



# CONTENIDO

## PRESENTACIÓN

- “Tejido social y convivencia” Reflexiones sobre memoria, educación y política** 4

Edwin Cohaila Ramos

## ARTÍCULOS

- Johan Galtung y la educación para la paz. El camino hacia la reconciliación humana y la recuperación del tejido social**  
*Johan Galtung and Education for Peace: The Path to Human Reconciliation and the Recovery of Social Fabric* 7

Jesús Alfredo Morales Carrero

- Personas defensoras de derechos humanos. Entre el reconocimiento normativo y la violencia real**  
*Human rights defenders. Between normative recognition and real violence* 30

Sofía Macher Batanero

- El triunfo de los poderes indirectos**  
*The triumph of indirect powers* 56

Rafael Campos García Calderón

- [ARTÍCULO RETRACTADO] Memoria social y pobreza estructural: límites de teorías europeas en el caso del Museo Yalpana Wasi**  
*Social Memory and Structural Poverty: Limits of European Theories in the Case of the Yalpana Wasi Museum* 80

Dámiler Díaz Terán

## **ENSAYOS**

### **Transhumanismo en perspectiva: Evolución histórica, debates éticos e implicancias sociales**

*Transhumanism in perspective: historical evolution, ethical debates and social implications*

**107**

Fernando Antonio Ramos-Zaga

### **Universidad, autoconocimiento y ciudadanía. Reflexiones en clave personal**

*University, self-knowledge and citizenship. Reflections in a personal key*

**131**

Ricardo L. Falla Carrillo

### **“Buen vivir”: educación en armonía con la naturaleza**

*“Buen vivir”: education in harmony with Nature*

**147**

Henkjan Laats

Juan Gustavo Hernández

### **Hacia un modelo sostenible de tratamiento de aguas residuales: Asociaciones público-privadas como estrategia de política pública para cerrar la brecha de saneamiento**

*Towards a Sustainable Wastewater Treatment Model: Public-Private Partnerships as a Public Policy Strategy to Close the Sanitation Gap*

**165**

Manuel Emilio Valderrama Inga

Edson Nicolas Cafferata Diaz

### **Bajo la draga: Minería ilegal en Perú y la amenaza multidimensional**

*Under the dredge: Illegal mining in Peru and the multidimensional threat*

**191**

Javier Rafael Quiñones Pantigoso

# **“Tejido social y convivencia”**

## **Reflexiones sobre memoria, educación y política**

Edwin Cohaila Ramos  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4198-2050>  
Contacto: [edwin.cohaila@uarm.pe](mailto:edwin.cohaila@uarm.pe)

En la actualidad, el Perú atraviesa una serie de acontecimientos políticos y sociales que hacen necesario reflexionar sobre el tejido social y convivencia que nos caracteriza. Si bien ambos conceptos están relacionados, tienen ciertos matices y acepciones diferentes.

El tejido social, hace referencia al conjunto de vínculos o relaciones que establecen los individuos, y que permiten su interconexión dentro de una comunidad. Su importancia radica en que permite marcar cierto sentido de pertenencia, ya sea a un grupo específico o a la sociedad en general.

En cambio, la convivencia puede ser entendida como la manifestación de ese tejido social, puesto que hace referencia a la coexistencia entre sujetos, al respeto por el otro, su diversidad, sus creencias. Por tanto, implica la práctica de la tolerancia frente a las posibles diferencias, en el marco de un conglomerado o colectivo donde las personas comparten, conviven y se reconocen como parte de un mismo grupo o sociedad.

En este reciente número, la Revista Sílex busca contribuir a la discusión alrededor de estos conceptos y en sus formas de expresión en el contexto peruano. Esta edición reúne cuatro artículos y cinco

ensayos que abordan dichos temas desde perspectivas como la educación, memoria y la política.

Así encontramos el artículo de Díaz Terán que analiza la memoria social en contextos de pobreza y señala ciertas limitaciones teóricas sobre la concepción de “memoria cultural”, subrayando la necesidad de espacios simbólicos para la construcción de una memoria al analizar el caso del Lugar de la Memoria “Yalpana Wasi”. Por otro lado, el artículo de Macher analiza la labor de los defensores de derechos humanos, evidenciando las debilidades de un reconocimiento normativo que, en la práctica, manifiesta una violencia real hacia ellos. El artículo de Morales analiza los aportes a la educación para la paz desde la mirada de Galtung, identificando caminos hacia una reconstrucción del tejido social y la relevancia del reconocimiento. Desde una mirada del campo político, Campos García-Calderón, nos ofrece un artículo titulado “El triunfo de los poderes indirectos” donde presenta un recorrido histórico acerca de cómo la biopolítica, concepto acuñado por Foucault, ha atenuado el poder soberano estatal, mediante tres instituciones fundamentales modernas: el Estado, el mercado y el gobierno, que penetraron en el control de la vida.

Los ensayos en este número siguen líneas discursivas diferenciadas, por un lado, reflexionan sobre la universidad, el transhumanismo y el buen vivir; y por otro lado, se enfocan en problemáticas actuales.

El ensayo de Hernández y Jaats reflexiona sobre el buen vivir, trasladando este concepto para enfatizar la relación con la naturaleza, pero ahora en el ámbito educativo, resaltando la idea de bio-centrismo a través de ejemplos de prácticas educativas. El ensayo de Falla reflexiona sobre la idea de autoconocimiento en el ámbito académico, más específico en la etapa universitaria, y cómo este proceso interior permite una comprensión crítica de los problemas sociales. El ensayo de Ramos reflexiona sobre el concepto de transhumanismo, haciendo un recorrido histórico de este fenómeno

cultural y filosófico, marcando sus divisiones internas, los debates éticos y sus implicancias en la actualidad.

Asimismo, el ensayo de Quiñones problematiza sobre la minería ilegal y la amenaza constante que ésta representa no solo en relación con el medioambiente y su degradación; sino por cómo se relaciona con aspectos relevantes como la seguridad, el crimen organizado y debilitamiento del Estado. Por su parte, el ensayo de Valderrama y Cafferata propone una alianza público-privada como ventajosa para la problemática de las aguas residuales y sus consecuencias.

Por último, desde la Revista Sílex los invitamos a que puedan leer, profundizar y compartir estas reflexiones y análisis sobre el tejido social y la convivencia.

**Edwin Cohaila**

Director  
Revista Sílex

# **Johan Galtung y la educación para la paz. El camino hacia la reconciliación humana y la recuperación del tejido social**

## ***Johan Galtung and Education for Peace: The Path to Human Reconciliation and the Recovery of Social Fabric***

Jesús Alfredo Morales Carrero  
Universidad de Los Andes. Mérida, Venezuela.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8379-2482>  
Contacto: [lectoescrituraula@gmail.com](mailto:lectoescrituraula@gmail.com)

### **RESUMEN**

Esta investigación, como resultado de una revisión documental con enfoque cualitativo, se propuso como objetivo analizar los aportes de Johan Galtung a la educación para la paz, en un intento por precisar horizontes esperanzadores que amplíen el camino hacia la reconciliación humana y la recuperación del tejido social. Los resultados indican que la vida en sociedad, por su indiscutible dinamismo y dada la pluridiversidad humana, requiere potenciar el proceder democrático, así como la disposición de la humanidad para practicar el diálogo fecundo y simétrico. Esto significa asumir al otro como un sujeto de derecho, al que le asiste una serie de garantías que procuran resguardar su integridad moral y su dignidad humana por encima de cualquier condicionamiento humano. Lograr estos cometidos se entiende como la fuerza reivindicativa de la reconciliación fraterna

que redunde en el trato respetuoso y en la reconstrucción del tejido social. Lo referido constituye una invitación global a la superación de las diferencias, a manejo de las controversias y a la gestión de los conflictos desde el proceder tanto cívico como civilizado. En conclusión, garantizar la construcción del mundo posible exige en primera instancia, la superposición consensuada de principios morales y de valores universales en función de los cuales dibujar los horizontes de una convivencia solidaria, tolerante y democrática. Esto implica aprender a gestionar las diferencias desde el intercambio horizontal y la unificación de voluntades en torno al cometido común: vivir en el marco de la dignificación permanente y sostenible.

**Palabras clave:** Reconocimiento recíproco; Civilización global; Justicia social; Paz positiva; Diálogo fraterno.

## **ABSTRACT**

This research, resulting from a qualitative documentary review, aimed to analyze Johan Galtung's contributions to peace education, in an attempt to clarify hopeful horizons that expand the path toward human reconciliation and the recovery of social fabric. The results indicate that life in society, due to its undeniable dynamism and the human plurality, requires enhancing democratic processes as well as humanity's willingness to engage in fruitful and symmetrical dialogue. This means recognizing the other as a subject of rights, who is entitled to a series of guarantees that seek to safeguard their moral integrity and human dignity above any human conditioning. Achieving these objectives is understood as the reclaiming force of fraternal reconciliation that results in respectful treatment and the reconstruction of social fabric. What has been discussed constitutes a global invitation to overcome differences, manage controversies, and handle conflicts through both civic and civilized approaches. In conclusion, ensuring the construction of a possible world requires, in the first instance, the consensual overlay of moral principles and universal values based on which to outline the

horizons of a supportive, tolerant, and democratic conviviality. This implies learning to manage differences through horizontal exchange and the unification of wills around the common goal: to live within the framework of permanent and sustainable dignification.

**Keywords:** Reciprocal recognition, Global civilization, Social justice, Positive peace, Fraternal dialogue.

## Introducción

La paz, como un valor universalmente reconocido por las convenciones y tratados internacionales, se precisa como una de las salidas estratégicas y efectivas para resolver los problemas de reconocimiento, inclusión y convivencia por los que atraviesa la humanidad (Morales, 2024c). Esto, como parte del compromiso común con la edificación del mundo posible, deja por sentada la necesidad de gestionar los conflictos, las contradicciones y las injusticias desde el plano tanto del acercamiento comprensivo profundo como desde la praxis del entendimiento. De esta manera, la humanidad podrá dejar a un lado las viejas rencillas para aventurarse en la tarea afrontar sinérgicamente las amenazas que históricamente han dificultado la consolidación de la vida en comunidad global.

Entonces, emprender el camino hacia la reconciliación humana constituye uno de los desafíos a los que se enfrentan los programas educativos y las agendas globales en materia de convivencia (Díez, 2024). Esto se debe a la intensificación de los conflictos sociales y a la emergencia de controversias, que no solo amenaza con violentar la integridad moral y la dignidad tanto individual como colectiva, sino la supervivencia humana en el futuro. Frente a este panorama, educar para la paz se posiciona como la salida esperanzadora para lograr el encuentro humano fraterno (Galtung, 1984), al aportarle a la sociedad el cambio de pensamiento y la adopción de actitudes asociadas con la

solidaridad crítica y la tolerancia activa, como valores necesarios para trascender hacia el mundo posible.

Desde la perspectiva de Galtung (2009), educar para la paz no solo se precisa como un proceso social transformador, sino como la fuerza revitalizadora de la comprensión empática entre grupos humanos con cosmovisiones del mundo disímiles. Dicho requerimiento invita a asumir responsablemente el reto de alcanzar el bienestar humano, la superación del malestar y el establecimiento del clima de reconciliación que garantice el trato justo, digno y tolerante entre posiciones contrapuestas.

En tal sentido, estrechar lazos de encuentro supone volver la mirada de la humanidad hacia el concepto de ciudadanía, como la alternativa para idear soluciones a los problemas históricos como la discriminación, la exclusión y la intolerancia (Galtung, 2003a; Salinas, 2023). A los cuales abordar desde la actitud abierta y flexible capaz de establecer nuevas relaciones no solo comprensivas entre los seres humanos, sino de entretelar lazos de coexistencia que erradiquen la propensión a incurrir en acciones vejatorias que procuran como intencionalidad restringir la libertad y la autonomía individual y colectiva.

Esto supone la unificación de esfuerzos institucionales, sociales y colectivos que le permitan al sujeto manifestar su voluntad plenamente, así como expresar sin limitaciones sus ideales, sus cosmovisiones y pertenencias sin temor. Esto no significa, en modo alguno, la transgresión de la integridad del otro, sino, más bien, el reconocimiento de las particularidades y la praxis de la libertad que involucra la manifestación de creencias y posiciones frente al mundo desde el plano del proceder racional (Barragán et al., 2020; Morales, 2024a).

Este proceder humano sugiere construir los cimientos de la convivencia que asuma como eje vertebrador la paz duradera,

como el esquema dinámico y armónico capaz de garantizar el desempeño digno en sus dimensiones individual y colectivo. En razón de lo expuesto, esta investigación, como resultado de una revisión documental con enfoque cualitativo, tiene como objetivo analizar los aportes de Johan Galtung a la educación para la paz, en un intento por precisar horizontes esperanzadores que amplíen el camino hacia la reconciliación humana y la recuperación del tejido social.

## **Desarrollo**

### ***Materiales y método***

Esta investigación documental con enfoque cualitativo asumió la revisión de los referentes que aportan a la conceptualización, caracterización y cometidos de la educación para la paz, como el proceso en el que prima el pluralismo y libertad positiva (textos originales); del mismo modo, se dio la valoración de fuentes complementarias (revistas científicas y especializadas). Se analizó el contenido con la finalidad de precisar las aportaciones teóricas y los elementos prácticos, en función de los cuales se busca definir los ejes sustanciadores de un proceso de pacificación en función de la cual lograr la convivencia humana funcional, a la que se precisa no solo un ideal universal, sino como una alternativa esperanzadora para la construcción de un mundo mejor.

Como criterios de análisis se consideraron sus referentes directos o focalizados en situaciones de inclusión y propuestas indirectas aplicadas a otras realidades, y se precisa, de este modo, patrones entre los autores consultados. Con respecto al criterio axiológico, se procuró diferenciar los valores a los que enfáticamente cada autor le dedica especial consideración a lo largo de sus obras. El criterio de complementariedad se usó para precisar conexiones teóricas y conceptuales, producto del contraste entre textos principales y fuentes secundarias de los autores trabajados, en un intento por establecer un diálogo teórico-conceptual y epistémico que dejara ver la concreción

de acciones vinculadas con la construcción de políticas públicas, las cuales debían reivindicar la convivencia, el reconocimiento recíproco y la coexistencia digna en el futuro.

Esto permitió establecer patrones coincidentes entre las obras de Galtung en lo que respecta a las siguientes dimensiones: inclusión efectiva, adopción de actitudes positivas, compromiso institucional y resguardo sinérgico de la dignidad y el ejercicio pleno de las libertades individuales. Las ideas tangenciales a partir de las cuales vertebran actuaciones fundadas en el respeto a la pluridiversidad redunden en la creación de condiciones asociadas con la justicia social, con el logro de posibilidades equitativas en las que cada sujeto que asiste a la institución educativa logre expresar sus posiciones, sus formas de vida, sus cosmovisiones y pertenencias socioculturales e históricas sin ningún tipo de coacción que limite su desempeño autónomo.

### ***Análisis de la información***

La convivencia humana en comunidad global enfrenta uno de los desafíos más complejos de su historia: vivir en paz y armonía. Este cometido involucra no solo gestionar los conflictos de manera inteligente, sino prever situaciones potencialmente destructivas que por su trascendencia e implicaciones multidimensionales atenten contra la dignidad humana, la convivialidad democrática y la manifestación plena tanto de los pluralismos como de las cosmovisiones particulares (Aarón et al., 2017).

Parte de lo planteado por Galtung en sus obras fundamentales no es más que una invitación a la búsqueda de la paz fundada en la revisión de la raíz del conflicto con la finalidad de instar en la humanidad a asumir como desafío la precisión de actores, implicaciones, propósitos y posibles desenlaces favorables que pudieran redundar en la construcción del clima funcional que la sociedad requiere en tiempos de profunda confrontación.

Esto significa, en sentido operativo, la organización de las condiciones necesarias para entretejer el diálogo fecundo a través de la disposición tanto de la flexibilidad como de la creatividad, al ser elementos que conjugados permiten catalizar experiencias de mediación que le aporten al fortalecimiento del sentido de comunidad. Esto supone conminar a la humanidad en torno al reforzamiento de la comprensión conjunta y empática, como el principio que hilvana el camino hacia la reconciliación genuina.

En razón de lo expuesto, este apartado busca, en primera instancia, un acercamiento a la educación para la paz, como el proceso estrechamente vinculado con la edificación de un mundo posible, justo, tolerante e inclusivo. Además, se proponen algunos planteamientos sobre la reconciliación humana, el consenso social, la reconstrucción del conflicto y la gestión del desencuentro, como alternativas para edificar sociedades funcionales, comprometidas con la paz y la gestión de las diferencias en el plano del diálogo libre de prejuicios.

### ***¿Qué implica educar para la paz?***

Educar para aprender a vivir y coexistir desde el entendimiento recíproco representa dos aspectos medulares sobre los que descansa la paz como valor universal, en cuyo contenido se precisa la invitación a abandonar el camino de la violencia y la injusticia para asumir en su lugar los medios pacíficos que redunden no solo en el establecimiento del clima de armonía, sino el abordaje sinérgico de la raíz los conflictos comunes. Para ello, como requisito *sine qua non*, es necesaria la reestructuración actitudinal y el respeto por la diversidad que reivindique la responsabilidad compartida de edificar el futuro posible.

Ello deja por sentada la necesidad de transformar realidades mediante la unificación de esfuerzos y la disposición de recursos tanto personales como colectivos, en un intento por movilizar las voluntades

hacia fines constructivos que tracen los horizontes del vivir en paz. Estos cometidos se entienden en sentido amplio como los fundamentos de la educación para la paz, que conminan a la humanidad a sustituir las confrontaciones estériles por relaciones fecundas que procuren el bienestar y el estado dinámico de estabilidad en el que la injusticia y la discriminación no logren ser instrumentadas ni reproducidas amenazando la integridad moral de los más vulnerables.

Por ende, la paz, como uno de los constructos entrettejidos por una multiplicidad de principios morales y valores éticos, así como por cometidos asociados con los derechos universales que le asistente a la humanidad, es vista como un ideal profundamente arraigado a la necesidad de configurar las condiciones justas en función de las cuales se debe garantizar la coexistencia digna, libre de imposiciones y adherida a la necesidad de dignificación permanente y sostenible que exige la sociedad (Galtung, 2003b).

En tal sentido, educar para la paz supone, por consiguiente, la búsqueda de la inclusión del otro desde el trato digno, respetuoso y fundado en el reconocimiento recíproco (Salinas, 2023). Este cúmulo de valores universales se entiende como una salida esperanzadora al caos que experimenta la sociedad en general, en la cual no solo se vivencian situaciones de intolerancia sino de odio y xenofobia, que exigen el viraje hacia nuevos modos de coexistencia y privilegian la interdependencia entre sujetos con pertenencias y cosmovisiones diversas.

Esto implica, también, la superación de los prejuicios y la praxis consciente de la aceptación que no solo valida al otro, sino que le reconoce plenamente, lo cual permite construir horizontes de encuentro real en el que se dejen a un lado las diferencias por motivaciones genuinas, sensibles, cálidas y humanas. Al ser de los propósitos de la educación para la paz no es más que una invitación tanto para resolver viejas discordias, como gestionar desde el despliegue de la voluntariedad actuaciones que amplíen el camino hacia la reconciliación.

En estos términos, allanar el tránsito hacia una vida armónica en la que prime la disposición recíproca para edificar el mundo común exige promover el sentido de la responsabilidad que, en consonancia con el compromiso ético, redunden en el entendimiento tácito. Dicho mecanismo invita a la humanidad a generar procesos de diálogo fecundo que superpongan la reconciliación y resolución de conflictos de manera pacífica como mecanismos *sine qua non* en razón de los cuales consolidar la sociedad del futuro.

Este énfasis, en una vida libre de confrontaciones estériles y adherida al sentido verdadero de la paz positiva, constituye un modo de reivindicar la necesidad de fortalecer los cimientos de la denominada visión compartida, en la que todos los seres humanos, conscientes de los elementos comunes y no comunes, alcancen a delinear valores que representen sus intereses hasta lograr una convivencia no solo funcional para las generaciones presentes sino para las venideras.

Desde esta perspectiva, la educación para la paz puede entenderse, según Galtung (2009), como un proceso esperanzador que intenta formar a la sociedad en la tarea de precisar objetivos que redunden en la transformación positiva de los conflictos. Esto significa aprender a vivir y estar juntos como imperativo categórico que invita a intercambiar experiencias, así como reestructurar actitudes e intereses que hagan compatible el trabajo cooperativo en función de alcanzar a paz sostenible.

En tal sentido, la transición hacia una vida libre de coacciones y de violencia tanto histórica como sistemática supone no solo un desafío generalizado para el sistema educativo, sino una oportunidad para asegurar la reducción de las asimetrías. Por consiguiente, la trascendencia hacia posibilidades reales en las que todos los sujetos, conscientes de la igualdad que le une al otro, asuman el compromiso de desplegar su voluntad para edificar el mundo común (Fisas-Armengol, 1998).

En estos términos, educar para la paz implica promover la participación de todos en el marco de la justicia social inclusiva, en cuanto principio que involucra, como intencionalidad subyacente, la configuración de una ciudadanía consciente de que los vínculos humanos se entretejen en razón de condiciones éticas y morales mínimas, desde las cuales fortalecer el sentido de corresponsabilidad con el otro, con el de ideales diferentes y posiciones frente al mundo diversas.

Este énfasis en el encuentro exige formar para la vida, la coexistencia democrática, el diálogo que asume desde una perspectiva cosmopolita el reconocimiento y la validación de las diferencias, asumiendo que en estas se hallan las posibilidades para justificar el encuentro real. Es decir, la trascendencia hacia una visión planetaria e incluso trasnacional hace posible compartir un futuro común entre culturas diversas, que puestas en diálogo definan el horizonte hacia una existencia plena.

Desde esta perspectiva, educar para la paz en Galtung (2009) implica el ejercicio consciente de la reconciliación, del encuentro fraterno acogedor y de la justicia social inclusiva, como principios rectores cuyas repercusiones positivas no solo definen la trascendencia hacia la vida humana cálida, sino hacia la superación de las diferencias desde el plano de la racionalidad que al ser operativizada redunde en el alcance del equilibrio funcional de la sociedad.

Consolidar estos cometidos, ampliamente reconocidos por organismos internacionales en materia de paz sostenible, deja ver en las obras de Galtung un aporte trascendental que invita a la puesta en diálogo recurrente las diferencias y las posiciones contrapuestas, en un intento por motivar procesos reflexivos y experiencias sensibilizadoras. Por ello, deben reiterar el compromiso “sobre la reconstrucción y la reconciliación, sobre la resolución del conflicto subyacente, y sus esperanzas para el futuro” (Galtung, 1998, p. 89).

Entonces, educar para la paz es también asumir la no violencia como el camino para edificar el mundo posible (Morales, 2025). Por tal razón, todos los seres humanos deben asumir la cooperación y el compromiso con el diálogo como requerimientos reivindicativos de la dignidad humana, al que se precisa como el valor universal que implica ponerle freno al sufrimiento intolerante, a la violencia y a las incompatibilidades que han conducido al deterioro del tejido social, así como a los lazos de fraternidad humana de los que depende el vivir en armonía en un mundo amenazado tanto por la hostilidad como por la irracionalidad.

## **Galtung y la búsqueda de la reconciliación humana**

La sociedad en general enfrenta un desafío complejo, que invita tanto al aparato institucional como a la humanidad a jerarquizar sus prioridades, y le otorga especial relevancia al reencuentro, a la reducción de las hostilidades y a la discriminación heredada. Asimismo, se le adjudica el distanciamiento entre quienes ostentan cosmovisiones diversas o, en ocasiones, contrapuestas.

Construir condiciones de acercamiento profundo redundará en la edificación del mundo posible, además de ubicarse como parte de los cometidos globales que intentan reivindicar los principios de la convivencia funcional global. Además, procura hacer de la existencia humana una experiencia gratificante en la que las viejas rencillas sean sustituidas por el perdón, por la disculpa y la reconciliación.

Estas actitudes positivas son consideradas por Galtung (2009), como los fundamentos del vivir en la armonía que se deriva de la paz positiva; a su vez, se le considera el atenuante de la violencia que amenaza con destruir los vínculos interpersonales, la dignidad humana y la integridad moral, como principios que instan a desplegar esfuerzos voluntarios en torno a la reconciliación mutua de la que depende significativamente la recuperación del tejido social, así como con el

círculo vicioso de los más atroces actos de irracionalidad humana. La reconciliación humana como principio rector de la vida funcional en sociedad involucra, en primera instancia, la necesidad de trascender hacia la edificación de los cimientos del encuentro fraterno, el cual se precisa no solo como una manera de superar los conflictos humanos históricos, sociales y culturales, sino como un esfuerzo que emana de la voluntad de todos por gestionar las diferencias desde el plano del diálogo fecundo.

Orientar el proceder humano constituye una alternativa para hilvanar nuevas relaciones fundadas en la empatía, en el altruismo y el acuerdo condicionado por el quehacer respetuoso de las diferencias. Para Galtung (2009), la reconciliación humana guarda estrecha relación con la paz positiva, como el estado de plenitud que involucra el actuar consciente que invita a superar el pasado mediante “la resolución de los conflictos, es decir, la superación de regímenes o sistemas injustos, reparación y reconstrucción de daños” (p. 12).

En razón de lo expuesto, convivir en sociedad se fundamenta en la capacidad humana para reconstruir los conflictos mediante la valoración de sus elementos medulares, los cuales por lo general tienen su asidero en controversias heredadas históricamente, que, transmitidas de generación, han ocasionado la emergencia de la denominada trama de la violencia, a la que se precisa responsable de mayor destructividad experimentada por la humanidad.

El énfasis en la valoración crítica, como eje de la convivencia humana y de la reconciliación fraterna, involucra el despliegue de la voluntad para estimar en las diferencias una posibilidad para fijar puntos de convivencia, en los que todos desde una postura racional alcancen a lograr el entendimiento libre de prejuicios. Esto implica, además la determinación de elementos comunes en función de los cuales hilvanar relaciones no solo funcionales, sino justas e inclusivas que reiteren la reivindicación de la coexistencia plena (Galtung, 2003c).

En palabras de Galtung (1998), la reconciliación, como proceso humano, sustentado con la disposición de la voluntad común en torno al vivir en paz, supone el manejo del acuerdo en función de pensar un mundo libre de vejaciones destructivas. Dicho cometido sugiere persuadir a las partes en torno a deponer sus intereses personales para adoptar fines colectivos, en los que se involucre como compromiso recíproco la edificación de la denominada visión compartida sobre el coexistir en paz.

Entonces, trascender hacia la reconciliación humana exige la sociedad global precisa del aparato institucional y de la voluntad colectiva y la ampliación del sentido de apertura para acoger las diferencias sin condicionamientos. Es decir, se asume la diversidad como parte de los rasgos sociales, ideológicos y culturales que particularizan a cada ser humano. Estas cualidades invitan a la reflexión sensible que reitere el compromiso con el reconocimiento que precisa de la construcción de una visión compartida, un modo para alcanzar la recuperación del tejido social.

### **Consenso social, reconstrucción del conflicto y la gestión del desencuentro**

Los fundamentos de la coexistencia humana plena se construyen y reconstruyen dentro de las agendas globales como cometidos *sine qua non* en la tarea de hilvanar la denominada paz positiva. En tal sentido, motiva la recuperación de la convivencia sana, pacífica y funcional requiere para su consolidación la unificación de criterios en torno al fortalecimiento de una visión compartida que enriquezca el proceder cívico, pero además democrático y plural que coadyuve en la tarea de afrontar los desafíos tanto presentes como futuros.

Una preocupación subyacente en las obras de Galtung es la posibilidad prometedora de conjugar la participación en la búsqueda de alternativas reales con la potenciación del sentimiento de

coexistir en armonía y justicia. De este modo, el accionar en razón de fines edificantes en los que prime la necesidad de revitalizar los mecanismos de reconciliación, como parte del accionar cívico, le permitiría a la humanidad superar las crueldades, en un intento por reconducir sus actitudes hacia la erradicación de las enemistades heredadas (Morales, 2024c).

Este operar humano, soportado en el establecimiento de acuerdos racionales, mediados por el diálogo valorativo y el consenso significa, no solo es el resultado de la capacidad crítica, sino es producto de la potenciación de la dimensión axiológica y sentipensante desde la cual ampliar los esquemas de convivencia justa, equitativa y mediada por el bien común. Es preciso indicar que este esquema de convivencia precisa de la unificación de esfuerzos sinérgicos, en el que tanto el énfasis de la ciudadanía como del aparato institucional gire en torno a la cooperación que haga florecer las más elevadas virtudes humanas y a la participación en la tarea de reconstruir nuevos horizontes entretejidos por la paz, el entendimiento y la armonía sostenible. Motivar estas actitudes positivas, como el antídoto para afrontar el antagonismo, requiere fortalecer la conciencia en razón de determinar las implicaciones históricas de la venganza y la enemistad hasta lograr que la consolidación del “sentimiento de estar juntos, reflexionando sobre la insensata destrucción, hombro a hombro y mente con mente” (Galtung, 1998, p. 94).

Esto, como resultado del compromiso público con la configuración de la denominada civilización universal que valida al otro, involucra como eje fundamental la búsqueda sinérgica de la asociación entre posiciones divergentes. Además, pretende, a través de la mediación, superar las contradicciones, las injusticias y los conflictos multifactoriales. Trascender en esta dirección se entiende como el resultado de adherir a la humanidad al verdadero sentido de comunidad, que involucra aprender a gestionar constructiva y creativamente las diferencias (Galtung, 2009).

Este compromiso con la solución de las incompatibilidades y las posiciones radicales se considera el eje catalizador de transformaciones de alcance global, en el que la empatía y el altruismo emergen para reforzar los procesos de entendimiento profundo. Junto a la praxis de la solidaridad crítica, instan a la humanidad hacia la edificación de contextos enriquecidos por la interacción respetuosa y el despliegue de esfuerzos asociados con el acuerdo, hasta potenciar la sensación real tanto de confianza como de seguridad.

## **Discusión**

Enfrentar los desafíos propios de un mundo diverso y plural constituye uno de los propósitos de los sistemas educativos globales y de las agendas mundiales en materia de coexistencia. En ellos se precisa la invitación universal a practicar el pacifismo como el antídoto para superar las viejas discordias y enemistades heredadas históricamente. Dichos cometidos, ampliamente compartidos por la concepción de paz propuesta por Galtung, involucran la formación de la denominada conciencia cívica y la disposición para construir la sociedad ideal en la que prime la confianza, el contacto humano y la empatía.

Estos valores, universalmente reconocidos como el eje de un nuevo esquema de coexistencia, exigen de la humanidad la ampliación del repertorio actitudinal para estrechar lazos de fraternidad, en el que el común acuerdo sea el resultado del diálogo simétrico y horizontal capaz de generar procesos de revinculación, comunicación y participación que redunden en la erradicación de las implicaciones propias de los conflictos históricos no resueltos racionalmente (Morales, 2025).

Por ende, convivir y aprender a convivir se estiman en Galtung la alternativa ideal para lograr la trascendencia de la humanidad hacia el estado de civilización, civismo y reconciliación fraterna que haga posible la construcción del mundo posible. Esto supone instar

a la humanidad a la superposición de la vida funcional en sociedad, en la que suprimir las actitudes violentas, las discriminaciones sistemáticas y el proceder intolerante se desdibujen, lo cual amplía el horizonte hacia nuevas posibilidades de relacionamiento positivo (Galtung, 2009).

Lo planteado como parte de los cometidos de la educación para la paz supone la configuración del clima de confianza, en el que todos los seres humanos con independencia de su pertenencia alcancen a superponer el acuerdo como mecanismo en función del cual edificar el camino de la reparación de vínculos rotos que históricamente han reforzado la enemistad.

Esta disposición actitudinal debe entenderse como el resultado de la comprensión plena y profunda de los daños ocasionados al otro. Frente a ello, el requisito *sine qua non* para resolver sus repercusiones negativas debe ser la praxis del perdón que reitera la necesidad de dejar eventos traumáticos en el pasado. Además, es necesario enfrentar, desde la reconstrucción sinérgica, el encuentro real en el que la democracia, la participación y el compromiso resurjan como mínimos vitales para alcanzar el consenso.

En Galtung (2009), la conjugación de los aspectos mencionados representa una salida a la conflictividad global por la que atraviesa la sociedad. Para su resolución, se requiere la lucha por la unidad de las partes, de las minorías no reconocidas, de las diversas culturas y cosmovisiones, a las cuales no solo garantizarle mayores posibilidades de inclusión sino el acceso a oportunidades que reivindiquen sus derechos humanos y sus garantías. De esta manera, es posible propiciar el resguardo tanto de su integridad moral como de su dignidad.

Trascender, en esta dirección, como parte de los cometidos de la educación para la paz, exige también la promoción de las libertades individuales tales como la reunión, el debate alentador de soluciones conjuntas, el respeto por la multiplicidad de posiciones y el despliegue

de la disposición para asumir el rol activo de mediar en la edificación del mundo posible. Es decir, se debe alcanzar nuevos contextos en los que las condiciones de vida se encuentren entretejidos por una paz duradera y sostenible.

En tal sentido, alcanzar la recuperación del tejido social implica establecer el clima funcional de coexistencia en el que las incompatibilidades alcancen a ser gestionadas desde la creatividad. Al respecto, la cualidad humana involucra la precisión de medios alternativos en función de los cuales configurar el andamiaje de los esquemas de convivencia dignos y justos, de los que depende el sostén de la vida humana digna (Arango, 2007). Lograr estos cometidos refiere, indudablemente, a los fundamentos de la educación para la paz, en los que la promoción del diálogo crítico abra los horizontes de una convivialidad simétrica, en la que todos sin discriminación impulsen fines asociados con la supervivencia humana (Cely-Fuentes, 2021).

Este énfasis en la convivencia pacífica plantea a la humanidad uno de los más complejos desafíos, es decir, el diálogo entre pluralismos y cosmovisiones que configuren nuevos estilos de vida en los que se privilegie la unificación global mediante el establecimiento de las denominadas identidades compartidas (Battistessa, 2018). Esto es resultado del acuerdo y favorece la definición de perfiles de convivencia más humanos (Calderón, 2009), cuya calidez y apertura a la aceptación plena reduzcan las posiciones radicales.

Convivir debe entenderse desde la perspectiva de Galtung, como el proceso que, por estar en construcción permanente, involucra en primera instancia el diálogo entre culturas diferentes, experiencia que sugiere la comprensión sensible y profunda que valida la diversidad (Díez, 2024). Es un elemento común, que comparte la humanidad y en el cual se hallan las razones para justificar posibilidades para el encuentro fraterno del que depende la reconciliación en la sociedad global (Cortina, 2021).

Visto lo anterior, educar para la paz involucra desplegar esfuerzos institucionales y disponer los recursos necesarios para lograr la superación de las condiciones violentas emergentes, que no solo amenazan con la maximización de la incertidumbre y la inseguridad como factores a los que se precisa responsables del caos global. En estos términos, aprender a gestionar los malentendidos y las controversias se posiciona como la fuerza revitalizadora de la edificación del mundo común, en el que la humanidad en general alcance su desempeño libre y la realización plena de su potencial (Galtung, s/f).

En consecuencia, consolidar sociedades pacíficas exige del aparato institucional político y educativo el abordaje de los conflictos heredados histórica, social y culturalmente a través de la promoción del pensamiento crítico. Dicho proceso invita a la revisión profunda de las pertenencias desde la flexibilidad y el sentido de apertura que permita determinar en las identidades particulares, cosmovisiones específicas y posibles rasgos culturales que, puestos en diálogo, den paso a la consolidación del encuentro fraterno.

Convivir en función de estos parámetros requiere fundamentalmente la superposición de valores universales por encima de posiciones individualistas, proceso que solo es posible mediante el fortalecimiento de la capacidad para comprender profundamente al otro, su origen y los contenidos socioculturales a los cuales asumir como punto de partida transitar hacia la denominada cicatrización tanto individual como colectiva.

Esto sugiere desarrollar la conciencia en torno a las bondades de reconciliación como proceso estrechamente asociado con la recuperación del tejido social. El énfasis de la humanidad debe ser la adopción de mecanismos pacificadores que aporten no solo a la superación del disenso, sino al tratamiento de posiciones contrapuestas que solo han derivado en el reforzamiento de la problemática y, en consecuencia, en el mantenimiento de las secuelas perniciosas para la trascendencia humana tanto digna como sostenible.

Por consiguiente, educar para la paz consiste en fortalecer en la humanidad el compromiso con el debate constante sobre las posibilidades de un mundo más justo, cuya sensibilidad y sentido de apertura se asuman como elementos medulares sobre los que se sustenta el respeto a la dignidad humana. A ello se suma la protección a la integridad moral como el antídoto para afrontar actuaciones de discriminación, exclusión y xenofobia que amenazan la realización plena de la humanidad.

## **Conclusiones**

El mundo entero enfrenta uno de los desafíos de mayor impacto en la consolidación de su trascendencia. Se trata de la convivencia pacífica, sostenible y funcional a la que se entiende como el proceso entretejido por la disposición común de practicar la reconciliación como resultado del diálogo fecundo, el cual procura no solo estrechar lazos de unidad fraterna, sino revitalizar experiencias subjetivas. Estas deben coadyuvar en la tarea de reescribir prioridades compartidas fundadas en la comprensión profunda del otro y en la interacción conducente a la negociación.

Entonces, de acuerdo con Galtung, educar para la paz es el referente obligatorio no solo para conceptualizar este proceso humano transformador, sino en la tarea compleja de operativizar acciones creativas y estratégicamente sostenibles que le aporten a la convivencia humana los referentes necesarios para consolidar la reivindicación del sentido de comunidad que requiere la sociedad global para alcanzar su trascendencia. Ello implica conjugar intereses que allanen el camino hacia el vivir libre de prejuicios y sí, comprometido con el respeto fundado en el sentido de la reciprocidad, la seguridad y la confianza.

Estos cometidos, como ejes de la convivialidad humana funcional, constituyen un desafío para redimensionar la importancia de la reconciliación como requerimiento para mantener la paz duradera.

No solo representa un recurso necesario para enfrentar los embates de la violencia en sus diversas manifestaciones, sino la manera de trazar el horizonte hacia nuevos esquemas de coexistencia en los que se superponga el diálogo racional, fecundo y constructivo del mundo posible.

Educar para la paz es, entonces, una alternativa estratégica a través de la cual reconstruir sociedades destruidas por el proceder excluyente, violenta e intolerante, pues dentro de sus cometidos tangenciales se encuentran la necesidad de legitimar la búsqueda del consenso como recurso al servicio de la recuperación del tejido social. Dicho proceso se cimienta en el resguardo de la integridad moral y la dignidad humana, como el antídoto para reivindicar el buen vivir que redunde en el futuro prometedor.

En síntesis, disuadir la conflictividad sistemática y desarticular las implicaciones de las estructuras violentas que amenazan con reducir la supervivencia humana, el ejercicio de la libertad plena y del proceder democrático sugieren transformar los círculos viciosos en actitudes virtuosas, las cuales potencien las posibilidades para lograr el entendimiento con profundo sentido de apertura y libre de condicionamientos. De esta manera, se logra cumplir con los cometidos tangenciales de la obra de Galtung: la reconciliación de la humanidad, la reconstrucción de las sociedades y la gestión de creativa de los conflictos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aarón, A., Milicic, N., Sánchez, M y Subercaseaux, J. (2017). *Construyendo juntos: claves para la convivencia escolar*. Agencia de Calidad de la Educación.

Arango, V. (2007). *Paz social y cultura de paz*. Ediciones Panamá Viejo.

Barragán, F., Maćkowicz, J., Szarota, Z., & Pérez, D. (2020). *Educación para la paz, la equidad los valores*. Ediciones Octaedro.

Battistessa, D. (2018). Johan Galtung y el método transcend: experiencias y prácticas de resolución de conflictos con métodos pacíficos en América Latina. *Cuaderno Jurídico y Político*, 4(2), 60-72. <https://doi.org/10.5377/cuadernojurypol.v4i12.11120>

Calderón, P. (2009). Teoría del conflicto de Johan Galtung. *Revista Paz y Conflictos*, 2(2), 60-81. <https://revistaseug.urg.es/index.php/revpaz/article/view/432/477>

Cely-Fuentes, D. (2021). Teoría de la resolución de conflictos de Johan Galtung para la implementación de la Cátedra de la Paz. *Revista Tecnología-Educativa 2.0*, 11 (2), 48-56. <https://doi.org/10.37843/rted.v11i2.252>

Cortina, A. (2021). *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*. Paidós.

Diez, J. (2024). In Memoriam Johan Galtung (1930-2024). *Revista Española de Ciencias Sociológicas*, 187, 3-6. <https://doi.org/10.5477/cis/reis.187.3-6>

Fisas-Armengol, V. (1998). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Icaria.

- Galtung, J. (s/f). *Violencia, conflictos y su impacto. Sobre los efectos invisibles e invisibles de la violencia*. Disponible <https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/081020.pdf>
- Galtung, J. (1984). *¡Hay alternativas! 4 caminos hacia la paz y la seguridad*. Tecnos.
- Galtung, J. (1998). *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*. Red Gernika.
- Galtung, J. (2003a) *Paz por medios pacíficos. Paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Gernika Gogoratuz.
- Galtung, J. (2003b), *Violencia Cultural*. Guernika-Lumo, Gernika Gogoratuz.
- Galtung, J. (2003c) *Trascender y transformar. Una introducción al trabajo de conflictos*. Transcend - Quimera.
- Galtung, J. (2009). *Paz por medios pacíficos: paz y conflictos, desarrollo y civilización*. Gernika Gogoratuz y Working Papers Munduam Paz y Desarrollo.
- García, V. (2000). Johan Galtung. La transformación de los conflictos en medios pacíficos. *Cuadernos de Estrategia*, 111, 2009, 125-159. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5995158>
- Morales, J. (2024a). Derechos humanos, cultura de paz y educación en ciudadanía global: triada de una política pública garante de la convivencia humana. *Revista DYCS VICTORIA*, 6(2), 38-52. <https://doi.org/10.29059/rdycsv.v6i2.207>

- Morales, J. (2024b). Una política pública sobre cultura de paz, pluralismo y libertad positiva basada en Johan Galtung e Isaiah Berlin. *Ius Comitiãlis*, 7 (14), 158-181.
- Morales, J. (2024c). Referentes teórico-prácticos para la construcción de políticas públicas en materia de convivencia socioeducativa y cultura de paz. *Revista de Filosofía*, 41(110), 41-60. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14807300>
- Morales, J. (2025). Johan Galtung: hacia la construcción del mundo posible cimentado en sobre los ideales de la paz. *Revista Holopraxis*, 9(1), 378-393. <https://doi.org/10.61154/holopraxis.v9i1.3901>
- Sandoval, B. (2023). Teoría de la paz de Johan Galtung en la educación. *Revista de Investigación y Praxis en Cs Sociales*, 2(3), 171-176. <https://doi.org/10.24054/ripics.v2i3.2392>
- Salinas, B. (2023). Educación para la paz desde Galtung. *Análisis*, 55(102), 1-27. <https://doi.org/10.15332/21459169.7634>

# **Personas defensoras de derechos humanos. Entre el reconocimiento normativo y la violencia real**

## ***Human rights defenders. Between normative recognition and real violence***

Sofia Macher Batanero

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1168-663X>

Contacto: [sofia.macher@gmail.com](mailto:sofia.macher@gmail.com)

### **RESUMEN**

La defensa de los derechos humanos es esencial para la democracia, pero en el Perú se desarrolla en un contexto de alta vulnerabilidad. Entre 2019 y 2024, los defensores –especialmente líderes indígenas y comunales de la Amazonía– enfrentaron amenazas, hostigamiento y asesinatos vinculados a economías ilegales como la tala, la minería y el narcotráfico. Aunque desde 2021 existe un Mecanismo Intersectorial de Protección, la violencia y la impunidad persisten, lo que evidencia una brecha crítica entre las normas y la protección real. El Mecanismo busca articular al Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas para atender tanto agresiones inmediatas como riesgos estructurales, pero su implementación enfrenta obstáculos: mesas regionales con baja periodicidad, ausencia de gestores de terreno, falta de presupuesto y desconfianza hacia la policía. Prevenir la violencia exige identificar patrones de riesgo, garantizar justicia y fortalecer la legitimidad del trabajo de los defensores frente a campañas de estigmatización.

**Palabras claves:** Defensores de derechos humanos; Mecanismo Intersectorial; Perú; Economías ilegales; Protección y justicia.

## **ABSTRACT**

The defense of human rights is essential for democracy, yet in Peru it takes place in a highly vulnerable context. Between 2019 and 2024, defenders—particularly Indigenous and community leaders in the Amazon—faced threats, harassment, and murders linked to illegal economies such as logging, mining, and drug trafficking. Although an Intersectoral Protection Mechanism was created in 2021, violence and impunity persist, exposing a critical gap between legal frameworks and actual protection. The Mechanism seeks to bring together the State, civil society, and Indigenous peoples to address both immediate attacks and structural risks. However, its implementation has faced serious obstacles: Regional Tables with irregular meetings, lack of field managers, insufficient budget, and widespread distrust of the police. Preventing violence requires identifying risk patterns, ensuring justice to combat impunity, and strengthening the legitimacy of defenders' work in the face of stigmatization campaigns.

**Keywords:** Human rights defenders; Intersectoral Mechanism; Peru; Illegal economies; Protection and justice.

## **Introducción**

La labor de las personas defensoras de derechos humanos constituye un pilar fundamental para la vigencia de la democracia, la justicia y la dignidad humana. Su trabajo de vigilancia, denuncia y exigencia de rendición de cuentas representa un contrapeso indispensable frente a los abusos de poder y las violaciones de derechos fundamentales. Sin embargo, en América Latina, y particularmente en el Perú, esta labor se desarrolla en un contexto de riesgo permanente, marcado por

la expansión de economías ilegales, la criminalización de la protesta, la debilidad de las instituciones y la persistencia de altos niveles de violencia e impunidad que debilitan el estado de derecho.

A pesar de que el marco internacional –desde la Declaración de Naciones Unidas sobre Defensores de Derechos Humanos (1998) hasta el Acuerdo de Escazú (2018)– reconoce explícitamente el derecho y deber de toda persona a defender los derechos humanos, en la práctica los defensores continúan enfrentando amenazas, hostigamiento y asesinatos. El Perú no es ajeno a esta situación: aunque cuenta con un Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos desde 2021, las agresiones contra líderes indígenas, comunales, defensores ambientales y organizaciones sociales persisten, revelando una profunda brecha entre la normativa y la realidad cotidiana.

Este artículo analiza el recorrido de los mecanismos de protección en el plano internacional y regional, su aterrizaje en el contexto peruano, y las tensiones entre los avances normativos y la persistencia de la violencia. Asimismo, examina los desafíos de implementación del Mecanismo Intersectorial, las limitaciones de las mesas regionales y los patrones de agresión que configuran el actual escenario de vulnerabilidad, con el propósito de aportar a la reflexión crítica sobre cómo garantizar condiciones reales y efectivas para el ejercicio del derecho a defender derechos.

## **Proceso de reconocimiento internacional de la tarea de las personas defensoras de derechos humanos**

En la Asamblea General de Naciones Unidas en el año 1998, luego de trece años de negociaciones donde participaron algunos Estados y organizaciones de la sociedad civil, se aprobó la Declaración sobre los defensores de derechos humanos (ONU, 2025b). Esta resolución de la Asamblea General reconoce el derecho de toda persona, ya sea

de manera individual o colectiva, a promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales, establecidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y otros instrumentos similares. Esta declaración tiene la particularidad de que compromete a todos, además de reconocer a las organizaciones defensoras de derechos fundamentales en muchas partes del mundo, a reconocer que todas las personas pueden y deben defenderlos, ya sea en el ámbito nacional y/o internacional. Esta resolución marca un nuevo paradigma en lo que se refiere a la defensa de los derechos humanos, organizaciones que ya existían en el mundo hacía muchos años. Sin embargo, es recién con esta resolución que se reconoce su importancia para la vigencia de todos los derechos y libertades de las personas. El nombre completo del documento es “Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos”. Su título da una idea muy clara del paso dado con esta declaración, considerándolo un derecho y un deber de toda persona, es decir, una ciudadanía activa.

En el marco de la Declaración sobre los Defensores de Derechos Humanos, es fundamental destacar el reconocimiento de que los defensores ejercen una función de control democrático del poder estatal. Mediante la vigilancia, la denuncia y la exigencia de rendición de cuentas, los defensores contribuyen a prevenir y visibilizar abusos de autoridad y violaciones de derechos fundamentales. El ejercicio de su derecho a recabar y difundir información, a presentar críticas y propuestas ante las autoridades, así como a recurrir a mecanismos nacionales e internacionales, convierte su labor en un contrapeso indispensable frente a la arbitrariedad del poder. Este rol no busca debilitar al Estado, sino, por el contrario, fortalecer su legitimidad y credibilidad, lo cual asegura que la acción pública se desarrolle en conformidad con los principios democráticos y en respeto pleno de la dignidad humana. Para ello, los Estados se comprometieron a facilitar su trabajo y garantizaron protección.

Desde la adopción de la Declaración de la ONU sobre Defensores de Derechos Humanos, en 1998, el marco de protección ha transitado de un reconocimiento declarativo y general del derecho a promover y proteger los derechos humanos hacia instrumentos más especializados y vinculantes. En un inicio, el énfasis estuvo en reconocer la labor de los defensores y la obligación estatal de brindar protección frente a amenazas y violencias. Con el tiempo, las resoluciones posteriores de la ONU incorporaron nuevos enfoques: la prevención del hostigamiento y las represalias (2013), el reconocimiento de los riesgos diferenciados por género (2017) y la visibilización de los defensores indígenas y ambientales (2019). En paralelo, el sistema interamericano reforzó la protección mediante la Organización de Estados Americanos (OEA) y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), al reconocer medidas cautelares y el acceso a la justicia. Este proceso de evolución culmina en el Acuerdo de Escazú (2018), que constituye un hito al ser el primer tratado internacional vinculante que reconoce expresamente a los defensores ambientales, e impone a los Estados la obligación jurídica de prevenir, investigar y sancionar agresiones, así como garantizar un entorno seguro para el ejercicio de su labor. Sin embargo, el Estado peruano se ha negado a firmar, a pesar de haber participado activamente en su formulación.

### **Instrumentos sobre protección a personas defensoras de derechos humanos<sup>1</sup>**

<b>Instrumento</b>	<b>Alcance geográfico</b>	<b>Nivel de obligatoriedad</b>	<b>Enfoque hacia personas defensoras</b>	<b>Principales obligaciones estatales</b>
ONU – Declaración sobre defensores (1998) Resolución A/RES/53/144	Global	Declarativo (no vinculante)	Sí, general (todos los defensores)	Proteger ante violencia y amenazas; asegurar acceso a recursos; entorno seguro.

<sup>1</sup> Este cuadro ha sido generado con inteligencia artificial con data proporcionado por la autora.

ONU – Resolución Protección de los defensores de los derechos humanos CDH (ONU, 2013)	Global	No vinculante	Sí, general	Prevenir hostigamiento y represalias. Incluye llamado específico a la protección de las defensoras mujeres.
ONU – Resolución Reconocimiento de la contribución de los defensores de los derechos humanos ambientales CDH (ONU, 2019)	Global	No vinculante	Sí, enfoque en defensores ambientales e indígenas	Reconocer riesgos específicos y reforzar protección
OEA – Resolución Defensores de los Derechos Humanos en las Américas. (CIDH, 1999)	Américas	No vinculante	Sí, general	Garantizar seguridad, libertad de expresión y acceso a justicia; medidas cautelares vía CIDH
Acuerdo de Escazú, Artículo 9: Defensores de los derechos humanos en asuntos ambientales (ONU, 2018)	América Latina y el Caribe	Vinculante para Estados Parte	Sí – defensores ambientales explícitamente reconocidos	Prevenir, investigar y sancionar agresiones; garantizar entorno seguro; medidas legales y administrativas

El informe *Global Analysis 2023* (FLD, 2024), elaborado a partir de los datos de la coalición Human Rights Defenders Memorial, confirma que América Latina continúa siendo la región más letal para las personas defensoras de derechos humanos. Solo en 2023, siete de cada diez asesinatos de defensores se produjeron en esta región: de los 300 casos documentados a nivel mundial, 215 ocurrieron en América Latina, lo que representa aproximadamente el 71 %. Los países más afectados fueron Colombia, México, Honduras y Brasil, de los cuales Colombia es el más crítico con 142 asesinatos. La mayoría de las víctimas estaban vinculadas a la defensa de derechos relacionados con la tierra, el medio ambiente y los pueblos indígenas. Según el Business and Human Rights Resource Centre (2024), cerca de un tercio (31 %) de los asesinados registrados ese año eran defensores indígenas. La mayoría de los asesinatos de defensores indígenas ocurrieron en América Latina y Filipinas (Business & Human Rights Resource Centre, 2024). Si bien el Perú no se encuentra entre los peores de la región, si confirma el mismo patrón de peligro para las personas defensoras, mayoritariamente en la Amazonía.

Los ataques a las personas defensoras de derechos humanos no solo afectan la defensa de derechos obstaculizando su labor, sino que además tiene un efecto disuasorio en el espacio cívico. Ello genera miedo a la protesta y desmoviliza a la ciudadanía, lo que afecta negativamente en la salud mental de los defensores y defensoras y, como consecuencia, se continúa con la afectación de derechos. De los diferentes informes que se publican, se pueden establecer patrones de esta violencia. De hecho, la criminalización de la protesta se origina en el propio Estado es, pues se desgasta a los defensores con procesos judiciales que duran años en resolverse, y muchas veces terminan declarando la inocencia de las personas procesadas. Otro patrón está constituido por las amenazas con llamadas, campañas de difamación, vigilancia, ataques en las redes sociales. Estos ataques terminan también en el asesinato de los líderes y agresiones a toda la comunidad. En la mayoría de los casos permanecen en la impunidad.

En América Latina, varios países han creado mecanismos de protección para personas defensoras de derechos humanos y periodistas, en respuesta a los altos niveles de violencia que enfrentan. Entre los más conocidos están el Mecanismo de Protección en México (2012), la Unidad Nacional de Protección en Colombia (2011), y el Mecanismo Nacional de Honduras (2015), que ofrecen medidas como escoltas, chalecos antibalas, reubicación temporal y apoyo legal. Brasil cuenta con el Programa de Protección a Defensores de Derechos Humanos (2004, ampliado en 2018), mientras que en el Perú funciona el Mecanismo Intersectorial para la Protección de Defensores (2021), con un registro oficial de situaciones de riesgo. Otros países como Guatemala, Paraguay y Ecuador han implementado protocolos o planes de acción más limitados. En general, estos mecanismos representan avances normativos importantes, pero comparten debilidades estructurales: falta de recursos, débil articulación estatal y poca efectividad en prevenir ataques letales, lo que mantiene a los defensores en una situación de alto riesgo pese al reconocimiento formal de su rol.

### **De las garantías legales a la persistencia de la violencia**

En el Perú, la protección de las personas defensoras de derechos humanos avanzó con la entrada en vigor, en 2021, del Mecanismo intersectorial creado mediante el Decreto Supremo N.º 004-2021-JUS (MINJUSDH, 2021). Este Mecanismo Intersectorial articula ocho ministerios, los cuales deben garantizar la prevención, protección y acceso a la justicia a los defensores que se encuentren en situaciones de riesgo en razón de su labor de defensa de derechos humanos. Más adelante, este DS es modificado por el Decreto Supremo N.º 002-2022-JUS (MINJUSDH, 2022), mediante el cual se ampliaba el conjunto de entidades vinculadas al Mecanismo Intersectorial con la inclusión de la Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida), y se establecía los “Lineamientos de Actuación” para la aplicación de medidas de protección y urgentes de protección, con ajustes a los plazos y funciones pertinentes.

## **Normativa impulsada para la protección de personas defensoras de derechos humanos (MINJUSDH, 2025)**

<b>Entidad</b>	<b>Norma</b>	<b>Contenido principal</b>
Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables	Directiva N° 003-2023-MIMP	Prevención, atención, protección y reconocimiento de las mujeres defensoras de derechos humanos.
Ministerio del Ambiente	Resolución Ministerial N° 134-2021-MINAM	Aprueba el Protocolo Sectorial para la protección de las personas defensoras ambientales.
Ministerio de Cultura	Resolución Ministerial N° 000134-2022-DM/MC	Aprueba la Directiva N° 001-2022-VMI/MC para la prevención de riesgos a personas indígenas, originarias y afroperuanas defensoras de derechos colectivos.
Ministerio Público	Resolución N° 439-2022-MP-FN	Aprueba el protocolo de actuación fiscal para la prevención e investigación de delitos en agravio de personas defensoras de derechos humanos.

Este Mecanismo Intersectorial es uno de los pocos que existen en el mundo, creados para la protección de personas defensoras de derechos humanos. Antes del decreto supremo que creó el Mecanismo Intersectorial, el Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021 (MINJUSDH, 2018) incluyó, por primera vez, a las personas defensoras de derechos humanos como un grupo de especial protección. En ese documento se señaló, además de la implementación de medidas de protección, el valor de su trabajo en la promoción de la democracia, la defensa del ambiente y la protección de comunidades en situación de vulnerabilidad.

El Perú es actualmente el único país que cuenta con un mecanismo intersectorial de protección a personas defensoras de derechos humanos, lo que lo convierte en una experiencia especialmente valiosa. Involucra a nueve sectores del gobierno vinculados con áreas problemáticas donde se generan los riesgos (como el combate a las economías ilegales), por lo que no solo pretende atender agresiones puntuales, sino también abordar los riesgos estructurales. En la práctica, el Mecanismo funciona como un espacio de articulación en el terreno, a través de asambleas donde participan ministerios, gobiernos regionales, sociedad civil y organizaciones indígenas, en las que se acuerdan rutas de trabajo conjuntas. Poner a todos los actores en una misma mesa permite identificar los riesgos que enfrentan los defensores, escucharlos directamente y conocer sus preocupaciones, lo que además facilita una coordinación más rápida y efectiva en caso de emergencias. El hecho de contar con representantes en territorio (incluso en zonas remotas a las que la propia policía tiene dificultades de acceder y carece de logística y presupuesto suficiente para patrullajes) significa ganar tiempo valioso para atender situaciones de riesgo. Al mismo tiempo, la presencia de autoridades en las asambleas refuerza el compromiso político con la protección de los defensores y contribuye a consolidar el Mecanismo como una auténtica política de Estado.

El Mecanismo Intersectorial aprobó la creación de mesas regionales, de las cuales se han instalado ocho mesas hasta la fecha.<sup>2</sup> En estas mesas del Mecanismo Intersectorial<sup>3</sup> se busca reunir a nivel

---

2 Ucayali (2021) y Madre de Dios (2022) son las primeras, y luego se crearon las mesas de San Martín (2022), Loreto (2023), Amazonas (2023), Piura, Huánuco y Junín (2024).

3 El Mecanismo Intersectorial para la protección de las personas defensoras de derechos humanos, creado mediante el Decreto Supremo N.º 004-2021-JUS (22 de abril de 2021), tiene como objetivo garantizar la prevención, protección y acceso a la justicia de quienes ejercen esta labor, propiciando un entorno adecuado para la promoción y defensa de los derechos humanos. En cuanto a sus funciones, el MINJUSDH coordina y ejecuta las acciones previstas en el mecanismo dentro de su ámbito de competencia, mientras que las demás entidades involucradas lo hacen de manera articulada en el marco de sus propias competencias (artículos 1 a 3 del Decreto Supremo N.º 004-2021-JUS). Los nueve sectores que la integran: 1) Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, 2) Ministerio del Interior, 3) Ministerio del Ambiente, 4) Ministerio de Cultura, 5) Ministerio de la Mujer y Poblaciones Vulnerables, 6) Ministerio de Relaciones Exteriores, 7) Ministerio de Energía y Minas, 8) Ministerio de Desarrollo Agrario y Riego, 9) Comisión Nacional para el Desarrollo y Vida sin Drogas (Devida), incorporada posteriormente mediante el Decreto

regional y local a los nueve sectores; adicionalmente, suelen incluir a la Fiscalía especializada en derechos humanos y a la Defensoría del Pueblo, además de autoridades locales y sociedad civil. La Dirección General de Derechos Humanos ha promovido normas en los diferentes sectores para implementar protocolos de protección a las personas defensoras de derechos humanos. No obstante, siguen pendientes de elaboración los lineamientos para atender los casos de riesgo del Ministerio del Interior. Actualmente se recurre a la solicitud de garantías personales que son gestionadas por los prefectos.

Sin embargo, a pesar de todas estas normas aprobadas y la instalación de ocho mesas regionales del Mecanismo Intersectorial, no se han detenido las agresiones a los defensores de derechos humanos. Las mesas regionales han enfrentado diversas dificultades para desarrollar su trabajo. En primer lugar, no todas han logrado reunirse dos veces al año como se había previsto inicialmente. Asimismo, se esperaba que estas asambleas generaran compromisos concretos y viables, sujetos a seguimiento y con un impacto real en la protección de los defensores, pero en la práctica los acuerdos se han limitado, en muchos casos, a declaraciones generales sin efecto tangible. Para garantizar un verdadero seguimiento de lo acordado, sería necesario contar con gestores de terreno que acompañen la implementación y verifiquen avances; sin embargo, el MINJUSDH no ha asignado presupuesto suficiente para asegurar su presencia en todas las mesas. En consecuencia, si bien el diseño de las mesas es positivo y ofrece un marco de articulación valioso, el gran desafío pendiente es la implementación efectiva y coordinada de los acuerdos, que aún no logra materializarse en acciones sostenibles de protección para las personas defensoras.

Otro tipo de problemática que enfrentan las mesas es la desconfianza de las organizaciones indígenas y de defensores hacia la PNP. Estas organizaciones han sido testigos de cómo efectivos

---

Supremo N.º 002-2022-JUS. <https://www.gob.pe/50403-ministerio-de-justicia-y-derechos-humanos-mecanismo-intersectorial-para-la-proteccion-de-personas-defensoras-de-derechos-humanos>

policiales y otros agentes estatales se encuentran comprometidos con economías ilegales, lo que genera el temor de que el acompañamiento policial constituya en realidad un riesgo mayor. En varios casos, los propios defensores prefieren que la Policía no les haga seguimiento. Por otro lado, algunas autoridades y funcionarios público locales no conocen la norma de protección de personas defensoras de derechos humanos, lo que demora una atención de parte de ellos. Una dificultad adicional surge cuando se plantea el desplazamiento de la persona o familia en riesgo: si bien el Mecanismo brinda apoyo inicial para su subsistencia, este recurso suele ser precario y no cubre todas las necesidades. El alejamiento de su territorio implica perder redes familiares, comunitarias y la fuente de ingresos, por lo que la reubicación debe considerarse solo como una medida extrema. La falta de garantías plenas y de apoyos sostenibles explica por qué muchas personas defensoras no están dispuestas a dar ese paso.

Está en funcionamiento un registro de situaciones de riesgo de las personas defensoras de derechos humanos. Fue creado formalmente mediante el DS N.º 004-2021-JUS, como parte constitutiva del Mecanismo Intersectorial, bajo responsabilidad del MINJUSDH. Este instrumento tiene como finalidad acopiar, organizar y sistematizar información sobre amenazas, agresiones y riesgos, lo que sirve de base para la elaboración de estadísticas y mapas de riesgo a nivel nacional. Posteriormente, el DS N.º 002-2022-JUS precisó su funcionamiento y señaló que el registro se alimenta tanto de información directa del MINJUSDH como de insumos provenientes de otras entidades estatales, organismos internacionales, sociedad civil y los propios defensores, y que su gestión incluye fases de acopio, clasificación, análisis y seguimiento. En conjunto, ambos decretos consolidan al registro como una herramienta oficial para la toma de decisiones en materia de prevención y adopción de medidas de protección para personas defensoras (MINJUSDH, 2022). La decisión formal sobre la existencia de un riesgo recae en una resolución viceministerial emitida por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos. Este acto administrativo constituye, en la práctica, la certificación oficial de la situación de

riesgo, pues habilita la activación de medidas de protección ordinarias o urgentes, que deben implementarse en un plazo máximo de cinco días calendario. De esta forma, el procedimiento combina la recopilación y análisis de información con un acto formal de reconocimiento estatal, indispensable para garantizar la atención y seguimiento de los casos (MINJUSDH, 2021; 2022). El Mecanismo Intersectorial distingue entre medidas de protección ordinarias (seguimiento y coordinación preventiva) y medidas urgentes (evacuación y protección policial), cuya ejecución corresponde al MINJUSDH, el MININTER, la PNP y el MIMP. Se debe señalar que, hasta la fecha, no se cuenta con información pública sobre el número de atenciones directas realizadas por el MINJUSDH a defensores a través del Mecanismo Intersectorial, lo que se difunde son únicamente cifras del Registro de Situaciones de Riesgo.

De acuerdo con este registro, entre junio de 2019 y julio de 2025, el MINJUSDH registró 517 situaciones de riesgo que afectaron a 742 defensores y 61 familiares en 21 departamentos. Los principales riesgos fueron amenazas (53 %) y agresiones (20 %), sobre todo contra quienes defienden el ambiente y los derechos indígenas (85 %). En el 70 % de los casos, las amenazas provinieron de actividades ilegales, principalmente tala ilegal (23 %) y el tráfico de drogas (16 %). Las regiones más afectadas fueron Ucayali, Lima, Loreto, San Martín y Madre de Dios.<sup>4</sup> Tanto los defensores ambientales como los defensores de los derechos indígenas presentan mayor riesgo. Constituye, definitivamente, el nuevo patrón de agresiones, pues aquellas que provienen de actividades ilegales ponen a prueba el sistema de

---

4 Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (2025). "Sistema de "Registro sobre situaciones de riesgo de las personas defensoras de derechos humanos." "Entre junio de 2019 y julio de 2025, el MINJUSDH registró 517 situaciones de riesgo que involucraron a 742 personas defensoras de derechos humanos y 61 familiares, en 21 departamentos del país. Los principales riesgos identificados fueron las amenazas a la seguridad personal y/o familiar (53%) y las agresiones (20%), afectando sobre todo a quienes defienden el ambiente y los derechos de los pueblos indígenas (85%). Asimismo, se determinó que en el 70% de los casos el origen de las amenazas provino de actividades ilegales, siendo las más recurrentes la tala ilegal (23%) y el tráfico ilícito de drogas (16%). En cuanto a la distribución territorial, las regiones con mayor número de situaciones de riesgo fueron Ucayali (19%), Lima (15%), Loreto (11%), San Martín (11%), Madre de Dios (9%), Piura (7%), Huánuco (5%), Amazonas (5%) y Junín (4%)". <https://www.gob.pe/50403-ministerio-de-justicia-y-derechos-humanos-mecanismo-intersectorial-para-la-proteccion-de-personas-defensoras-de-derechos-humanos>

seguridad del Estado. Esta protección recae en la policía principalmente y, como tal, es la única institución que hasta la fecha no establece un protocolo de protección específico para los defensores. El Mecanismo Intersectorial ha suplido esta dificultad acudiendo a las prefecturas a fin de que la Policía pueda proporcionar garantías personales a los defensores de derechos humanos en riesgo.

Entre 2019 y 2024 se observa una tendencia clara de violencia sostenida contra los defensores de derechos humanos en el Perú. Aunque existe un marco normativo avanzado de protección, en la práctica predominan los asesinatos de líderes comunales e indígenas, especialmente en las regiones amazónicas de Ucayali, Huánuco, Junín, San Martín y Loreto, donde confluyen economías ilegales como el narcotráfico, la tala y el tráfico de tierras. Los ataques suelen realizarse con armas de fuego en emboscadas o ejecuciones directas, las cuales llegan a incluir, en algunos casos, secuestro y tortura. En zonas urbanas, como Lima, prevalecen las amenazas, hostigamientos y campañas de difamación impulsadas por grupos extremistas. Los principales responsables son las redes de narcotraficantes, taladores ilegales, traficantes de tierras y organizaciones criminales; frente a lo cual, el Estado no ha logrado garantizar una protección real ni asegurar justicia efectiva. Esta situación revela una profunda brecha entre las garantías legales existentes y la realidad cotidiana de vulnerabilidad e impunidad que enfrentan las personas defensoras.

Tomando como base la información publicada en diversos reportes de medios de comunicación y organizaciones de derechos humanos,<sup>5</sup> entre 2019 y 2024 se han registrado múltiples agresiones contra defensores de derechos humanos en el Perú. Estas afectaron principalmente a líderes indígenas, comunales y representantes de organizaciones sociales, quienes han sido víctimas de asesinatos, amenazas y hostigamiento en un contexto de limitada protección

---

5 La información presentada proviene de medios de comunicación (Wayka.pe, Servindi, Radio Cutivalú, Infobae, Resumen Latinoamericano) y de organizaciones nacionales e internacionales (Defensoría del Pueblo, CNDDHH, Aidesep, ORAU, Aproveh, OMCT/Observatorio FIDH)

estatal. En abril de 2019 fue asesinado Cristian Javá Ríos, joven kukama de Loreto, a manos de invasores de tierras; en el mismo año, entre julio y septiembre, Daniel Sambache y otros dirigentes comunales en Huánuco sobrevivieron a un atentado armado perpetrado por traficantes de tierras y narcotraficantes. Durante 2020 la violencia se intensificó: en abril fue asesinado Arbildo Meléndez, líder kakataibo de Huánuco; Benjamín Ríos Urimishi, joven asháninka, fue emboscado en Ucayali y hallado muerto algunos días después. En mayo de 2020, Gonzalo Pío Flores, líder asháninka de Junín, fue víctima de disparos atribuidos a madereros ilegales. Ese mismo año Santiago Vega Chota también fue asesinado entre la frontera de Ucayali y Huánuco, en un contexto de cultivos ilegales de coca. Una situación similar ocurrió a los jóvenes kakataibo Yenes Ríos Bonsano y Herasmo García Grau en la misma frontera, el segundo tras ser secuestrado y torturado. Hacia fin de año, Lucio Pascual Yumanga, apu asháninka de Pasco, fue igualmente acribillado, y junto a él desaparecieron otros comuneros, en un escenario de crimen organizado ligado a la tala y el narcotráfico. En 2022, Ulises Rumiche Quintimari, profesor y líder nomatsiguenga de Junín, fue asesinado por sicarios, mientras que en Lima, la abogada Gloria Cano, directora de Aprodeh, sufrió hostigamiento, amenazas y difamaciones por parte de grupos ultraderechistas como La Resistencia. Durante 2023 la violencia continuó: en Piura fue asesinado a balazos Cristino Melchor Flores, presidente de rondas campesinas que denunciaba a traficantes de tierras; en abril, Santiago Contoricón, líder asháninka de Junín, fue acribillado por sicarios; en noviembre, Quinto Inuma, apu kichwa de San Martín, fue emboscado y asesinado tras denunciar a taladores ilegales; y en diciembre, Benjamín Flores Ríos, dirigente kakataibo de Ucayali, fue asesinado en su vivienda por cocaleros locales. Finalmente, en julio de 2024, Mariano Isacama Feliciano, otro líder kakataibo de Ucayali, fue hallado muerto en un río tras haber sido reportado como desaparecido, en un contexto de amenazas vinculadas al narcotráfico. La secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, Jennie Dador, fue blanco de agresiones en las redes sociales. Además, el Oversight Board de Meta revocó la decisión inicial de la plataforma de

no atender las denuncias presentadas, y ordenó eliminar una imagen generada con IA que constituía una amenaza contra la defensora. Asimismo, se sancionó al usuario responsable y recomendó fortalecer los mecanismos de detección de acoso digital (Oversight Board, 2024). Estos hechos evidencian un patrón sistemático de violencia letal contra defensores, a pesar de la existencia de normas e instrumentos de protección estatales. La Defensoría del Pueblo continúa publicando mensualmente sus reportes sobre conflictos sociales en el país. El reporte anterior, correspondiente a junio de 2025 (N.º 256), registró 62 alertas defensoriales (64,5 % anuncios de protestas, 30,6 % situaciones con potencial de conflicto y 4,8 % pronunciamientos), identificó 147 conflictos activos, principalmente socioambientales (54,4 %), y clasificó los niveles de riesgo en alto (35,5 %), intermedio (35,5 %) y bajo (29 %), reflejando la magnitud y persistencia de la conflictividad en el Perú (Defensoría del Pueblo, 2025).

Organizaciones internacionales han alcanzado al Estado peruano varias preocupaciones sobre la situación de las personas defensoras en el país. Por ejemplo, el Comité de Derechos Humanos de la ONU expresó, en sus observaciones finales (ONU, 2023), respecto de la situación de personas defensoras de derechos humanos en Perú. En su examen al sexto informe periódico presentado por el Perú, el Comité de Derechos Humanos expresó su preocupación por los numerosos casos de hostigamientos, amenazas y criminalización hacia personas defensoras de derechos humanos, en especial de aquellas vinculadas con comunidades indígenas, medio ambiente y otros derechos colectivos. Además, instó al Estado peruano a fortalecer los mecanismos de protección institucional, garantizando una investigación diligente, acceso a la justicia y medidas de prevención adecuadas frente a estas agresiones. Asimismo, solicitó fortalecer el Mecanismo Intersectorial de Protección y asegurar investigaciones efectivas y sanción a los responsables (Comité de Derechos Humanos, 2023, párr. 34-35). Se observó preocupación por el uso desproporcionado de la fuerza durante manifestaciones, lo cual ha ocasionado muertes y personas heridas. El Comité recomendó garantizar protocolos de actuación policial

acordes al Pacto, investigar los abusos y sancionar a los responsables (párr. 21-22). Sin embargo, hasta el día de hoy el Ministerio de Interior no ha cumplido con la elaboración de un protocolo específico de protección de las personas defensoras de derechos humanos. El Comité destacó limitaciones en la consulta previa y en la protección de los derechos territoriales de los pueblos indígenas y afroperuanos. Recomendó garantizar procesos efectivos, inclusivos y culturalmente adecuados de consulta y consentimiento (párr. 39-40). Se reconocieron avances normativos, pero el Comité señaló persistencia de la violencia de género y deficiencias en el acceso a justicia para mujeres víctimas. Pidió fortalecer las instituciones de protección, asegurar medidas de prevención y combatir la impunidad (párr. 13-14). El Comité expresó preocupación por amenazas, hostigamiento y violencia contra periodistas y comunicadores sociales, y llamó al Estado a garantizar un entorno seguro, libre de represalias y censura (párr. 36-37).

Igualmente, desde 2018, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) ha mantenido su preocupación debido a la situación de las personas defensoras de derechos humanos en el Perú, por lo que ha emitido comunicados y medidas cautelares que evidencian la persistencia de riesgos graves. En sus informes, la CIDH ha denunciado el aumento de amenazas, hostigamientos y asesinatos, particularmente contra líderes indígenas y ambientales vinculados a la defensa de territorios frente a actividades extractivas e ilegales. Asimismo, ha instado al Estado peruano a implementar medidas urgentes de protección, garantizar la investigación efectiva de los ataques y fortalecer mecanismos institucionales de prevención. Estos pronunciamientos, recogidos en informes anuales y comunicados desde 2018, reflejan la preocupación sostenida del sistema interamericano por la vulnerabilidad estructural que enfrentan los defensores en el país (CIDH, 2018, 2019, 2020-2023).

El informe de Amnistía Internacional (2024a) sobre el Perú resalta la situación de grave riesgo que enfrentan las personas defensoras de derechos humanos, en especial aquellas vinculadas a la defensa

del medio ambiente y los pueblos indígenas. Señala que continúan siendo víctimas de amenazas, hostigamiento y ataques, muchos de ellos perpetrados en contextos de actividades extractivas, tala ilegal y narcotráfico, en los que el Estado no ha adoptado medidas eficaces de protección ni ha asegurado investigaciones rápidas y efectivas. Amnistía Internacional subraya la falta de una ley integral de protección y enfatiza que, a pesar de la existencia de un Mecanismo Intersectorial (DS 004-2021-JUS), este no ha logrado garantizar respuestas adecuadas ni coordinadas. El informe exige al Estado peruano reforzar sus mecanismos institucionales, aprobar una norma con rango de ley que universalice la protección y asegurar que los responsables de las agresiones enfrenten justicia (Amnistía Internacional, 2024b).

Al respecto, IDL y Proética (2022) ofrecen una evaluación crítica de la puesta en marcha de este instrumento estatal en el Perú entre 2020 y 2022. El estudio evidencia que, aunque el marco normativo es innovador y reconoce a las personas defensoras como sujetos de especial protección, la implementación ha sido deficitaria: persisten graves brechas entre los registros oficiales y los reportes de la sociedad civil –el Estado contabilizó 11 defensores asesinados o desaparecidos frente a 21 casos confirmados por organizaciones–, en las que predominan víctimas indígenas. Asimismo, se constata la ausencia de protocolos claros de actuación, recursos insuficientes y una débil articulación con autoridades regionales, lo que ha limitado la capacidad de prevención y respuesta. En síntesis, el Mecanismo, lejos de garantizar una protección efectiva, se mantiene como un instrumento frágil y reactivo frente a la violencia sistemática que enfrentan defensores y comunidades en contextos de economías ilegales.

Por último, la Ley N.º 32301 (2025), que modifica la Ley de la Agencia Peruana de Cooperación Internacional (APCI), prohíbe que las organizaciones de la sociedad civil que reciben financiamiento externo puedan asesorar, asistir o financiar acciones judiciales contra el Estado. Esta restricción constituye un freno directo a la labor de las

personas defensoras de derechos humanos, ya que limita su capacidad de representación legal y de exigencia de justicia. Además, la norma es contraria a la Declaración de las Naciones Unidas sobre Defensores de Derechos Humanos (1998) y a la Resolución de la OEA sobre Defensores de Derechos Humanos (1999), que reconocen como derecho y deber de toda persona promover y proteger los derechos humanos, incluso frente al propio Estado. Asimismo, contradice el Decreto Supremo N.º 004-2021-JUS, mediante el cual el MINJUSDH creó el Mecanismo Intersectorial para la Protección de Personas Defensoras de Derechos Humanos, que reconoce expresamente el valor de la labor de los defensores y la obligación del Estado de garantizar un entorno seguro para su actuación. En este sentido, la Ley APCI no solo restringe la libertad de asociación, sino que también erosiona los compromisos internacionales y nacionales en materia de protección de defensores.

## **Conclusiones**

### ***Brecha entre normas y realidad***

Pese a que varios países de América Latina han creado mecanismos de protección para personas defensoras de derechos humanos, estos resultan insuficientes: aunque existen programas en México, Colombia, Honduras, Brasil, Perú y otros países, persisten las agresiones letales, la impunidad y la falta de recursos. En el Perú, a pesar de contar con un marco normativo avanzado, entre 2019 y 2024 las agresiones contra defensores se mantuvieron constantes, concentradas en líderes indígenas y comunales de la Amazonía y vinculadas a economías ilegales, con una mayoría de asesinatos aún en la impunidad.

### ***Alcances y limitaciones del Mecanismo Intersectorial***

El Mecanismo Intersectorial representa un esfuerzo valioso al articular al Estado, la sociedad civil y los pueblos indígenas, atendiendo

no solo agresiones inmediatas, sino también riesgos estructurales. Su visión de prevención, orientada a identificar las causas de los conflictos, constituye un avance frente a la atención reactiva caso por caso. Sin embargo, en la práctica, las mesas regionales no han logrado reunirse con la frecuencia prevista ni concretar compromisos verificables; la ausencia de gestores de terreno y de presupuesto limita el seguimiento y la implementación coordinada de acuerdos. Así, aunque el diseño institucional es positivo, la efectividad de sus medidas sigue siendo débil y reactiva, sin revertir la situación de vulnerabilidad de los defensores, especialmente indígenas, evidenciando la precariedad del Estado.

### ***Retos en la implementación y confianza de actores***

Existen problemas adicionales: muchas organizaciones indígenas y de defensores desconfían de la Policía, al considerarla vinculada a economías ilegales, lo que transforma la protección en un riesgo mayor. Asimismo, el desplazamiento de personas o familias en riesgo, si bien contemplado por el Mecanismo con apoyos iniciales, constituye una medida extrema que implica pérdidas comunitarias, familiares y económicas, y cuyo soporte estatal resulta insuficiente.

### ***Impunidad y necesidad de justicia***

La impunidad otorga una “carta blanca” a los agresores. La garantía de no repetición más eficaz es la justicia, lo que exige investigar no solo a los autores materiales de los ataques, sino también a quienes financian y se benefician de estas economías ilegales. En este sentido, instituciones como la Unidad de Inteligencia Financiera (UIF) y entidades de control deben actuar como sujetos obligados para identificar redes detrás de las agresiones, incluyendo a empresas ilegales y actores económicos.

## ***Rol de la sociedad civil y solidaridad social***

Frente a un contexto de amenazas crecientes y campañas de desprestigio contra las ONG y defensores, la sociedad civil debe mantener el monitoreo permanente, visibilizar casos de riesgo, denunciar ataques y generar presión pública. La capacitación en autoprotección y seguridad digital resulta indispensable. Asimismo, la articulación de alianzas amplias, la movilización ciudadana, las campañas de sensibilización y la solidaridad internacional son claves para contrarrestar la estigmatización y ampliar la protección.

## ***Reconocimiento a los defensores***

Finalmente, este informe rinde homenaje a las y los defensores de derechos humanos que, con valentía, alzan su voz y actúan en defensa de las personas y del planeta. Su labor, basada en valores éticos de dignidad, igualdad y justicia, es más necesaria que nunca en un contexto de amenazas y retrocesos. Reconocer su aporte y garantizar un entorno seguro y libre de represalias es un compromiso esencial para la democracia y los derechos humanos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amnistía Internacional. (2024a). *La situación de los derechos humanos en el mundo*. <https://www.amnesty.org/es/documents/pol10/7200/2024/es/>
- Amnistía Internacional. (2024b). *Informe 2023/24: La situación de los derechos humanos en el mundo. Perú*. <https://www.amnesty.org/es/location/americas/south-america/peru/>
- Business & Human Rights Resource Centre (2024). *Defending rights and realising just economies: Human rights defenders and business, 2015-2024*. <https://www.business-humanrights.org/en/from-us/briefings/human-rights-defenders-and-business-10-year-analysis/>
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2020-2023). *Comunicados de Prensa sobre Perú*. OEA.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2019). *Informe Anual 2019, Capítulo V*. OEA.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2018). *Resolución 1/2018: Defensores y defensoras de derechos humanos en el contexto de las protestas sociales*. OEA.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (1999). *Defensores de los Derechos Humanos en las Américas. Apoyo a las tareas que desarrollan las personas, grupos y organizaciones de la sociedad civil para la promoción y protección de los derechos humanos en las Américas*. <https://www.oas.org/es/cidh/defensores/docs/pdf/agres1671.pdf>

Consejo de Europa (2025). *Situation of human rights defenders and whistleblowers in Europe*. <https://rm.coe.int/as-jur-inf-2025-03-situation-of-human-rights-defenders-and-whistleblow/1680b3f719>

Defensoría del Pueblo. (2025, 14 de agosto). Reporte de conflictos sociales N.º 257, julio 2025. <https://www.defensoria.gob.pe/documentos/reporte-de-conflictos-sociales-n-o-257-julio-2025>

Front Line Defenders (FLD). (2024). *Global Analysis 2023*. Dublin: Front Line Defenders. <https://www.frontlinedefenders.org>

Georgi, F. R. (2023). Who is a Human Rights Defender? An Appraisal of Labour Practices in the Human Rights Economy. *Journal of Human Rights Practice*, 15(3), 773-790. <https://doi.org/10.1093/jhuman/huad033>

Human Rights Watch (2024). *World Report 2024: Events of 2023*. <https://www.hrw.org/world-report/2024>

Instituto de Estudios para el Desarrollo y la Paz (Indepaz). (2024). *Líderes sociales, defensores de DD. HH. y firmantes de acuerdo asesinados en 2024*. <https://indepaz.org.co/lideres-sociales-defensores-de-dd-hh-y-firmantes-de-acuerdo-asesinados-en-2024/>

Instituto de Defensa Legal (IDL) & Proética (2022). *Mecanismo en emergencia. Balance del primer año de funcionamiento del Mecanismo intersectorial de protección a personas defensoras de derechos humanos*. Instituto de Defensa Legal / Proética. <https://www.focus-obs.org/es/documents/peru-proetica-and-the-legal-defense-institute-present-an-assessment-of-the-functioning-of-the-protection-mechanism-for-indigenous-human-rights-defenders-article-just-in-spanish/>

Ley N.º 32301, que modifica la Ley de creación de la Agencia Peruana de Cooperación Internacional (2025, 15 de abril). Diario Oficial El Peruano.

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH) (2025). Dirección General de Derechos Humanos. Normas promovidas por el Mecanismo Intersectorial. <https://www.gob.pe/50403-ministerio-de-justicia-y-derechos-humanos-mecanismo-intersectorial-para-la-proteccion-de-personas-defensoras-de-derechos-humanos>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH). (2022). Decreto Supremo N.º 002-2022-JUS, que modifica el Decreto Supremo N.º 004-2021-JUS, que aprueba el mecanismo intersectorial para la protección de personas defensoras de derechos humanos. <https://busquedas.elperuano.pe/dispositivo/NL/2058369-1>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH). (2021). Decreto Supremo que crea el Mecanismo Intersectorial para la protección de las personas defensoras de derechos humanos. <https://busquedas.elperuano.pe/dispositivo/NL/1946184-4>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH). (2018). Plan Nacional de Derechos Humanos 2018-2021. <https://observatorioderechoshumanos.minjus.gob.pe/plan-nacional-de-derechos-humanos/>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2025a). *La aprobación de las modificaciones a la Ley de la APCI afecta de forma grave la libertad de asociación en el Perú: una experta de la ONU*. <https://www.ohchr.org/es/press-releases/2025/04/approval-amendments-apci-law-seriously-affects-freedom-association-peru-un>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2025b). Declaración sobre el derecho y el deber de los individuos, los grupos y las instituciones de promover y proteger los derechos humanos y las libertades fundamentales universalmente reconocidos [1998]. <https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/declaration-right-and-responsibility-individuals-groups-and>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2023, 28 de marzo). CCPR/C/PER/CO/6: Observaciones finales sobre el sexto informe periódico del Perú – Comité de Derechos Humanos. <https://www.ohchr.org/es/documents/concluding-observations/ccprcperco6-concluding-observations-sixth-periodic-report-peru>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2019). Reconocimiento de la contribución de los defensores de los derechos humanos ambientales Resolución del Consejo de Derechos Humanos de la ONU. <https://docs.un.org/es/A/HRC/RES/40/11>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2018). 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. <https://treaties.un.org/doc/Treaties/2018/03/20180312%2003-04%20PM/CTC-XXVII-18.pdf>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2013). Protección de los defensores de los derechos humanos. Resolución aprobada por el Consejo de Derechos Humanos. <https://docs.un.org/es/A/HRC/RES/22/6>

Oversight Board (2024, 14 de marzo). Meta Oversight Board decision on case of harassment against Jennie Dador. Meta Platforms. <https://oversightboard.com/decision/>

Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN). (2024). *Apuntes sobre el derecho a defender derechos humanos*. <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/Publicaciones/archivos/2024-12/DERECHO-DEFENDER.pdf>

Suprema Corte de Justicia de la Nación. (2024). *Apuntes para la defensa de los derechos humanos: El derecho a defender derechos*. Unidad General de Conocimiento Científico y Derechos Humanos. <https://www.scjn.gob.mx/derechos-humanos/sites/default/files/Publicaciones/archivos/2024-12/DERECHO-DEFENDER.pdf>

# El triunfo de los poderes indirectos

## *The triumph of indirect powers*

Rafael Campos García Calderón  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Perú.  
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4967-9192>  
Contacto: [rcamposg@unmsm.edu.pe](mailto:rcamposg@unmsm.edu.pe)

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es describir el proceso histórico por el cual los llamados “poderes indirectos” han logrado someter al poder soberano del Estado mediante el uso de la biopolítica. En tal sentido, se intentará esclarecer la naturaleza de tales poderes, tomando como hilo conductor su relación respecto de tres instituciones fundamentales del mundo moderno: el Estado, el mercado y el gobierno. Desde su aparición a mediados del siglo XVII hasta su instauración como “forma de gobierno” en el siglo XX, la biopolítica ha sido el principal instrumento utilizado por el capitalismo para neutralizar la soberanía estatal. De hecho, a inicios del siglo XX, el punto de inflexión de este proceso fue el ascenso de los totalitarismos, especialmente del movimiento nacional socialista alemán, que llevó hasta sus últimas consecuencias la instrumentalización biopolítica del Estado. Por ello, la hipótesis del presente artículo es la siguiente: debido a la neutralización progresiva de la soberanía estatal, generada por la colonización paulatina del Estado por parte de los poderes indirectos, se desarrolló una nueva forma de organizar el poder consistente en el control de la vida. A pesar de que esta modalidad de control social no era nueva, solo llegó a expandirse realmente con el desarrollo desmesurado del mercado. A

partir de la lectura de la obra de Carl Schmitt, se intentará dar cuenta del proceso de debilitamiento de la soberanía estatal llevado a cabo por los diferentes poderes indirectos; en segundo lugar, se recurrirá a la obra de Michel Foucault para explicar cómo el mercado y la biopolítica gubernamental se instalaron en el seno del propio poder estatal y prepararon el triunfo del neoliberalismo a escala planetaria. Finalmente, gracias a la obra de Giorgio Agamben, se estudiarán los alcances del fenómeno de la biopolítica en el mundo actual.

**Palabras clave:** Soberanía; Biopolítica; Mercado; Gobierno; Poderes indirectos.

## **ABSTRACT**

The goal of this article is the historical-conceptual description of the process by which the so-called “indirect powers” have managed to subjugate the sovereign power of the State through the use of biopolitics. In this regard, we will attempt to clarify the nature of such powers, taking as a guiding thread their relationship with three fundamental institutions of the modern world: the State, the market, and government. From its emergence in the mid-17th century until its establishment as a “form of government” in the 20th century, biopolitics has been the principal instrument used by capitalism to neutralize state sovereignty. The turning point in this process was the rise, at the beginning of the 20th century, of totalitarianism, especially the German National Socialist movement, which took the biopolitical instrumentalization of the State to its ultimate consequences. According to our hypothesis, due to the progressive neutralization of state sovereignty, generated by the gradual colonization of the State by indirect powers, a new form of organizing power developed, consisting of the control of life. Although this form of social control was not new, it only truly expanded with the disproportionate development of the market. By reading the work of Carl Schmitt, we will attempt to explain the process of weakening state sovereignty carried out by the various

indirect powers; second, we will turn to the work of Michel Foucault to explain how the market and governmental biopolitics established themselves within state power itself, thus paving the way for the triumph of neoliberalism on a global scale; finally, thanks to the work of Giorgio Agamben, we will study the scope of the phenomenon of biopolitics in today's world.

**Keywords:** Sovereignty; Biopolitics; Market; Government; Indirect powers.

## Introducción

El tema central de este artículo es la descripción histórico-conceptual del proceso mediante el cual los llamados “poderes indirectos” han logrado someter al poder soberano del Estado mediante el uso de la biopolítica. Así, a partir de la lectura de la obra de Carl Schmitt, se intentará dar cuenta del proceso de debilitamiento de la soberanía estatal llevado a cabo por los diferentes poderes indirectos. En segundo lugar, se recurrirá a la obra de Michel Foucault para explicar cómo el mercado y la biopolítica gubernamental se instalaron en el seno del propio poder estatal a fin de preparar el triunfo del totalitarismo y, luego, del neoliberalismo a escala planetaria. Finalmente, gracias a la obra de Giorgio Agamben, se estudiarán los orígenes teológicos y los alcances del fenómeno de la biopolítica.

## Estado y poderes indirectos

Como se sabe, la doctrina de la soberanía surgió a comienzos de la modernidad con la obra de Jean Bodin. La noción de *soberanía*, planteada por primera vez por este autor, fue concebida como un *poder absoluto* enraizado en la figura del monarca, único representante de la voluntad divina, a partir del cual se derivaba la organización total del cuerpo político. El gran jurista angevino definió esta nueva

categoría política en los siguientes términos: “la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república” (Bodin, 1985, p. 49).<sup>1</sup>

Según la definición de Bodin, la soberanía está concebida como una *sustancia* en el seno del cuerpo social, cuya presencia permanente hace posible la actualización de la unidad política. Bodin nos indica que solo el derecho puede darle legitimidad al poder de una república. Si bien este ya está presente en la actividad de todo el cuerpo social, solo adquiere definición política cuando el derecho interviene en su constitución. De esta manera, se introduce en el cuerpo político la diferencia entre Estado y gobierno, es decir, entre *representación* y *administración* (Bodin, 1985, p. 94). El soberano posee el poder absoluto, pues representa a Dios y a la comunidad, pero los magistrados tienen en sus manos el poder sometido a las leyes y al propio soberano (Bodin, 1985, p. 142).

Con esta nueva doctrina, se consolidaría el absolutismo monárquico francés, que, desde la época de Carlomagno, había tendido a concentrar el poder en las manos del monarca. A fines de la Edad Media, luego de que, en el año 1075, el Papado, de la mano de Gregorio VII y su “revolución papal” (Berman, 1996, pp. 111-112), iniciara su enfrentamiento final contra el Imperio, Felipe IV “el Hermoso” hizo lo propio contra el papa Bonifacio VIII al reclamar para sí todos los poderes de las jurisdicciones religiosas existentes en el seno de su territorio (Jellinek, 2000, pp. 408-409).

De esta manera, la teoría de la soberanía, introducida por Bodin, triunfaba sobre la vieja doctrina de la *plenitudo potestatis*, creada por Gregorio VII y fortalecía el surgimiento del Estado (Scattola, 2008, pp. 60-61). Sin embargo, durante el siglo XVI, con la Contrarreforma nace una nueva formulación de esta doctrina, ofrecida por el cardenal Bellarmino, a través de la famosa teoría de la “potestad indirecta”

---

1 Bodin da una segunda definición de la soberanía en latín: *maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*, cuyo significado literal es: “la soberanía (majestad) es sumo poder, desligado de leyes, sobre los ciudadanos y los súbditos”.

(Scattola, 2008, p. 93). Precisamente, esta teoría será el origen del concepto de “poderes indirectos”, utilizado posteriormente por Carl Schmitt para describir a todas las organizaciones sociales que aspiran a controlar el Estado moderno, desde partidos políticos hasta *lobbies* y crimen organizado, pasando por sindicatos e iglesias (Schmitt, 2002).

Paralelamente al surgimiento del Estado, se desarrolló una nueva esfera de actividad humana que ocupó un lugar intermedio entre los ámbitos privado y público. En efecto, durante la Edad Media, gracias al cristianismo, se introdujo un nuevo ámbito que, en el mundo antiguo, nunca había existido, y al que Hannah Arendt identificó con lo que después recibiría el nombre de “sociedad”. Este nuevo ámbito combinaba aspectos de las esferas privada y pública, ya que, por un lado, estaba constituido por aquellas actividades que, en la Antigüedad, eran propias de la *labor*, es decir, de la administración del hogar, como la adquisición y producción de bienes o la alimentación, y, por otro lado, formaba parte del aparato de producción económica de la nueva estructura social (Arendt, 2009, pp. 48-39).

El espacio público se transformó así, con el predominio de la labor, en un *mercado* compuesto, ya no de personas que intercambian sus productos, sino de dueños de artículos de primera necesidad y valores de cambio. De esta manera, los propios seres laborantes se transformaron en vendedores de su propia fuerza de trabajo y, en consecuencia, ellos mismos se constituyeron como mercancías. Así, la realidad humana se transformó en un “mercado laborante” en el que los seres humanos eran tales solo en la medida en que cumplían la función específica de mercancía (Arendt, 2009, p. 180).

De esta manera, tanto la antigua familia como la antigua ciudad fueron absorbidas por el grupo social. A partir de ahora, la *vita activa* de la política será reemplazada por la “conducta social”, de manera que la vida en sociedad reprodujo la antigua estructura organizativa de la familia dominada por el padre, ahora proyectada en la figura del monarca y, luego, en la del Estado. Esta nueva forma de vida tuvo sus

hitos en la sociedad absolutista del siglo XVIII, en la sociedad clasista del siglo XIX, y en la sociedad de masas del siglo XX. En esta última, la esfera de lo social, tras varios siglos de desarrollo, alcanzó el punto máximo desde el que se pudo controlar a todos los miembros de la sociedad (Arendt, 2009, pp. 51-52).

Es a partir de la oposición entre el poder económico del mercado y el poder político de la soberanía que Carl Schmitt reinterpreta el problema de la *soberanía*. Partiendo de Bodin, Schmitt hace un giro decisivo, pues lo importante *no es* el poder en sí mismo, sino su *efectividad* sobre las circunstancias, puesto que un poder que no sea efectivo no implica realmente soberanía y carece, al mismo tiempo, de legitimidad. Esta efectividad solo se hace patente a través de un dispositivo que Schmitt identifica con el concepto de *decisión*. Así, en el primer capítulo de su *Teología Política* (1922), Schmitt (2009) enuncia una frase ahora famosa: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (p. 13).

Schmitt comprobó que la soberanía solo podía actualizarse en las situaciones de *excepción*, ya que el mundo de la técnica y la economía habían reemplazado al *ethos* jurídico del Estado. Según Schmitt, el orden jurídico está constituido de dos elementos fundamentales: la *norma* y la *decisión*. En situaciones comunes, la norma se aplica mediante la subsunción de la decisión del magistrado en ella; sin embargo, en situaciones excepcionales, se subsume en la decisión, de manera que todo el orden jurídico queda en manos de la autoridad (Schmitt, 2009, p. 32).

En el caso específico del orden constitucional, si la situación es excepcional, el soberano tiene el deber de eliminar esta situación; sin embargo, solo puede hacerlo mediante la suspensión total del orden normativo, puesto que las normas se han vuelto inútiles en una situación de necesidad. Solo queda la decisión del soberano de que, por lo demás, sigue teniendo valor jurídico, ya que su ejercicio no es el resultado de un capricho particular suyo (Schmitt, 2009, p. 17).

De esta manera, según Schmitt, el poder absoluto del Estado solo podía ser ejercido *realmente* en los momentos de grandes crisis políticas, las que requerían para su resolución del establecimiento de un régimen de excepción cristalizado en una *dictadura* (Portinaro, 2022, pp. 37-38).

Schmitt había llegado a esta conclusión gracias a sus estudios teológico-políticos acerca del desarrollo de la soberanía a lo largo de la modernidad. Así, la soberanía había experimentado un progresivo debilitamiento desde el momento en que los “poderes indirectos” de la sociedad iniciaron el proceso de colonización y consiguiente neutralización política del poder estatal (Schmitt, 2002, p. 75).

Este proceso de neutralización política tuvo cuatro grandes etapas, en cada una de las cuales la soberanía estuvo en manos de distintos titulares según las diferentes formas de gobierno. Así, durante el absolutismo, la soberanía recayó en las manos del monarca y tuvo su fundamento teológico en el teísmo; luego, con el advenimiento del constitucionalismo, la soberanía se dividió entre el monarca constitucional y el parlamento, y tuvo su fundamento teológico en el deísmo; después, con la llegada del periodo republicano, la soberanía fue ejercida por la asamblea popular y tuvo su fundamento teológico en el panteísmo; finalmente, con la llegada de los socialismos en el siglo XIX, la soberanía fue concebida de manera negativa por el anarquismo y fundamentada antiteológicamente en el ateísmo (Schmitt, 2009, pp. 45-47).<sup>2</sup>

A su vez, el proceso histórico por el cual cada una de estas formas de gobierno se sucedieron unas a otras fue el resultado del predominio de una concepción del mundo, correspondiente a cada esfera de la sociedad, sobre las otras. De esta manera, durante el absolutismo, el proceso de la civilización se desarrolló entre los límites de la teología y el Derecho; durante la monarquía constitucional, entre el Derecho

---

<sup>2</sup> Cf. *Teología política* (Schmitt, 2009, pp. 45-47).

y la moral; durante la república, entre la moral y la economía; y, finalmente, durante la era del socialismo, entre la economía y la técnica (Bissiato, 2022, pp. 227-228).

En efecto, durante la época en la que la dimensión *teológica* constituyó el centro de la civilización, las diferencias religiosas entre los nacientes Estados se constituyeron en el centro de la realidad política. Cuando se consolidó, a través de la dimensión *jurídica*, la realidad del Estado fue la lucha por el Derecho la que sobrevino como disputa de carácter político. En el momento en que se impuso el punto de vista *moral*, la virtud y la educación aparecieron como referentes de esta lucha. Finalmente, en el contexto del triunfo de la *economía*, la disputa se trasladó al ámbito de la producción y distribución de bienes en el conflicto entre capital y trabajo (Schmitt, 1991, p. 114).

La lucha desatada por las distintas fuerzas sociales en pos de la captura del poder será considerada por Schmitt no solo un síntoma de descomposición del Estado como institución, sino de su existencia específica como ente político (Schmitt, 1991, p. 100). Sin embargo, ahora, a diferencia del liberalismo clásico original, el Estado no será simplemente despolitizado y limitado, sino que ampliará su red de influencia a ámbitos no políticos eventualmente controlados por las distintas fuerzas sociales que lo han colonizado. De esta manera, la descomposición del Estado consistirá paradójicamente en su crecimiento desmedido. Schmitt describe esta situación política como “Estado total” (Masip de la Rosa, 2016, p. 38).

De esta manera, los nuevos “poderes indirectos”, encarnados en los partidos políticos, sindicatos, empresas, grupos de presión, *lobbies* o mafias, fueron instrumentalizando al Estado para sus propios fines particulares. Este proceso llegó a su fase más extrema luego de la Primera Guerra Mundial cuando surgieron los grandes movimientos de masas, como el fascismo, el bolchevismo, y el nazismo, los cuales, a pesar de representar solo a una parte de la sociedad, aspiraban a controlar totalmente el Estado. Se produjo así una mutación radical

que transformó la vieja sociedad oligárquica del siglo XIX en la nueva sociedad de masas del siglo XX (Schmitt, 2002, pp. 75-76).

Para explicar la nueva situación del Estado, Schmitt acuñó el concepto de “estado total cuantitativo”. En esta nueva situación política, los partidos políticos de la sociedad pluralista aspiraban a controlar el Estado de manera total. Aunque no representaban a la totalidad de la población; sin embargo, su ideología tenía tales pretensiones. El problema es que todos los partidos estaban movidos por la misma intencionalidad totalizadora, de manera que la lucha entre ellos era inevitable. Así, se iniciaba un proceso que irremediablemente conducirá a la guerra civil (Masip de la Rosa, 2016, p. 40).

## **Mercado y control de la vida**

Los “poderes indirectos” descritos por Schmitt no habrían podido controlar el Estado si no hubieran existido, al interior de la propia estructura estatal, los espacios que les permitieron su propio desarrollo. En este sentido, uno de los aportes más notables de Michel Foucault al pensamiento contemporáneo ha sido el estudio del fenómeno del poder desde el punto de vista de tales espacios.

En efecto, a diferencia de los teóricos de la soberanía estatal, el filósofo francés optó por enfocar sus investigaciones en lo que más tarde llamaría “microfísica del poder”. Desde esta perspectiva, Foucault trataba de estudiar las manifestaciones del poder ya no a nivel del Estado y sus instituciones constitutivas, sino de sus extensiones sociales, especialmente de aquellas que habían sido implementadas con fines de dominación a través de mecanismos de control educativo, policiaco y médico (Foucault, 2000, p. 42).

Gracias al estudio de estos mecanismos, Foucault descubrió una nueva forma de organización del poder oculta en el seno de las propias instituciones estatales que, a diferencia de estas, no tenía

como objetivo implementar, mediante la administración pública, la riqueza ni el control social, sino controlar el cuerpo individual de los seres humanos. Esta nueva forma de poder habría surgido entre los siglos XVII y XVIII como reacción a la doctrina jurídico-política de la soberanía desarrollada por el absolutismo y heredada por los teóricos republicanos de la Revolución Francesa. Sin duda alguna, esta nueva forma de organizar el poder era el correlato necesario para el desarrollo del capitalismo industrial de la sociedad burguesa (Foucault, 2000, p. 44).

Según Foucault, en la civilización occidental moderna, el poder fue el resultado de la tensión entre una institución centralizada y un conjunto de mecanismos esparcidos en el seno de la sociedad, cuyo origen se remonta al combate entre los monarcas y los poderes medievales. El triunfo de la monarquía sobre tales poderes se debió fundamentalmente al uso sistemático del derecho que reemplazó progresivamente a las instituciones, costumbres y reglamentos feudales. Así, en lugar de la guerra civil, que era la forma privada de resolver los litigios, la monarquía creó leyes a través de las cuales el monarca resolvía tales disputas (Foucault, 2014, p. 53).

De esta manera, la monarquía absoluta introdujo una manera de gobernar que los historiadores han llamado “razón de Estado”. Esta forma de gobierno parte del hecho de que el Estado es un ser individual con vida propia y, en tal sentido, necesita desarrollar sus capacidades propias. Tales capacidades se encuentran determinadas por una serie de factores como el territorio, la historia, la moral, la cultura, etc., las cuales forman parte de su identidad individual. Por este motivo, la “razón de Estado” tiene como objetivo realizar, de la manera más adecuada posible, los objetivos intrínsecos del Estado, de manera que el gobernante debe conocer a profundidad su naturaleza, tanto a nivel de los medios que permiten satisfacer sus necesidades materiales como a nivel de aquellos instrumentos que sirven a la realización de sus finalidades espirituales (Meinecke, 2014, pp. 3-4).

Según Foucault, la “razón de Estado” se materializó especialmente en tres actividades: el *mercantilismo*, el *control policial* y la *guerra*. El mercantilismo, en cuanto organización de la producción y de los circuitos comerciales, tenía como objetivo el enriquecimiento del Estado mediante la acumulación monetaria, el crecimiento de la población y la competencia con los Estados vecinos. El control policial, en cuanto gestión interna, implicaba la reglamentación indefinida del país según el modelo de la organización urbana. Finalmente, la guerra, en cuanto gestión externa, implicaba la constitución de un ejército y de una diplomacia permanentes que permitieran mantener la soberanía estatal frente a cualquier agresión imperial (Foucault, 2007, pp. 20-21).

De esta manera, desde el siglo XVII hasta inicios del siglo XVIII, coexistirá la doctrina de la *soberanía estatal* con un conjunto de *normas disciplinarias*, a partir de las cuales se gobierna. La articulación de estas dos formas de poder hizo posible lo que después Foucault llamará “sociedad de normalización”, es decir, aquella sociedad en la que las normas coercitivas colonizan<sup>3</sup> progresivamente el Derecho Público estatal. Foucault denominó a esta nueva forma de poder “poder disciplinario” (Foucault, 2000, p. 46).

El “poder disciplinario” será así aquella tecnología de poder mediante la cual se logrará controlar de manera absoluta a cada individuo a través de su *corporalidad*. Se trata de una suerte de “anatomopolítica” que permite vigilar y controlar la conducta y las aptitudes de los individuos con la finalidad de lograr la intensificación de su rendimiento y sus capacidades en función de la utilidad. Si bien no son las únicas, Foucault va a poner como ejemplo de esta tecnología de poder al ejército y a la escuela, instituciones en las que los individuos son “perfeccionados” (Foucault, 2014, p. 57).

---

<sup>3</sup> Es importante destacar que, para referirse a los “poderes disciplinarios” que toman por asalto al Estado, Foucault utiliza el mismo término que utiliza Schmitt para referirse a los “poderes indirectos”: *colonización*.

A la sombra del poder monárquico, las viejas formas feudales de poder dieron paso a otras nuevas. Es la burguesía la que se beneficiará de la lucha de la monarquía contra los poderes feudales, apropiándose precisamente del derecho para dar forma a los intercambios comerciales que le permitirían asegurar su propio desarrollo social. De esta manera, durante casi dos siglos, hubo una convivencia entre la monarquía y la burguesía gracias al derecho, que daba legitimidad tanto al poder político del rey como a la actividad económica burguesa (Foucault, 2014, p. 54).

Para poder mantener su existencia, la nueva forma de poder, en lugar de enfrentarse directamente contra el Estado, se adaptó con facilidad a la teoría de la soberanía estatal instituida por la legislación con la finalidad de introducir en la dinámica social una nueva manera de gestionar la economía. Así, el desarrollo económico de la burguesía hizo necesario que el Estado creara una nueva manera de gobernar, basada, ya no en el mercantilismo, sino en el fisiocratismo. El resultado de este cambio fue la aparición de la *economía política* (Foucault, 2007, p. 30).

De esta manera, lo que antes era mera acumulación de riqueza, a través de la expoliación y el cobro de impuestos, se racionalizó en función a un sistema de cálculo que liberalizó la circulación de bienes. Así, el “sistema disciplinario” dio paso a un “sistema de seguridad”, que ya no consistió en obligar o prohibir determinadas situaciones, sino en dejar que estas se produzcan hasta un momento determinado, aprovechando, en función a la totalidad del proceso de producción, los efectos negativos que la tecnología disciplinaria pretendía evitar (Foucault, 2006, pp. 66-67).

Así, a partir de esta nueva manera de afrontar la circulación de bienes, a mediados del siglo XVIII, surgió una nueva forma de poder que Foucault llamará “biopoder” y, a su correlato práctico, “biopolítica”. Desde este punto de vista, el control sobre los cuerpos individuales, introducido por el “poder disciplinario”, habría preparado

el advenimiento del control, ya no del cuerpo de los individuos, sino de su *vida*. Así, la “biopolítica” será aquella tecnología de poder mediante la cual se buscará controlar los procesos vitales de la especie humana, como son el nacimiento, la reproducción, la enfermedad, la muerte, etc. De esta manera, se produce una evolución desde un tipo de control anatómico, en el que el poder se cristaliza individualmente, a un tipo de control biológico, en el que el poder se instituye a través de un proceso de masificación de la especie humana (Foucault, 2000, p. 220).

Según Foucault, la “biopolítica” tendrá cuatro campos de intervención a través del control desarrollado por la higiene pública: control de la natalidad, manejo de la morbilidad, racionalización de las anomalías y consideración del medio ambiente sobre las personas. A través de estos cuatro campos, la “biopolítica” ya no tiene por objeto la sociedad, como era el caso de la teoría del derecho, ni el individuo y su cuerpo, como ocurría con los “poderes disciplinarios”, sino la totalidad de los miembros de una comunidad. Por tal razón, Foucault sostiene que el verdadero objeto de la “biopolítica” es un nuevo actor colectivo: la *población*. (Foucault, 2000, p. 222).

De esta manera, a fines del siglo XVIII, al lado del control disciplinario, enfocado en la manipulación de los cuerpos individuales, se instaura el control biopolítico, dirigido a la manipulación de la vida de toda la población. En cierto sentido, ambos tipos de tecnología terminarán por complementarse, puesto que cada una de ellas tendrá como objetivo controlar un aspecto de la realidad humana, debido al fracaso del poder jurídico de la soberanía respecto tanto del control individual como del colectivo (Foucault, 2000, p. 226).

Así, el poder soberano dejará paso al poder disciplinario de la “anatomopolítica” y, este, al poder regulador de la “biopolítica”. En tal sentido, el poder deja de ser eminentemente jurídico, pues ahora debe tratar con cosas materiales como los cuerpos de los individuos y la vida de la población con la finalidad de hacerlos productivos y utilizables (Foucault, 2014, pp. 59-60).

Por ello, a lo largo de todo el siglo XIX, época de apogeo del liberalismo y del capitalismo industrial, el poder político, cristalizado originariamente en la soberanía jurídico-política del Estado, se articulará, por un lado, con el poder disciplinario de las instituciones enraizadas en la sociedad, cristalizado especialmente en el colegio, el hospital, el taller o el cuartel, y, por otro lado, con el poder biológico de nuevos órganos estatales, cristalizado en la administración de seguros médicos, cajas de ahorro o sistemas de escolaridad gratuita. De esta manera, alrededor de la vieja soberanía jurídica del Estado, surgirán mecanismos disciplinarios específicos y mecanismos reguladores generales (Foucault, 2000, pp. 226-227).

En consecuencia, el Estado ha terminado por controlar la vida misma, es decir, se ha transformado en un biopoder. En tal sentido, si la antigua soberanía jurídica del Estado no era otra cosa que un tipo de poder sobre la muerte, el nuevo poder biológico será una forma de poder sobre la vida. En este sentido, el Estado tendrá, desde ahora, dos posibilidades para actualizar su poder: recurrir a la soberanía a través de la guerra y la muerte o recurrir al biopoder a través de la fabricación de lo vivo (Foucault, 2000, pp. 229-230).

A comienzos del siglo XX, la soberanía y el biopoder terminarán por identificarse plenamente, y se prepara el advenimiento de los diferentes totalitarismos. Sin embargo, esta identificación entre ambas formas de poder no surgió de la nada, sino del desarrollo desproporcionado del aparato estatal debido precisamente a las exigencias de los poderes disciplinarios esparcidos en la sociedad. En efecto, el biopoder es la respuesta estatal que los nuevos “poderes indirectos” van a utilizar para colonizar el Estado (Esposito, 2021).

El fenómeno que servirá de eje para identificar ambas formas de poder será el *racismo*, fenómeno que los nazis llevarán a su máxima expresión. A diferencia del racismo clásico, basado en la exclusión social de un grupo étnico minoritario, la particularidad del racismo del siglo XX consistirá en ser un mecanismo de control del Estado. A través

del racismo, el Estado podrá ejercer simultáneamente las dos funciones opuestas de matar y dar la vida, funciones que los primeros Estados colonialistas aplicaron con éxito y que los nazis y los bolcheviques llevaron hasta el paroxismo (Foucault, 2000, p. 230).

Por su lado, el actual capitalismo neoliberal actúa de manera semejante en función a sus propios objetivos biopolítico-económicos. En efecto, luego de la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, reapareció potenciado el gran absoluto del primer liberalismo: el *mercado*. Sin embargo, el nuevo liberalismo ya no necesitaba defender las libertades individuales, sino subordinarlas al biopoder del mercado. A diferencia del liberalismo de Adam Smith, el neoliberalismo no planteaba la necesidad de hacer un lugar al mercado frente al Estado, sino, más bien, la de “ajustar el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado” (Foucault, 2007, p. 157).

El neoliberalismo proclamó la caducidad de la soberanía estatal, porque propiamente no existe un “soberano económico”. El mercado, en cuanto “mano invisible”, es, por naturaleza, anárquico y antisoberano, pues no solo pone en cuestión el ordenamiento jurídico del Estado de derecho, sino, como consecuencia de ello, la realidad misma del *sujeto de derecho*. En tal sentido, así como el mercado reemplaza al Estado, el *homo oeconomicus* reemplaza al *sujeto de derecho*, lo que reduce al individuo a una dimensión meramente económica (Foucault, 2007, pp. 326-327).

Al subordinar la soberanía estatal al mercado, el neoliberalismo fue más allá del planteamiento biopolítico nazi, pues logró que los mecanismos biopolíticos de control de la población fueran desarrollados según la racionalidad económica del mercado. Al transformarse en un agente del mercado, el Estado traspasó sus responsabilidades al sector empresarial, de suerte que el biopoder dejó de ser parte de las políticas públicas. A partir de ahora, la fabricación y el control de la vida serán el objetivo fundamental de las altas gerencias privadas, de manera que, gracias al mercado, el

biopoder fue promovido a escala mundial a través de las nuevas tecnologías de trabajo y consumo implementadas paradójicamente por el propio Estado (Foucault, 2007, p. 365).

## **Gobierno y administración de la muerte**

La *Italian theory* ha sacudido al mundo intelectual actual al haber rehabilitado a uno de los autores más temidos por la idiosincrasia liberal. En efecto, después de Heidegger, Carl Schmitt ha sido el autor más demonizado por la inteligencia liberal occidental. Sin embargo, se le debe a Giorgio Agamben, uno de los mayores exponentes de esta corriente filosófica, haber vinculado en una misma problemática teórica a Carl Schmitt y a Michel Foucault (Treiber & Christiaens, 2021).

El gran descubrimiento de Agamben ha sido lo que él ha denominado la *vita nuda* (vida desnuda). Se trata de la esencia de la condición humana en los tiempos de la máxima expansión del biopoder. La manifestación jurídico-política de esta nueva humanidad es precisamente la “absolutización del estado de excepción”. En efecto, el *estado de excepción* teorizado por Schmitt se ha integrado por completo a la normalidad, de manera que el Estado lo ha transformado en un acto jurídico ordinario. Esto significa que *ya no existe* una distinción real entre norma y excepción, puesto que, en cualquier momento y por cualquier motivo, el Estado puede actuar de manera “excepcional” suspendiendo las normas sin requerir una situación de necesidad real (Agamben, 1998).

Según Agamben, esta integración de la excepción en la norma se produjo a partir del holocausto judío perpetrado por los nazis mediante la creación de los campos de concentración. En efecto, durante la dictadura nazi, las decisiones de Hitler se transformaron en la fuente del orden jurídico alemán, de suerte que las normas ya no tenían, en la administración estatal, las mismas funciones para las que fueron creadas. En este sentido, el fundamento jurídico para la creación de los

campos de concentración tendría como fundamento una interpretación *sui generis* del estado de excepción (Agamben, 1998, p. 213).

Esta manera de proceder se habría instalado en la praxis política contemporánea, introduciendo una nueva concepción de la soberanía y de la excepción. A diferencia de la interpretación clásica del *estado de excepción* recogida por Schmitt, cuya finalidad fundamental era resolver perentoriamente la descomposición de la unidad política estatal, sea bajo la forma de una “dictadura comisarial” o de una “dictadura soberana”, los juristas nazis introdujeron una variante conceptual completamente nueva a la que denominaron “estado de excepción deseado” (*einen gewollten Ausnahmezustand*) (Agamben, 1998, p. 214).

Sin embargo, a despecho de Agamben, hay que decir que la variante nazi del *estado de excepción* ya no puede considerarse un ejercicio de la “soberanía estatal”, puesto que esta ha dejado de pertenecer al Estado para pasar a formar parte del interés concreto de uno de aquellos “poderes indirectos” que aparecieron durante la República de Weimar, es decir, el Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (NSDAP). En este sentido, si los nazis instrumentalizaron el Estado para sus fines biopolítico-raciales, absolutizando simultáneamente el poder soberano de matar y la creación biopolítica de la vida, lo hicieron a través del debilitamiento progresivo de la soberanía estatal, no de su fortalecimiento (Benente, 2019, p. 220).

De esta manera, se instaló lo que Agamben, siguiendo a Foucault, ha llamado *gobierno* o administración, como una nueva “forma política” subordinada al biopoder empresarial, en la que la economía o administración del poder estatal somete a la soberanía jurídico-política del mismo. Por sorprendente que parezca, la forma política, al ser debilitada por los “poderes indirectos” a través del ejercicio de los mecanismos disciplinarios, es neutralizada y reemplazada por la instancia administrativa en favor del biopoder del mercado (Saidel, 2018).

Con todo, el apogeo actual de la biopolítica no es casual. Como Agamben ha mostrado, la tensión, en el seno del propio poder, entre la soberanía y la administración, ha existido desde siempre en las organizaciones políticas de Occidente. En el imperio romano, esta tensión se expresó en la polaridad *auctoritas-potestas*; en el imperio medieval, en la polaridad reino-gobierno; y, en el seno de la Iglesia, en la polaridad gloria-economía. Así, la dualidad de formas que el poder asume en el Occidente latino es, en realidad, expresión de la estructura del propio poder político (Agamben, 2008, p. 10).

Por tal razón, a partir de estas dos instancias, se han podido erigir dos paradigmas opuestos del poder, aunque funcionales y complementarios que, en el inicio del cristianismo, se han decantado hacia dos tipos de teología: la *teología política*, que funda en el Dios monoteísta la trascendencia del poder soberano; y la *teología económica*, que funda en la “economía divina” un orden inmanente a la vida humana. Del primer paradigma, derivan la filosofía política y la soberanía; del segundo, la biopolítica y la administración (Agamben, 2008, p. 13).

Durante la Edad Media, la tensión entre el Imperio y la Iglesia fue la expresión palmaria de la oposición y complementariedad simultánea de ambos paradigmas. Esta tensión dio como resultado la aparición de tres soluciones teóricas que intentaron resolverla: la doctrina oriental de Eusebio de Cesárea, que subsumía la Iglesia en el Imperio; la doctrina occidental de Agustín de Hipona, que, al contrario, subsumía el Imperio en la Iglesia; y, finalmente, la doctrina de las dos espadas de Gelasio I, que mantenía un cierto equilibrio entre ambas (Scattola, 2008, pp. 42-43). Esta última doctrina tenía a su vez tres planteamientos: el predominio de la Iglesia sobre el Imperio, el predominio del Imperio sobre la Iglesia, y la autonomía de ambas instituciones (Agamben, 2008, p. 54).

Paradójicamente, fue la propia Iglesia la que inicia el proceso de destrucción del vínculo entre ambos paradigmas, pues poco tiempo

después del Gran Cisma de Oriente, en 1075, la “revolución papal” de Gregorio VII transformó al obispo de Roma en cabeza de la Iglesia occidental, y separó, jurídica y políticamente, a la Iglesia de los poderes seculares. Por si fuera poco, Gregorio VII proclamó en su *Dictatus papae* la supremacía legal del Papa sobre todos los cristianos y la supremacía del clero sobre todas las autoridades seculares (Berman, 1996, p. 104).

Con este giro, la Iglesia tomó la forma de un proto-Estado gracias al uso y sistematización del Derecho Canónico, que comenzó a secularizarse en cuanto la Iglesia interactuaba con la vida de la sociedad. La Iglesia se transformó en una teocracia, de manera que el poder espiritual comenzó a regir políticamente sobre el poder secular. El orden jurídico medieval se organizó alrededor de un único Derecho sagrado, que generó una multiplicidad de reglamentos jurídicos ligados al mundo secular (Prodi, 2008, pp. 99-100).

El paso decisivo en el proceso de secularización fue llevado a cabo por Thomas Hobbes. En su obra, no solo se describe la nueva realidad del Estado, sino que se establecen los fundamentos teóricos de la nueva teoría política. A diferencia de la teología política medieval que le había precedido, Hobbes fusionó el orden espiritual de la Iglesia con el orden temporal del Estado y, en su lugar, apareció una única institución. Debido al proceso de secularización que trajo consigo la separación entre el Estado y la Iglesia, durante la época moderna, la tensión entre ambos paradigmas comenzó a desaparecer y se subsumió la administración en la soberanía (Scattola, 2008, pp. 111-112).

Así, nacieron las grandes monarquías administrativas derivadas de las posturas absolutistas. La misma tendencia aparecerá en las posturas antimonárquicas de los monarcomacos protestantes, en la de los regicidas católicos, y en la de los protestantes monárquicos. En el siglo XVIII, aparecerá el mismo fenómeno en los planteamientos liberales, en los que la soberanía se divide entre el monarca y el parlamento, como en el republicanismo de Rousseau, quien le otorgará

la titularidad de la soberanía a la asamblea popular. En todos estos casos, la soberanía extenderá su majestad a la administración de la totalidad del cuerpo social (Foucault, 2000, pp. 42-43).

Contra esta subsunción, el paradigma económico reclamará sus derechos ya no en el seno del Estado, sino en la sociedad. Reaparece entonces en el ámbito de la producción de bienes, lo que forzará al aparato estatal al dejar de lado su antigua función legal asociada a la soberanía. De esta manera, como sostiene Agamben reinterpretando a Foucault, se origina, en el seno del Estado, una nueva forma de ejercer el poder a través de la “economía política”, que recibirá el nombre de *gubernamentalidad* (Agamben, 2008, p. 195).

La nueva forma de poder asimiló las modalidades previas de ejercicio del poder. Así, al lado del sistema legal, correspondiente al modelo del Estado soberano territorial definido a través de un código de normas que opone lo que está prohibido a lo que está permitido y establece un sistema de penas, surgen los “poderes disciplinarios” que aseguran, a través de instituciones como el cuartel, la escuela y el taller, el control de los individuos a partir de sus cuerpos, perfeccionando sus habilidades para ponerlas al servicio de la producción económica, y, posteriormente, la “biopolítica”, que asegura, a través de la seguridad social, la estadística y la implementación de programas médicos (Agamben, 2008, pp. 193-194).

El efecto contradictorio del biopoder es pasar de la administración de la vida a la administración de la muerte. Si, en su origen, el biopoder tenía como objetivo crear y administrar la vida como contrapunto al poder soberano; con el neoliberalismo, debido precisamente a la falta de límites en su ejercicio, el biopoder ya no puede crear ni administrar la vida, sino al precio de destruirla. En efecto, si los nazis crearon y administraron la vida del pueblo alemán a costa de la muerte de miles de otros pueblos, el biopoder empresarial va muchos más allá, pues exige la creación y la administración de la vida de *toda* la especie humana. Debido a que esto es en principio

imposible, es necesaria la creación y la administración de un nuevo tipo de vida que, en realidad, no es otra cosa que una forma soterrada de muerte.

## Conclusiones

1. El proceso histórico por el cual los llamados “poderes indirectos” han logrado someter al poder soberano del Estado mediante el uso de la biopolítica tiene sus precedentes más recientes en el totalitarismo, especialmente el nazi, puesto que, a diferencia de lo que se cree, en los totalitarismos, la soberanía del Estado no es reforzada, sino, más bien, debilitada e instrumentalizada en favor de la expansión ilimitada del poder de un partido político monocrático. De esta manera, la “forma de gobierno” pierde su función administrativa original y reemplaza progresivamente a la “forma política” que, en el caso del mundo moderno occidental, es encarnada solo por el Estado. El desarrollo de esta “inversión” de funciones tiene su origen más lejano en la oposición y coexistencia del paradigma teológico-político de la soberanía y del paradigma teológico-económico del gobierno, introducido por la doctrina cristiana de la “economía divina”, pero adquiere su aspecto propiamente moderno con la subsunción progresiva de la función política en la función administrativa, como ocurre hacia los siglos XVII y XVIII con la aparición de la “economía política”.
2. Para explicar la naturaleza de estos poderes, puede trazarse una misma línea conceptual que atraviesa los planteamientos de Schmitt, Foucault y Agamben sobre el Estado, el mercado y el gobierno respectivamente. Schmitt había adelantado esta tesis cuando introdujo el concepto de “Estado total cuantitativo” para hablar tanto de los Estados totalitarios como de los Estados demoliberales que aspiraban a controlar el Estado y que constituían los nuevos “poderes indirectos”. Foucault, por su parte, ha mostrado claramente el origen de la biopolítica en la concepción liberal de la “economía

política” del pensamiento fisiócrata, que alcanza su máximo desarrollo y plenitud precisamente con el nacionalsocialismo alemán y sus epígonos neoliberales. Finalmente, Agamben ha establecido que la innovación jurídica del nacionalsocialismo respecto del “estado de excepción” ha servido como plataforma para la instauración del mercado y de la biopolítica como principios del nuevo gobierno político a escala planetaria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2008). *Homo Sacer II. El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Adriana Hidalgo.

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.

Benente, M. (2019). Biopolítica, soberanía y excepción. Una revisión crítica de la obra de Giorgio Agamben. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 49(130), 202-224. <https://doi.org/10.18566/rfdcp.v49n130.a09>

Berman, H. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente. La revolución papal*. Fondo de Cultura Económica.

Bissiato, G. (2022). Sovranità e apertura alla trascendenza. Note sulla teología política di Carl Schmitt. En G. Bissiato, D. Galli, G. Longoni, P. Murrone, & G. Nastasi (Eds.), *Religione e politica. Paradigmi, Alleanze, Conflitti* (pp. 225-245). Edizioni ETS.

Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la república*. Tecnos.

- Esposito, B. M. (2021). La forma política del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto. En A. Di Gesu, & P. Missiroli (Eds.), *Res Publica. La forma del conflitto* (pp. 163-177). Quodlibet Studio.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *Las redes del poder*. Prometeo.
- Jellinek, G. (2000). *Teoría general del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Masip de la Rosa, L. I. (2016). El Estado total. De Schmitt a Neumann. En O. Fernández Guerrero, A. Milagro Pinto, J. Gil Soldevilla, & J. M. Aguirre Oraá (Eds.), *II Jornadas de Filosofía UR-SOFIRA* (pp. 37-55). Universidad de la Rioja.
- Meinecke, F. (2014). *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Portinaro, P. P. (2022). Dictadura. El poder en el estado de excepción. *Perspectivas. Revista de Ciencias Sociales*, 7(14), 33-56. <https://doi.org/10.35305/prcs.v7i14.661>
- Prodi, P. (2008). *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y Derecho*. Katz Editores.

- Saidel, M. (2018). Biopolítica y gubernamentalidad: dos conceptos para problematizar el poder e interpretar el neoliberalismo, *Ecopolítica*, 17-37.
- Scattola, M. (2008). *Teología política. Léxico de política*. Nueva Visión.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2002). *El Leviathán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Trotta.
- Treiber, G. & Christiaens, T. (2021). Introduction: Italian Theory and the Problem of Potentiality, *Italian Studies*, 76(2), 121-127. <https://doi.org/10.1080/00751634.2021.1896183>

# **[ARTÍCULO RETRACTADO] Memoria social y pobreza estructural: límites de teorías europeas en el caso del Museo Yalpana Wasi**

## ***Social Memory and Structural Poverty: Limits of European Theories in the Case of the Yalpana Wasi Museum***

Dámiler Díaz Terán  
Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Argentina.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0652-461X>  
Contacto: [damiler.diaz.teran@gmail.com](mailto:damiler.diaz.teran@gmail.com)

### **RESUMEN**

La trayectoria del Yalpana Wasi evidencia los límites de las teorías europeas de la memoria en contextos andinos. Halbwachs (2004) presupone marcos sociales estables, pero la violencia en Junín (1980-2000) fragmentó comunidades y debilitó instituciones (CVR, 2003). Nora (2008) plantea que un “lugar de memoria” condensa el pasado, aunque la asociación del museo con intereses políticos (Inga, 2020) minó su legitimidad. Assmann (2011) distingue entre memoria comunicativa y cultural, pero la narrativa museográfica priorizó la segunda, marginando cantos, rituales y oralidad quechuahablante. Autores latinoamericanos (Jelin, 2002; Del Pino, 2008) muestran que la memoria en pobreza estructural se transmite también en huaynos, peregrinaciones o silencios protectores. El caso exige una teoría situada que reconozca estas prácticas como soportes legítimos, más allá del registro oficial.

**Palabras clave:** Memoria social; Lugares de memoria; Pobreza estructural; Contexto andino; Memoria cultural; Memoria comunicativa; Yalpana Wasi; Violencia política en el Perú.

## **ABSTRACT**

The trajectory of the Yalpana Wasi highlights the limits of European memory theories in Andean contexts. Halbwachs (2004) assumes stable social frameworks, yet the violence in Junín (1980-2000) fragmented communities and weakened institutions (CVR, 2003). Nora (2008) conceives a “site of memory” as condensing the past, but the museum’s association with political interests (Inga, 2020) undermined its legitimacy. Assmann (2011) distinguishes between communicative and cultural memory, but the museographic narrative prioritized the latter, sidelining Quechua oral traditions, songs, and rituals. Latin American authors (Jelin, 2002; Del Pino, 2008) show that memory in contexts of structural poverty is also carried in huaynos, pilgrimages, or protective silences. This case calls for a situated theory that acknowledges these practices as legitimate supports beyond the official record.

**Keywords:** Social memory; Sites of memory; Structural poverty; Andean context; Cultural memory; Communicative memory; Yalpana Wasi; Political violence in Peru.

## **Introducción**

Este artículo surge a partir de un hecho puntual: la solicitud de la Corte Superior de Justicia de Junín al Gobierno Regional para transformar el Lugar de la Memoria Yalpana Wasi en una unidad de flagranza. Frente a esta propuesta, la Gerencia Regional de Desarrollo Social elaboró un diagnóstico, que abordó no solo el marco normativo –considerando que dicho espacio forma parte de

las reparaciones simbólicas que el Estado peruano se comprometió a implementar tras el conflicto armado interno de 1980-2000—, sino también la percepción social sobre su legitimidad como sitio de memoria, mediante un estudio aplicado en la ciudad de Huancayo, donde se ubica. Los resultados mostraron que, lejos de consolidarse como un espacio de duelo, reflexión y reconocimiento, el Yalpana Wasi (como se le conoce) es percibido por parte de la población como un lugar de división, dolor e incluso como un homenaje al padre del exgobernador Vladimir Cerrón. Esta situación plantea una pregunta central: ¿por qué la memoria en el Perú —incluso en espacios formalmente destinados a su conmemoración— genera incomodidad, cuestionamiento e indiferencia, incluso entre las propias víctimas?

En las últimas décadas, los estudios sobre la memoria colectiva han cobrado relevancia en las ciencias sociales, particularmente en contextos marcados por la violencia política, dictaduras, desplazamientos y traumas históricos. América Latina en general, y el Perú en particular, profundamente marcados por estas experiencias, han generado una abundante producción académica sobre las formas de recordar, silenciar o resignificar el pasado. No obstante, gran parte de este debate ha estado influida por enfoques teóricos europeos, especialmente los aportes de Maurice Halbwachs, Pierre Nora y Jan Assmann, articulados en torno al concepto de “memoria cultural”.

Halbwachs (2004) propuso que la memoria no es un proceso individual, sino colectivo, pues los recuerdos adquieren sentido dentro de marcos sociales que los organizan. Pierre Nora (2008) introdujo el concepto de “lugares de memoria” (*lieux de mémoire*), refiriéndose a espacios o símbolos que condensan el pasado en el presente, especialmente cuando la “memoria viva” ha desaparecido. Assmann (2011) distinguió entre “memoria comunicativa” —transmitida por testigos directos— y “memoria cultural”, preservada a través de símbolos, rituales y textos. Aunque valiosas, estas teorías se desarrollaron en contextos europeos postindustriales, con Estados sólidos, ciudadanía consolidada e infraestructuras culturales consolidadas.

El caso peruano es sustancialmente distinto. Gran parte de su población ha vivido bajo condiciones históricas de pobreza estructural, exclusión institucional y desigualdad simbólica. En este escenario, la memoria social no se construye prioritariamente desde archivos estatales ni monumentos oficiales, sino que habita en la oralidad, el cuerpo, el silencio y los rituales comunitarios. La violencia sufrida durante el conflicto armado interno no fue procesada simbólicamente por el Estado, y muchas comunidades continúan sosteniendo sus propios modos de recordar, resistir y llorar sin reconocimiento oficial.

Este artículo sostiene que las teorías europeas de la memoria cultural resultan insuficientes para comprender los procesos de memoria en contextos de exclusión estructural como el peruano. Sin proponer su reemplazo, se plantea una relectura crítica que reubique y reformule estos marcos desde una mirada situada, afectiva y política. Por ello, se pretende pensar la memoria como una práctica social encarnada, enraizada en territorios y cuerpos vulnerables, marcada por relaciones de poder, desigualdad y silencios impuestos.

A partir del análisis del caso peruano y del Lugar de la Memoria Yalpana Wasi, se busca no solo evidenciar los límites de las categorías teóricas hegemónicas, sino también contribuir a la formulación de una teoría latinoamericana –y particularmente andina– de la memoria social. Esta teoría no debe partir de abstracciones institucionales, sino de prácticas concretas, lenguajes comunitarios y luchas por el derecho a recordar de quienes históricamente han sido negados como sujetos de memoria.

En este marco, el presente análisis se apoya en una distinción conceptual que permita precisar términos frecuentemente empleados como sinónimos en los estudios sobre memoria. Halbwachs (2004) define la memoria colectiva como el proceso mediante el cual los grupos sociales construyen y transmiten recuerdos dentro de marcos de referencia compartidos. Para Assmann (2011), la memoria cultural es la modalidad de la memoria colectiva que se preserva mediante

símbolos, textos, rituales y soportes materiales de larga duración. Además, Jelin (2002) define la memoria social como el campo más amplio que integra tanto formas institucionalizadas como prácticas comunitarias, afectivas y situadas en contextos de pobreza estructural. Asimismo, se define la memoria oficial como aquella que es promovida y legitimada por instituciones estatales, generalmente mediante políticas públicas, archivos, monumentos y museos, mientras que la memoria popular como aquellas que emergen desde experiencias y prácticas comunitarias no institucionalizadas. Finalmente, Spivak (2010) define la memoria subalterna como la memoria popular producida por grupos históricamente marginados y excluidos de los relatos oficiales. Esta precisión terminológica busca evitar ambigüedades y proporcionar un marco de referencia coherente para la discusión, reconociendo que cada categoría implica dinámicas diferenciadas de producción, transmisión y legitimación del recuerdo.

## **Desarrollo**

### ***Contexto histórico de la creación del Museo Lugar de la Memoria-Yalpana Wasi***

En junio del año 2014, se inauguró en la ciudad de Huancayo el Lugar de la Memoria “Yalpana Wasi - Wiñay Yalpanapa”, también llamado “Casa de la Memoria para recordar eternamente”, por su significado en quechua. El museo, ubicado en el distrito de Chilca, provincia de Huancayo, fue concebido como un espacio regional de reparación simbólica dedicado a las víctimas del conflicto armado interno peruano (1980-2000) y forma parte del Programa de Reparaciones Simbólicas establecido en la Ley N.º 28592, que creó el Plan Integral de Reparaciones para las víctimas de la violencia política. La implementación del museo demandó una inversión de aproximadamente 9 millones de soles y su primer ciclo de visitas coincidió con la apertura del Lugar de la Memoria de Lima.

Aunque la iniciativa fue promovida inicialmente por asociaciones de víctimas con el respaldo de la Pastoral Social del Arzobispado de Huancayo, su construcción fue posible gracias a una política pública impulsada por el Gobierno Regional de Junín durante la gestión de Vladimir Cerrón. La historia personal del entonces gobernador también está ligada al conflicto: su padre, Jaime Cerrón Palomino, fue secuestrado el 6 de junio de 1990 y hallado sin vida once días después. Aunque las circunstancias de su muerte no han sido esclarecidas, la museografía del museo incluye su historia y señala que su esposa, madre del gobernador, fue víctima de amenazas y agresiones por parte de miembros de las fuerzas del orden.

Según Inga (2020), el impulso para la creación del museo no solo se debió a una voluntad política institucional, sino que respondió a una demanda social de memoria liderada por organizaciones de víctimas y respaldada activamente por la Iglesia católica local, a través de la Pastoral Social del Arzobispado de Huancayo. La autora destaca que, desde el año 2011, estas organizaciones venían articulando propuestas y exigencias para la construcción de un espacio conmemorativo regional. Así, el Yalpana Wasi surge como resultado de una configuración híbrida, en la que confluyen tanto el impulso estatal como las memorias comunitarias, aunque no exenta de tensiones en torno al control narrativo del espacio y su posterior apropiación social.

Desde sus inicios, el Yalpana Wasi enfrentó dificultades institucionales. La colocación de la primera piedra en octubre de 2012 se realizó sin contar con la licencia municipal correspondiente, lo que generó tensiones entre el gobernador regional y el alcalde de Chilca, Abraham Carrasco, de signo político opuesto. A pesar de estos inconvenientes, la construcción culminó en abril de 2014 y el museo fue inaugurado el 11 de junio del mismo año. Sin embargo, seis meses después, con el cambio de autoridades, tras las elecciones regionales, el museo cerró sus puertas y quedó en una situación de indefinición administrativa.

En enero de 2015, la Municipalidad de Chilca propuso trasladar sus oficinas administrativas al edificio del museo, alegando vacíos legales en la entrega del terreno. Al mismo tiempo, se exigió la anulación de la Ordenanza Regional N.º 192-2014, promulgada el 30 de diciembre del año anterior, que había declarado al Yalpana Wasi Patrimonio Cultural de la Región y buscaba asegurar su continuidad. José Carlos Rivadeneyra, primer director del museo, recordó que, en el momento de su apertura, no existían claridad institucional, ni instrumentos de gestión ni presupuesto para su sostenibilidad.

Ante estos intentos de cierre, diversas organizaciones de víctimas y desplazados se organizaron para formar la Plataforma Social por el Lugar de la Memoria. En un primer pronunciamiento destacaron la importancia del museo como política pública alineada con las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), denunciando el cierre como una ofensa hacia las víctimas. El Viceministerio de Derechos Humanos y Acceso a la Justicia, la Defensoría del Pueblo y la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos también se pronunciaron a favor de preservar el espacio y garantizar su funcionamiento.

A finales de enero de 2015, el museo reabrió sus puertas. Las organizaciones sociales exigieron entonces la entrega formal del terreno, la institucionalización del museo como organismo desconcentrado del Gobierno Regional y la asignación de presupuesto. No obstante, el 3 de marzo de ese mismo año, el Consejo Regional derogó la ordenanza que lo reconocía como patrimonio cultural. Aunque el argumento legal aludía a una falta de competencia para declarar esa categoría, en el debate se evidenciaron posturas críticas hacia el enfoque del museo. Se argumentó que la narrativa museográfica no representaba a las “verdaderas víctimas” y que exaltaba a quienes consideraban responsables del conflicto, y los acusaba de abrir heridas y alejarse de las prioridades de desarrollo de la población.

La derogación de la ordenanza implicó dismantelar la frágil institucionalidad que protegía al Yalpana Wasi, el primer museo de memoria creado por un gobierno regional en el país. El debate reveló la persistencia de tensiones en torno al significado de la memoria, la legitimidad del discurso de derechos humanos y la resistencia de ciertos sectores a iniciativas de reparación simbólica. De acuerdo con Inga (2020), esta fragilidad también se explica por la escasa apropiación social del museo, que, si bien fue defendido por sectores organizados, no logró consolidarse como referente de la memoria colectiva entre amplios sectores de la población regional.

A pesar de ello, el museo continuó operando con limitaciones y en octubre de 2015 se promulgó la Ordenanza Regional N° 214-GRJ/CR, que lo declaró de interés público regional con carácter de intangible y constituyó el Comité Multisectorial Consultivo del Lugar de la Memoria. Este comité quedó integrado por el director del museo (quien lo preside), un(a) representante de la Gerencia Regional de Desarrollo Social del GRJ, de la Dirección Regional de Comunicaciones, de la Municipalidad Distrital de Chilca, del Arzobispado de Huancayo, del Ministerio de Cultura, de la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN), del Centro de Atención Psicosocial (CAPS), de las organizaciones de desplazados por la violencia política, de las organizaciones de víctimas, y de la Dirección Regional de Educación Junín (DREJ). Sus principales funciones son formular el reglamento interno, apoyar en la elaboración de documentos de gestión, gestionar ante cooperación internacional, promocionar el Centro de Documentación e Investigación e implementar acciones de intervención social en educación, salud mental, interculturalidad, y comunicación.

En enero de 2021, el Yalpana Wasi fue formalmente incorporado al Sistema Nacional de Museos del Estado, lo que reforzó su reconocimiento como espacio de memoria regional y nacional. Asimismo, desde agosto de 2019, fue incluido en el circuito turístico del valle del Mantaro como una iniciativa que articula memoria, cultura y

reflexión social. Sin embargo, enfrentó obstáculos institucionales y las controversias políticas desde sus inicios, que con el devenir del tiempo se afianzaron en discursos que cobraron cada vez más fuerza, debido al avance de proyectos autoritarios y nuevas lógicas de negación y conservadurismo. La pregunta es por qué.

### ***Estudios de memoria desde las ciencias sociales europeas***

El recorrido histórico e institucional del Yalpana Wasi no solo permite reconstruir los conflictos en torno a su creación y legitimidad, sino que abre una interrogante más profunda sobre los marcos teóricos empleados para analizar este tipo de espacios conmemorativos. Aunque el museo fue concebido como un lugar de reparación simbólica, su limitada apropiación social y la fragilidad de su institucionalidad evidencian un desfase entre los discursos oficiales de memoria y las formas locales de recordar. Este desfase difícilmente puede comprenderse sin una revisión crítica de las categorías teóricas que han predominado en los estudios sobre memoria colectiva. Por ello, se ofrece, a continuación, una revisión de los enfoques europeos más influyentes, cuyas limitaciones resultan evidentes cuando se aplican en contextos atravesados por pobreza estructural, exclusión histórica y pluralidad de memorias subalternas, como ocurre en el Perú.

En el campo de los estudios de la memoria, las contribuciones de Maurice Halbwachs, Pierre Nora y Jan Assmann han sido fundamentales para conceptualizar el recuerdo como un fenómeno social, simbólico y culturalmente mediado. Estas propuestas, formuladas en sociedades europeas posbélicas, conciben la memoria como una construcción colectiva organizada por marcos sociales de referencia (Halbwachs, 2004), materializada en “lugares de memoria” (Nora, 2008) y transmitida a través de distinciones entre formas comunicativas y culturales (Assmann, 2011). No obstante, su aplicación al contexto peruano exige un examen crítico.

En primer lugar, estos marcos teóricos se apoyan en supuestos estructurales que no siempre se verifican en América Latina y, en particular, en regiones andinas donde predomina la pobreza estructural. Halbwachs sostiene que la memoria colectiva se articula sobre la base de grupos sociales estables con referencias compartidas, un presupuesto difícil de sostener en territorios desarticulados por violencia prolongada, desplazamientos forzados y fragmentación institucional. De forma similar, Nora plantea que los “lugares de memoria” emergen cuando la memoria viva se ha debilitado y requiere fijarse en objetos simbólicos, archivos o monumentos. Sin embargo, ¿qué ocurre en sociedades donde el Estado nunca reconoció esa memoria viva y donde el archivo es inaccesible o inexistente?

En América Latina, el uso acrítico de estas categorías puede generar un efecto de “trasplante conceptual” que invisibiliza las particularidades locales. Como advierte Jelin (2002), es necesario problematizar la importación de teorías elaboradas en sociedades industrializadas con Estados de bienestar consolidados, pues en contextos como el peruano la memoria se produce no en archivos estatales o monumentos oficiales, sino en prácticas comunitarias, rituales cotidianos y expresiones culturales.

En el Perú, la memoria del conflicto armado interno (1980-2000) no ha encontrado un cauce simbólico legítimo y compartido. Pese a los esfuerzos de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR, 2003), las reparaciones simbólicas han sido fragmentarias, frágiles y frecuentemente cuestionadas. El Yalpana Wasi ilustra este fenómeno: diseñado como un espacio conmemorativo y pedagógico, ha sido percibido por sectores de la población como un monumento politizado o ajeno a las experiencias de las víctimas. Su asociación con el exgobernador regional Vladimir Cerrón ha acentuado la percepción de instrumentalización partidaria, debilitando su función reparadora.

Este escenario plantea una pregunta clave: ¿por qué un espacio de memoria institucionalizado no logra generar identificación ni

legitimidad entre quienes deberían ser sus principales interlocutores? La respuesta excede la falta de pedagogía o el déficit de políticas públicas, y remite a cuestionar las categorías mismas desde las que se concibe la memoria cultural.

Uno de los límites centrales de las teorías europeas radica en que parten de un Estado que, aunque problematizado, actúa como agente estructurador del recuerdo. Nora escribe desde una Francia con un “archivo nacional” capaz de organizar el relato colectivo, incluso en medio de disputas simbólicas sobre su contenido. En el Perú, en cambio, el Estado ha sido históricamente excluyente y fragmentario. Como advierte Quijano (2000), la colonialidad del poder no solo ha configurado las relaciones de explotación económica, sino también las formas de representación y legitimación simbólica. El sujeto indígena, campesino o migrante ha sido excluido tanto del acceso a derechos como del derecho a la memoria.

En contextos de pobreza estructural, la memoria habita el cuerpo, la oralidad, la música y el silencio, más que el archivo o el monumento. La violencia no se procesa en museos, sino en rituales comunitarios, en huaynos que narran pérdidas, o en silencios que protegen frente a la estigmatización. Como sostiene Jelin (2002), la memoria es un campo de disputa y, en contextos excluidos, esta disputa rara vez encuentra canales institucionales para expresarse. Muchas víctimas del conflicto armado no buscan visibilidad ante el Estado, sino preservar el recuerdo en espacios íntimos y comunitarios, donde el relato se vive más que se narra.

En estas condiciones, el silencio no equivale al olvido: es, con frecuencia, duelo inacabado, autocuidado o resistencia. Recordar puede implicar riesgo, y la exposición pública puede reabrir heridas o provocar revictimización. Spivak (2010) recuerda que el subalterno no solo carece de voz, sino que, cuando habla, no es escuchado en sus propios códigos. En el Perú, las mujeres quechuahablantes víctimas de la violencia han sido invisibilizadas no solo por el Estado, sino

también por los marcos académicos que definen qué memorias merecen atención.

En el caso del Yalpana Wasi, la distancia entre discurso institucional y experiencia popular es evidente. Su diseño como espacio de reparación simbólica no garantizó legitimidad, lo que revelan el desfase entre el modelo institucional de “memoria cultural” y las formas situadas de recordar en comunidades marcadas por precariedad extrema. La existencia física de un “lugar de memoria” no asegura su apropiación social, menos aun cuando las prácticas locales de rememoración han sido históricamente marginadas o criminalizadas.

Por ello, no se trata de replicar esquemas europeos, sino de construir una teoría latinoamericana (y andina) de la memoria social, que incorpore prácticas no hegemónicas de rememoración. En muchas comunidades rurales e indígenas, el recuerdo se expresa en cantos, peregrinaciones, fiestas patronales, rituales agrícolas o silencios compartidos. Estas formas, aunque no busquen visibilidad, poseen densidad simbólica y fuerza política.

Rivera Cusicanqui (2010) y Walsh (2012) han insistido en la urgencia de epistemologías decoloniales que reconozcan saberes subalternos como formas activas de producción de sentido. Recordar, en este marco, no es solo narrar el pasado, sino resistir el olvido impuesto, afirmar la continuidad comunitaria y disputar el monopolio estatal sobre los relatos históricos.

Esto exige repensar nociones como “archivo” y “documento”. En el mundo andino, el cuerpo es archivo, la tierra es archivo, y la palabra oral es archivo. La idea de que solo lo escrito o monumentalizado constituye memoria es una herencia colonial que debe ser desmontada. La propia CVR mostró que los testimonios orales en lenguas originarias desbordan marcos cronológicos y jurídicos: en ellos no solo hay denuncia, sino reconstrucción de un mundo destruido por la violencia.

En suma, el caso peruano evidencia que las teorías europeas de la memoria cultural, lejos de ser universales, responden a contextos históricos y culturales específicos. Para que resulten útiles en América Latina, deben ser no solo traducidas, sino desplazadas, deconstruidas y reescritas desde las experiencias concretas de quienes han sido históricamente negados como sujetos de memoria.

Así, los aportes de Halbwachs, Nora o Ricoeur no deben ser desechados, pero sí contextualizados y complementados. En el caso peruano, el desafío consiste en articular estas teorías con los enfoques decoloniales y latinoamericanos que subrayan la centralidad de las memorias subalternas, la pluralidad de voces y la agencia de comunidades históricamente marginadas (Quijano, 2000; Segato, 2013).

### ***Límites y relecturas de las teorías europeas en contextos de pobreza estructural***

Si bien las contribuciones de Halbwachs, Nora y Assmann han sido fundamentales para la consolidación de los estudios sobre memoria colectiva y cultural, su traslado a realidades marcadas por la pobreza estructural y la exclusión histórica requiere una relectura crítica que dialogue con marcos teóricos surgidos en América Latina y otras regiones del sur global. Las condiciones de origen de estas teorías – sociedades posindustriales, Estados consolidados, ciudadanía plena e infraestructuras culturales desarrolladas– contrastan profundamente con el contexto de amplios sectores de la región andina, cuya experiencia histórica ha estado atravesada por desigualdad persistente, fragmentación estatal y racismo estructural (Quijano, 2000; Jelin, 2002).

La pobreza estructural no se limita a la insuficiencia de ingresos, sino que refiere a desigualdades que se reproducen históricamente mediante la exclusión en el acceso a bienes materiales, derechos y

capitales culturales (Bourguignon & Chakravarty, 2003; González de la Rocha, 2001). Esta forma de pobreza conlleva también la negación de espacios de representación simbólica, lo que afecta directamente los procesos de memoria. En contextos donde el Estado ha estado históricamente ausente o percibido como opresor, los marcos colectivos de referencia que describe Halbwachs (2004) carecen de estabilidad, y los “lugares de memoria” propuestos por Nora (2008) no cuentan con la legitimidad –o siquiera la existencia material– que dichas teorías presuponen.

Diversos autores latinoamericanos han subrayado que, en estos entornos, la memoria se transmite mediante prácticas no institucionalizadas como el canto, la ritualidad, las peregrinaciones o el silencio entendido como estrategia de protección y resistencia (Del Pino, 2008; Stern, 2006). La noción de “memoria cultural” de Assmann (2011), centrada en la permanencia de símbolos y textos, no abarca plenamente estos “archivos vivientes” en los que el cuerpo, la oralidad y la tierra misma actúan como soportes del recuerdo. Como plantea Rivera Cusicanqui (2010), estas prácticas configuran un “pensamiento ch’ixi” en el que coexisten, sin fusionarse, elementos de diferentes horizontes culturales, los cuales desafían la homogeneidad narrativa que suelen privilegiar las teorías europeas.

Desde la crítica decolonial, se enfatiza que la epistemología de la memoria en contextos subalternos debe construirse desde sus propias lógicas de producción y transmisión de sentido, y no a partir de la adaptación de categorías externas (Spivak, 2010; Walsh, 2012). El “derecho a la memoria” implica no solo ser incorporado en relatos oficiales, sino también preservar y ejercer formas propias de recordar y resignificar el pasado, incluso si estas resultan invisibles o ilegibles para el aparato estatal o la academia. En el caso peruano, las memorias del conflicto armado interno no se articulan necesariamente en museos o archivos, sino en espacios rituales comunitarios, canciones en lenguas originarias y prácticas agrícolas vinculadas al calendario festivo.

Proponer una teoría situada de la memoria social supone reconocer que la materialidad y las formas de transmisión del recuerdo dependen de condiciones históricas y políticas específicas. En esta perspectiva, la memoria no es únicamente un bien cultural resguardado en archivos o monumentos, sino también una práctica encarnada, afectiva y territorializada. Ello dialoga con la noción de “memoria encarnada” de Taylor (2003), que entiende el recuerdo como saber transmitido a través de la performance, el gesto y el cuerpo, así como con la idea de “memoria viva” desarrollada por movimientos sociales latinoamericanos (Jelin, 2002; Wills, 2006).

Aplicar esta mirada situada al caso del Yalpana Wasi permite comprender por qué, a pesar de su existencia física y respaldo institucional, el museo no logró consolidarse como un referente legítimo para amplios sectores de la población. La desconexión entre su narrativa museográfica –basada en criterios institucionales– y las prácticas locales de memoria revela que, en contextos de pobreza estructural, el capital simbólico de un espacio conmemorativo depende menos de su monumentalidad y más de su capacidad para dialogar con las formas vividas de recordar.

Por lo tanto, no se trata de descartar las teorías europeas, sino de reconocer sus límites y reescribirlas desde las realidades históricas del sur, e incorporar las voces y prácticas de quienes han sido históricamente negados como sujetos de memoria. Este enfoque implica reconocer el archivo oral y corporal como legítimo, además de comprender que el silencio y la invisibilidad pueden ser formas activas de resistencia y duelo, más que simples indicadores de olvido.

Frente a estas limitaciones, se vuelve necesario plantear relecturas. Desde los enfoques decoloniales y poscoloniales, Quijano (2000) o Segato (2013) muestran que la memoria en América Latina está profundamente atravesada por la colonialidad del poder y del saber. Esto exige pensar los “lugares de memoria” no solo como hitos materiales, sino como espacios relacionales donde las comunidades

elaboran el duelo, la justicia y la dignidad frente a un Estado que muchas veces no los reconoce.

En este sentido, los contextos de pobreza estructural no deben entenderse como un vacío, sino como un terreno fértil para la producción de nuevas formas de recordar y resignificar. Estas memorias, aunque fragmentadas, se constituyen en un acervo vital para pensar alternativas al modelo eurocéntrico, iluminando experiencias donde la precariedad se convierte en recurso creativo y la oralidad adquiere un rol central en la transmisión intergeneracional. Así, los límites de las teorías europeas son también una oportunidad para enriquecer el debate global sobre la memoria desde las voces del sur.

### ***Memoria encarnada, arquitectura del duelo y prácticas subalternas de rememoración***

En contextos de violencia política y pobreza estructural, la memoria se encarna en los cuerpos y en los territorios más que en archivos oficiales o monumentos estatales. El dolor de las pérdidas, los desplazamientos forzados y la precariedad cotidiana generan lo que algunos autores denominan una “arquitectura del duelo” (Robben, 2005), donde las huellas de la violencia no solo se inscriben en lugares físicos, sino también en la corporalidad de los sobrevivientes. Las cicatrices, las ausencias familiares y las prácticas de duelo interrumpido son formas en las que la memoria permanece viva, aun cuando el Estado no la reconoce.

Frente a los límites de las teorías europeas de la memoria, América Latina ha desarrollado un corpus crítico que, desde la experiencia concreta de las violencias estructurales, el racismo y el olvido institucional, propone formas alternativas de concebir y practicar el recuerdo. En este marco, la memoria no se entiende únicamente como una categoría académica o jurídica, sino como una práctica de resistencia cultural y de lucha simbólica frente a la negación histórica.

Jelin (2002), Crenzel (2014) y Wills (2006) han mostrado que las memorias del conflicto en la región suelen construirse en escenarios de desigualdad social, represión estatal o silencio forzado, lo que convierte el acto de recordar en un ejercicio político desde abajo. Estas memorias no se alojan exclusivamente en museos o archivos estatales, sino que se materializan en rituales, cantos, peregrinaciones y expresiones artísticas populares, donde el cuerpo, la oralidad y la cultura se convierten en soportes fundamentales de transmisión, especialmente cuando el Estado ha fracasado como garante simbólico.

En el caso peruano, las investigaciones de Roca (2015), del Pino (2008), Delgado Ponce (2017) e Inga (2020) permiten comprender la memoria no solo como evocación del sufrimiento, sino como afirmación de una identidad comunitaria que resiste a la desposesión y el silenciamiento. Delgado Ponce (2017) evidencia que los museos de la memoria en el Perú se construyen en medio de tensiones: el impulso por institucionalizar, la disputa por la narrativa oficial, la persistencia de memorias comunitarias y la injerencia de actores políticos que instrumentalizan el dolor.

En la misma línea, Inga (2020) analiza cómo la creación del Yalpana Wasi estuvo marcada por disputas entre el Estado regional, las organizaciones de víctimas y sectores sociales con posiciones divergentes frente al conflicto. El museo, inicialmente sostenido por asociaciones de víctimas y la Iglesia local, experimentó posteriormente discontinuidades institucionales, apropiaciones políticas y resistencias sociales. Ello lo convierte en un caso paradigmático de la tensión entre memoria oficial, memoria popular y memoria ausente.

Testimonios recogidos por el Colectivo Yuyarisun, en Huancavelica o el Lugar de la Memoria de Ayacucho (Anfasep), muestran que el recuerdo del conflicto armado se expresa también en el bordado, el canto, las peregrinaciones a lugares sagrados y los silencios compartidos. Estas formas de rememoración desbordan los marcos

estatales y jurídicos, y configuran un archivo corporal y simbólico profundamente enraizado en la historia de los pueblos andinos.

Tal como advierte Quijano (2000), estas memorias deben ser pensadas desde la colonialidad del poder, entendiendo que la negación de la memoria subalterna forma parte del orden colonial moderno. El desafío, por lo tanto, no es solo incluir estas voces en los discursos estatales, sino transformar las categorías con las que el Estado y la academia comprenden el acto de recordar.

Desde esta perspectiva, la memoria en el Perú no puede limitarse a una política pública; debe asumirse también como un proceso cultural, social y afectivo, encarnado en las prácticas cotidianas de las comunidades. El Yalpana Wasi, como espacio institucional, está llamado no solo a representar el pasado, sino a dialogar con las formas locales de memoria, reconocerlas y dejarse transformar por ellas.

En suma, los pensamientos latinoamericano y peruano sobre la memoria desplazan el énfasis de una visión archivística y monumental hacia una memoria encarnada, vivida y situada. Esto implica no solo teorizar desde el sur, sino también construir dispositivos de memoria que reconozcan la pluralidad, acepten el conflicto simbólico y renuncien a clausurar el pasado en una narrativa única o totalizante.

El caso del Yalpana Wasi, en Huancayo, refuerza esta perspectiva. Más que un "lugar de memoria" en sentido clásico, se presenta como un espacio comunitario donde convergen archivos testimoniales, actividades culturales y performances conmemorativas, que permiten encarnar la memoria en prácticas vivas. Allí, la música huanca, los talleres artísticos y las narraciones orales se convierten en vehículos de transmisión intergeneracional del dolor y la esperanza, lo que configura un duelo colectivo que desafía el olvido institucional.

Estas prácticas subalternas de rememoración cuestionan la hegemonía de las formas occidentales de monumentalizar el

recuerdo. Frente a la rigidez de los memoriales oficiales, los cuerpos, los cantos y los objetos cotidianos se convierten en soportes de una memoria insurgente que no depende del reconocimiento estatal para existir. En este sentido, la memoria encarnada y comunitaria no solo complementa, sino que redefine el campo de los estudios de la memoria y aporta categorías nacidas desde la experiencia histórica del sur global.

### ***El caso Yalpana Wasi a la luz de las teorías de la memoria***

El recorrido histórico e institucional del Yalpana Wasi evidencia, con particular claridad, los límites de las categorías teóricas europeas cuando se aplican a contextos atravesados por pobreza estructural, exclusión histórica y desconfianza hacia las instituciones estatales. Halbwachs (2004) plantea que la memoria colectiva se sostiene sobre marcos sociales estables y referencias compartidas; sin embargo, la violencia política que afectó a Junín entre 1980 y 2000 provocó desplazamientos masivos, desarticulación comunitaria y un profundo debilitamiento de las instituciones locales (CVR, 2003). En estas condiciones, los grupos llamados a sostener la memoria común fueron precisamente los más afectados, lo cual dificultó la existencia de un marco social sólido para anclar el recuerdo, tal como lo concibe Halbwachs.

De forma similar, la noción de “lugar de memoria” de Nora (2008) presupone un proceso en el que la memoria viva se transforma en un objeto o espacio simbólico capaz de condensar el pasado. El Yalpana Wasi fue concebido bajo esa premisa, pero su trayectoria demuestra que la mera existencia física de un museo no garantiza su apropiación social. La asociación del espacio con intereses políticos particulares –en especial, con la figura del entonces gobernador regional Vladimir Cerrón– erosionó su legitimidad (Inga, 2020). Así, lejos de convertirse en un referente consensuado, el museo quedó inscrito en un escenario

de disputa simbólica y desconfianza estructural hacia el Estado y las élites políticas.

En el caso de la distinción que propone Assmann (2011), entre memoria comunicativa y memoria cultural, las dificultades son igualmente evidentes. La memoria comunicativa –transmitida oralmente por testigos directos– sigue siendo esencial en comunidades andinas donde la transmisión intergeneracional se realiza en quechua, a través de cantos, relatos y festividades. Sin embargo, esta dimensión no fue incorporada de manera significativa en la narrativa museográfica del Yalpana Wasi, que privilegió elementos propios de la memoria cultural institucionalizada. El resultado fue un desfase entre la memoria vivida y la representación oficial, lo que reprodujo la distancia que Jelin (2002) y Del Pino (2008) identifican entre memorias popular e institucional.

Estos desajustes confirman que la memoria en contextos de desigualdad no puede analizarse al margen de las relaciones de poder y la disputa por el derecho a recordar. En el Yalpana Wasi, la combinación de una institucionalidad débil y la subrepresentación de las memorias comunitarias propició un escenario de resistencia silenciosa, donde muchas víctimas optaron por preservar sus recuerdos en espacios íntimos, comunitarios o rituales, fuera del alcance del museo.

De ahí que la lectura del caso requiera un marco conceptual situado, capaz de integrar los soportes y prácticas que en Junín han sostenido el recuerdo: desde los huaynos que narran el dolor hasta las peregrinaciones y rituales agrícolas, pasando por el silencio como forma de protección frente a la estigmatización y la revictimización. Tal como han señalado autores latinoamericanos y andinos, una teoría de la memoria social en clave regional debe reconocer que el valor político y simbólico de un espacio conmemorativo no depende únicamente de su monumentalidad, sino de su capacidad de dialogar con las formas vividas de recordar.

## Conclusiones

El análisis del caso del Yalpana Wasi, como espacio de memoria en el Perú, permite cuestionar críticamente la aplicabilidad de las teorías europeas de la “memoria cultural” en contextos de pobreza estructural y exclusión histórica. Si bien las propuestas de Halbwachs, Nora y Assmann han sido fundamentales para la consolidación de un campo de estudio sobre la memoria colectiva, sus marcos teóricos resultan insuficientes cuando se trasladan a realidades profundamente atravesadas por desigualdades, desposesión y formas subalternas de rememoración como las que caracterizan a muchas regiones andinas del Perú.

En primer lugar, queda claro que los supuestos de estabilidad institucional, ciudadanía plena y acceso universal a los mecanismos de construcción del recuerdo (como archivos, monumentos y museos) no se verifican en territorios donde el Estado ha estado históricamente ausente o ha sido percibido como una entidad opresora. En dichos contextos, el acto de recordar no se canaliza mediante dispositivos oficiales, sino a través de prácticas cotidianas, orales, rituales y comunitarias. En consecuencia, el estudio propone un desplazamiento epistemológico: pasar de un modelo de memoria centrado en el archivo, la monumentalidad y la institucionalización, hacia uno que reconozca la memoria como un proceso encarnado, afectivo y situado.

El caso del Yalpana Wasi ilustra esta tensión de forma paradigmática. A pesar de haber sido concebido como un lugar de reparación simbólica tras el conflicto armado interno (1980-2000), el museo ha enfrentado constantes disputas políticas, procesos de deslegitimación y una apropiación social fragmentaria. Estas dificultades no pueden explicarse únicamente por una deficiencia en su gestión o una falta de pedagogía ciudadana, sino que revelan un desfase más profundo entre las formas institucionales del recuerdo y las memorias locales, que no encuentran un lugar en los marcos

narrativos oficiales. La distancia entre la memoria oficial y la memoria vivida no es un problema de implementación, sino de concepción.

En segundo lugar, el texto demuestra que, en contextos marcados por la violencia política, el racismo estructural y el silenciamiento histórico, la memoria adquiere una dimensión política de resistencia. Recordar, en estas condiciones, no es una práctica neutra, sino un acto de afirmación identitaria, de reclamo de dignidad y de disputa simbólica por el derecho a narrar la historia desde abajo. Por ello, la memoria subalterna no siempre busca ser institucionalizada ni reconocida por el Estado; muchas veces, encuentra en el silencio, el canto, la fiesta o el cuerpo los medios para conservar el duelo y sostener la vida. Tales expresiones deben ser reconocidas como legítimas, incluso si no responden a los cánones académicos o estatales de validación.

Además, se plantea que las memorias en contextos como el peruano no son homogéneas ni consensuadas, sino múltiples, conflictivas y en constante disputa. La pluralidad de voces que emergen en torno al conflicto armado (víctimas, perpetradores, sobrevivientes, familiares, comunidades) impide reducir la memoria a una narrativa única o pacificada. Frente a ello, el artículo propone un enfoque que abrace el conflicto simbólico como parte constitutiva del ejercicio de recordar, sin clausurar el pasado en una sola interpretación.

Finalmente, se concluye que es urgente avanzar en la formulación de una teoría latinoamericana –y en particular andina– de la memoria social, que parta no de los dispositivos formales del recuerdo, sino de las prácticas concretas de los pueblos históricamente excluidos. Esta teoría debe reconocer que el archivo no siempre es un edificio ni un documento escrito, sino que puede ser también un cuerpo que danza, una canción que resiste, una peregrinación silenciosa o una comunidad que se niega a olvidar.

Así, el texto no se limita a cuestionar la pertinencia de las teorías europeas, sino que propone una relectura crítica que las descentre, las desplace y las reescriba desde el sur. En este esfuerzo, el caso del Yalpana Wasi no es un ejemplo fallido, sino una advertencia clara: si los espacios de memoria no dialogan con las formas locales de recordar, corren el riesgo de convertirse en monumentos vacíos, ajenos o incluso repudiados. Para evitar ello, es necesario que las políticas públicas de memoria reconozcan la densidad simbólica de las prácticas populares, abran canales de participación real y se despojen de pretensiones de neutralidad para asumir su papel como campo de disputa política y cultural.

En suma, el análisis del Yalpana Wasi revela los límites de las teorías europeas de la memoria cultural en contextos de pobreza estructural y abre el camino hacia una epistemología situada en América Latina. Este estudio no solo cuestiona, sino que propone comprender la memoria como proceso encarnado, múltiple y conflictivo, donde la voz de los pueblos no se inscribe únicamente en archivos o monumentos, sino también en cantos, rituales y gestos de resistencia.

Avanzar hacia una teoría latinoamericana de la memoria exige reconocer que el archivo puede ser una fiesta, una peregrinación o un cuerpo que se niega a olvidar. El Yalpana Wasi nos enseña que recordar es un acto político y vital: un recordatorio de que, incluso en medio de la pobreza y la exclusión, la memoria sostiene la dignidad, disputa la historia y proyecta la esperanza de un futuro distinto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arzobispado de Huancayo. (2014). *Pastoral Social - Apoyo a víctimas del conflicto armado interno*. Documento interno.

Assmann, J. (2011). *Memoria cultural y culto a los antepasados: Escritos sobre religiones y memoria colectiva*. Katz Editores.

Bourguignon, F., & Chakravarty, S. R. (2003). The measurement of multidimensional poverty. *Journal of Economic Inequality*, 1(1), 25-49. <https://doi.org/10.1023/A:1023913831342>

Comisión de la Verdad y Reconciliación [CVR]. (2003). *Informe final*. <https://www.cverdad.org.pe/ifinal/>

Congreso de la República del Perú. (2005). *Ley N.º 28592. Ley que crea el Plan Integral de Reparaciones (PIR)*. <https://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/28592.pdf>

Defensoría del Pueblo. (2015). *Oficio N.º 0035-2015-DP/OD-Junín*. Documento institucional.

Del Pino, P. (2008). Memorias de la violencia en los Andes: Reflexiones sobre las formas de recordar y narrar en contextos posconflicto. En Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (Ed.), *Memoria y violencia en los Andes* (pp. 21-56). DESCO.

Delgado Ponce, M. (2017). *Museos de la memoria en el Perú: Disputas por la narrativa del pasado reciente*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Gobierno Regional de Junín (2024). *Informe “Diagnóstico: Normativa y legitimidad del Museo del Lugar de la Memoria Yalpana Wasi”*. Gobierno Regional de Junín. <https://es.scribd.com/document/708640868/Yalpana-Wasi-Unidad-de-Flagrancia>

Gobierno Regional de Junín. (2014). *Ordenanza Regional N.º 192-2014-GRJ/CR. Declara de interés regional la creación del Lugar de la Memoria Yalpana Wasi*.

Gobierno Regional de Junín. (2015). *Ordenanza Regional N.º 214-2015-GRJ/CR. Declara de interés público regional con carácter de intangible el Lugar de la Memoria Yalpana Wasi y constituye su comité consultivo*.

González de la Rocha, M. (2001). From the resources of poverty to the poverty of resources? The erosion of a survival model. *Latin American Perspectives*, 28(4), 72-100. <https://doi.org/10.1177/0094582X0102800405>

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva* (2.ª ed.). Prensas Universitarias de Zaragoza. (Obra original publicada en 1950). <https://ia601509.us.archive.org/17/items/MemoriaColectivaHalbwachs/Memoria%20Colectiva-Halbwachs-.pdf>

Inga, C. (2020). *Disputas de memoria en la región Junín: El caso del Yalpana Wasi*. Tesis para optar el grado en Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica del Perú. <https://tesis.pucp.edu.pe/server/api/core/bitstreams/b8d0ab86-d5bc-41eb-a5f2-77bbf70728f9/content>

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores. <https://www.centroprodh.org.mx/impunidadayeroyhoy/DiplomadoJT2015/Mod2/Los%20trabajos%20de%20la%20memoria%20Elizabeth%20Jelin.pdf>

- Ministerio de Cultura. (2021). *Incorporan el Lugar de la Memoria “Yalpana Wasi - Wiñay Yalpanapa” al Sistema Nacional de Museos del Estado*. <https://www.gob.pe/institucion/cultura/noticias/322978>
- Municipalidad Distrital de Chilca. (2015). *Actas del Concejo Municipal y pronunciamientos sobre el uso del museo*. Documento municipal.
- Nora, P. (2008). *Los lugares de la memoria*. Fondo de Cultura Económica. <https://ia601504.us.archive.org/24/items/nora-pierre.-los-lugares-de-la-memoria-ocr-2008/Nora%2C%20Pierre.%20-%20Los%20lugares%20de%20la%20Memoria%20%5Bocr%5D%20%5B2008%5D.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). CLACSO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
- Red Latinoamericana de Sitios de Memoria. (2015). *Por la continuidad y desarrollo del Lugar de Memoria en Junín, Perú*. <https://redlatinoamericanadesitiosdememoria.wordpress.com>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón. <https://ch'ixinakax.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/07/silvia-rivera-cusicanqui.pdf>
- Roca, P. (2015). *La memoria en disputa: Luchas simbólicas por la verdad y la justicia en el Perú post-CVR*. Aprodeh.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/la-critica-de-la-colonialidad.pdf>

Spivak, G. C. (2010). *¿Puede hablar el subalterno?* (L. Solís, Trad.). El Cuenco de Plata. <https://es.scribd.com/document/155434882/Puede-hablar-el-sujeto-subalterno>

Stern, S. (2006). *Battling for hearts and minds: Memory struggles in Pinochet's Chile, 1973-1988*. Duke University Press.

[https://www.academia.edu/63850262/Battling\\_for\\_Hearts\\_and\\_Minds\\_Memory\\_Struggles\\_in\\_Pinochet\\_s\\_Chile\\_1973\\_1988\\_by\\_Steve\\_Stern?uc-sb-sw=6804935](https://www.academia.edu/63850262/Battling_for_Hearts_and_Minds_Memory_Struggles_in_Pinochet_s_Chile_1973_1988_by_Steve_Stern?uc-sb-sw=6804935)

Taylor, D. (2003). *The archive and the repertoire: Performing cultural memory in the Americas*. Duke University Press. <https://read.dukeupress.edu/books/book/849/The-Archive-and-the-RepertoirePerforming-Cultural>

Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial: Perspectivas latinoamericanas*. Ediciones del Signo. <https://redinterculturalidad.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>

Wills, M. E. (2006). *Memorias colectivas de la violencia: Narrativas emergentes*. Centro de Memoria, Paz y Reconciliación.

Yalpana Wasi - Wiñay Yalpanapa. (2014). *Museografía permanente. Cuarto piso. Exposición conmemorativa*.

# **Transhumanismo en perspectiva: Evolución histórica, debates éticos e implicancias sociales**

## ***Transhumanism in perspective: historical evolution, ethical debates and social implications***

Fernando Antonio Ramos-Zaga  
Universidad Privada del Norte. Lima, Perú.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6301-9460>  
Contacto: fernandozaga@gmail.com

### **RESUMEN**

En un mundo donde los límites del potencial humano están siendo redefinidos, el transhumanismo surge como un fenómeno cultural y filosófico que desafía las nociones tradicionales de identidad, ética y progreso social, convirtiéndose en el centro de debates en diversos campos del conocimiento. En este contexto, el presente artículo tiene por objetivo analizar la evolución histórica, las divisiones internas, los debates éticos y las implicancias sociales del transhumanismo. Los resultados muestran que el transhumanismo ha experimentado una evolución multifacética, marcada por la contracultura de los años sesenta que fusionó tecnología con ideales utópicos, la cibercultura de finales del siglo XX, que enfatizó la innovación digital y las identidades ciborg, así como las influencias posmodernas posteriores al 11 de septiembre, que introdujeron preocupaciones existenciales y de seguridad. En conclusión, el transhumanismo representa una serie de potenciales beneficios, tales como el mejoramiento de las capacidades humanas y la longevidad, aunque se ven contrarrestados

por riesgos como la desigualdad y un uso indebido. Por ende, es vital su regulación para alinear el progreso tecnológico con los valores humanos fundamentales.

**Palabras clave:** Transhumanismo; Mejora humana; Inteligencia artificial; Modificación genética; Libertad morfológica.

## **ABSTRACT**

In a world where the boundaries of human potential are being redefined, transhumanism emerges as a cultural and philosophical phenomenon that challenges traditional notions of identity, ethics, and social progress, becoming the focal point of debates across various fields of knowledge. In this context, the present work aims to analyze the historical evolution, internal divisions, ethical debates, and sociopolitical implications of transhumanism to provide a comprehensive understanding of its impact. The findings reveal that transhumanism has undergone a multifaceted evolution, shaped by the counterculture of the 1960s, which fused technology with utopian ideals; the cyberculture of the late twentieth century, which emphasized digital innovation and cyborg identities; and the postmodern influences following the events of September 11, which introduced existential and security concerns. In conclusion, transhumanism represents a series of potential benefits, such as the enhancement of human capacities and longevity, though these are counterbalanced by risks such as inequality and ethical misuse. Therefore, regulation is essential to align technological progress with fundamental human values.

**Keywords:** Transhumanism; Human enhancement; Artificial intelligence; Genetic modification; Morphological freedom.

## Introducción

El transhumanismo, entendido como un movimiento que busca superar las limitaciones humanas mediante el uso de tecnologías avanzadas, aspira a potenciar la inteligencia, incrementar la resistencia física e incluso abordar el problema de la mortalidad a través de la intersección entre la reflexión filosófica y la innovación tecnológica, se nutre de los vertiginosos avances en inteligencia artificial, biotecnología y nanotecnología, transformando en viables ideas que en el pasado eran consideradas como meramente especulativas. Su desarrollo plantea cuestiones éticas y existenciales cruciales sobre el futuro de la humanidad, desafiando las concepciones tradicionales de autonomía, ética e identidad (Mendz & Cook, 2021).

Las bases filosóficas del transhumanismo combinan los ideales ilustrados de progreso con las críticas posmodernas a los paradigmas antropocéntricos (Zou, 2024). Inspirado por pensadores como Nietzsche<sup>1</sup> y Julian Huxley, este movimiento propone la mejora tecnológica como una progresión natural en la evolución humana. En este sentido, el discurso transhumanista se entrelaza frecuentemente con el poshumanismo y el transhumanismo crítico, y reflexiona sobre las implicancias de ampliar las capacidades humanas y redefinir la naturaleza de lo humano (Lipowicz, 2023).

No obstante, el transhumanismo enfrenta críticas significativas, especialmente en lo que respecta a sus dimensiones sociales y éticas, ya que su énfasis en soluciones tecnológicas a menudo pasa por alto problemas de equidad, accesibilidad y consecuencias no intencionadas. Por ello, los debates éticos en torno a las tecnologías de mejora continúan sin resolverse, particularmente en lo relativo a

---

1 El transhumanismo fue significativamente inspirado por la filosofía nietzscheana del *übermensch* (superhombre) y su llamado a la superación de las limitaciones humanas. Es importante señalar que el presente artículo constituye una revisión bibliográfica de las principales contribuciones teóricas al campo, sin pretender establecer nuevas formulaciones conceptuales, sino más bien mapear el panorama intelectual que ha dado forma a este movimiento filosófico y tecnológico contemporáneo.

las desigualdades sociopolíticas y los dilemas emergentes que estas tecnologías pueden generar (Yoon, 2021).

El impacto del transhumanismo se extiende a ámbitos como la salud pública, la gobernanza y las normas culturales. Al respecto, tecnologías como la extensión de la vida pueden exacerbar desigualdades sociales, mientras que la integración de la inteligencia artificial en la toma de decisiones plantea interrogantes sobre la responsabilidad y la agencia humana, motivo por el cual surge la necesidad de un análisis interdisciplinario que examine cómo el transhumanismo interactúa con las estructuras sociales existentes (Dağ, 2023).

En ese sentido, el presente artículo tiene por objetivo describir la trayectoria histórica, principales corrientes ideológicas, controversias éticas y repercusiones sociales del, transhumanismo. De ese modo, se ofrece un marco conceptual introductorio que permite comprender las posibles influencias de este movimiento en el desarrollo humano y sus desafíos regulatorios a fin de proporcionar una aproximación fundamental al tema, resultando particularmente útil para lectores que se inician en el estudio de las implicancias filosóficas y prácticas de las tecnologías de mejoramiento humano.

## **Desarrollo**

### ***El transhumanismo: origen, influencias culturales y evolución como movimiento***

El transhumanismo, término acuñado por Julian Huxley en 1957, aboga por trascender las limitaciones humanas a través de los avances científicos y tecnológicos, y promueve el mejoramiento del ser humano mediante la genética, la nanotecnología y la inteligencia artificial. Fundamentado en los ideales de progreso de la Ilustración, este movimiento cuenta con diversos debates éticos, científicos y

sociales, siendo el activismo y el discurso académico los motores que impulsan su evolución (Zou, 2024).

La historia del transhumanismo puede dividirse en tres fases principales. La primera proviene de la contracultura de los años 60, que combinó elementos tecnofílicos del movimiento hippie con ideales poshumanos (MacFarlane, 2020). La segunda fase es la cibercultura de las décadas de 1980 y 1990, que acogió la figura de los cyborgs y las tecnologías digitales (Ortiz, 2024). Finalmente, la cultura del caos, posterior a los eventos del 11 de septiembre, la cual ha sido influenciada por el ciberpunk y el posmodernismo, marca la tercera etapa del desarrollo del transhumanismo (Parker et al., 1999).

Dentro del transhumanismo existen diversas corrientes, incluyendo a los transhumanistas neoliberales que abogan por una regulación estatal mínima, los transhumanistas sociales que buscan reducir la desigualdad mediante mejoras genéticas, y los singularistas que predicen una transformación singular. Es decir, la división dentro del movimiento refleja un cambio desde la mejora de la humanidad hacia su reemplazo (Thomas, 2023).

El impacto del transhumanismo abarca los ámbitos militar, médico y social. Los avances como el desarrollo de armas autónomas, la inteligencia artificial en diagnósticos, las modificaciones genéticas y las relaciones virtuales están remodelando estos campos (Mularoni, 2024). Una muestra de lo señalado anteriormente está constituido por tecnologías como Neuralink y CRISPR-Cas9, que aceleran estos avances, planteando preguntas éticas, legales y filosóficas complejas (Zou, 2024).

Los desarrollos legales y bioéticos destacan las implicancias del transhumanismo, particularmente en lo que respecta al mejoramiento humano, así como las distinciones entre sujetos y objetos en el ámbito legal. En esa misma línea, la roboética explora la coexistencia de humanos modificados y no modificados, y subraya la necesidad de

una investigación interdisciplinaria para abordar estos desafíos (Loos, 2007). Por ello, la convergencia de las tecnologías NBIC (nanotecnología, biotecnología, tecnología de la información y ciencias cognitivas) dificulta la distinción entre humanos y máquinas, lo que exige una reevaluación de los conceptos de personalidad (Gervais, 2023).

El transhumanismo desafía los fundamentos del derecho y la identidad humana, lo que plantea la necesidad de nuevas investigaciones en la intersección de la ética y el derecho debido a las preocupaciones sobre los riesgos eugenésicos y totalitarios. Para lo cual, se requiere un examen de las raíces ideológicas del transhumanismo y sus posibles amenazas a las libertades fundamentales (Dağ, 2023). Al respecto, desde una perspectiva antropológica, pensadores como Jürgen Habermas advierten sobre el impacto de la manipulación genética en la naturaleza humana y los fundamentos legales (Habermas, 2003).

### ***Aproximaciones filosóficas y debates internos en torno al transhumanismo***

El transhumanismo es considerado un movimiento filosófico centrado en la mejora de las capacidades humanas a través de la ciencia y la tecnología, con el objetivo de trascender las limitaciones de la evolución natural y las construcciones sociales (Corby, 2024). Para ello, aboga por superar las restricciones físicas e intelectuales mediante el avance de campos como la neurociencia, posicionando la evolución tecnológica como una alternativa preferible a los procesos darwinianos (Zou, 2024). De este modo, el transhumanismo cuestiona los sistemas de valores tradicionales, destacando la ineficiencia de la evolución natural frente al rápido progreso de los avances tecnológicos.

Las perspectivas transhumanistas varían desde enfoques neutrales, que se centran en el uso de la tecnología para alterar el cuerpo y la mente, hasta visiones críticas, que consideran la explotación de los avances científicos para revivir mitos de superhumanidad

(Krüger, 2021). De este modo, se evidencia divisiones notables dentro del movimiento, especialmente en lo que respecta a la regulación de la inteligencia artificial, lo que refleja su diverso panorama teórico.

Un concepto clave es la gestión de la posible ruptura de la singularidad, planteado como un cambio radical en la evolución humana. Al respecto, el hiperhumanismo aboga por un enfoque responsable y democrático del transhumanismo, alineado con los ideales de la Ilustración (Adorno, 2021). Por otro lado, las preocupaciones centrales para los transhumanistas, como la inteligencia artificial hostil y la destrucción ambiental, plantean la necesidad de una planificación a largo plazo, aunque se mantiene un optimismo en los avances tecnológicos a fin de resolver los desafíos sociales (Thomas, 2023).

El transhumanismo también vislumbra la inmortalidad a través de técnicas como la criopreservación y el trasplante de órganos, a pesar de las limitaciones actuales (Buben, 2023). Mientras algunos transhumanistas buscan la colonización espacial como solución a la sobrepoblación, el movimiento también enfrenta críticas por su perspectiva occidental, burguesa y masculina, que a menudo descuida los valores culturales que enfatizan la longevidad espiritual (Mularoni, 2024).

El activismo transhumanista promueve el debate racional sobre las tecnologías avanzadas y busca la participación pública en temas como la automodificación, al ser considerada esencial para el progreso, lo que contrarresta las visiones bioconservadoras. Cabe destacar que este movimiento tiene presencia en el debate político mediante partidos transhumanistas que promueven una visión tecnoprogresista de la sociedad (Kennedy, 2024).

Económicamente, el transhumanismo se alinea con el liberalismo y el capitalismo, defendiendo un ideal neoliberal de adaptabilidad y eficiencia (Thomas, 2023). Históricamente, se refleja el deseo de la humanidad de trascender los límites naturales, de manera similar a mitos

como el de Prometeo, mediante el uso de avances tecnológicos para alcanzar este objetivo (Ezeani, 2024). Es así como el transhumanismo desafía los marcos legales tradicionales, difuminando las líneas entre entidades biológicas y artificiales.

La relación del movimiento con el cuerpo es compleja, pues se equilibra el deseo de mejora con el reconocimiento del valor de las experiencias corporales. Asimismo, su compromiso con el ambientalismo es controversial, ya que el transhumanismo a menudo prioriza la mejora humana sobre las preocupaciones ecológicas (Zou, 2024). Es decir, al desafiar tanto los límites biológicos como los sociales, el transhumanismo redefine lo que significa ser humano en una era de vertiginoso avance tecnológico.

### ***Transhumanismo: ¿Extensión de la evolución humana o ruptura radical?***

El debate sobre si el transhumanismo representa una continuidad o una ruptura en la evolución humana es multifacético. Históricamente, la evolución humana ha sido moldeada por avances tecnológicos, como la vestimenta y el fuego, han influido tanto en la evolución cultural como en la biológica, posicionando al transhumanismo como una extensión de la relación continua de la humanidad con la tecnología. Por consiguiente, el impulso hacia la automejora es intrínseco a la humanidad, lo que sugiere que el transhumanismo constituye una continuación de nuestra trayectoria evolutiva (Umbrello & Lombard, 2018).

Sin embargo, los avances médicos, a menudo percibidos como reparaciones más que como cambios transformadores, contrastan con el enfoque del transhumanismo, que considera a la tecnología como el motor central de la evolución futura. Tradicionalmente, la evolución humana ha sido influenciada por factores ambientales y culturales, y no por una intervención tecnológica directa. El transhumanismo

desafía esta perspectiva, abogando por un cambio de paradigma hacia una evolución impulsada por la tecnología (Guerreiro et al., 2022).

Al respecto, los conceptos de hominización y humanización ofrecen perspectivas variadas sobre la evolución humana. La hominización se refiere a los cambios evolutivos que conducen a los rasgos cognitivos y morfológicos de los humanos modernos (Changeux et al., 2021). Por otro lado, la humanización abarca las transformaciones influenciadas por el trabajo humano y el entorno, extendiéndose incluso a la alteración de otros organismos. Desde una perspectiva transhumanista, la humanización precede y configura la hominización, siendo la tecnología un factor que acelera este proceso (Czifra et al., 2023).

El transhumanismo y el poshumanismo presentan paradigmas distintos, aunque relacionados. El poshumanismo critica las limitaciones del humanismo, abogando por un alejamiento de los valores centrados en el ser humano para abordar cuestiones ambientales, animales y de inteligencia artificial. Busca reemplazar a los humanos tras la singularidad, mientras que el transhumanismo se enfoca en mejorar a la humanidad dentro del marco humanista y perfeccionar la biología humana sin abandonar nuestra identidad (Lewis & Owen, 2020).

El transhumanismo tiene dos facetas: la mejora biológica dentro del humanismo y la hibridación cibernética, conocida como ciborgismo (Gayozzo, 2021). A pesar de estas distinciones, la línea entre el transhumanismo y el poshumanismo se difumina, ya que ambos movimientos buscan transformar la condición humana, de los cuales el transhumanismo es visto a menudo como una fase transicional que conduce hacia un estado poshumano (Siegal, 2023).

### ***Libertad morfológica y trascendencia biológica***

El transhumanismo es un movimiento dedicado a la transformación de la humanidad, mediante los avances tecnológicos, y se enfoca en

la extensión de la vida y la mejora de las capacidades humanas, el cual concibe a los seres humanos principalmente como mentes dentro de cuerpos mecánicos, con el objetivo de trascender las limitaciones biológicas y alcanzar una longevidad extendida y un potencial mejorado (Wareham, 2016).

En el núcleo del transhumanismo se encuentra el rechazo a la esencia inmutable de la humanidad y abraza, en su lugar, la adaptabilidad como esencia de la condición humana. Por ese motivo, los transhumanistas abogan por el uso de las tecnologías para superar las limitaciones, considerando la modificación del cuerpo, incluida la clonación reproductiva y la manipulación genética, como expresiones válidas de la reinención personal. De esta manera, se respalda la “libertad morfológica”, es decir, el derecho a modificarse a uno mismo (Soysal, 2023).

El movimiento promueve el uso de tecnologías como la informática y la bionanotecnología para modificar la naturaleza, abordando las limitaciones inherentes al ser humano, así como la mejora de las habilidades sensoriales, la memoria y la inteligencia. Al respecto, los transhumanistas consideran que la humanidad puede guiar su propia evolución, reconociendo tanto el potencial humano como sus imperfecciones (Grunwald & Julliard, 2007).

La autonomía personal, incluida la libertad de modificar el propio cuerpo, es fundamental para el transhumanismo, lo cual se extiende a la autoexperimentación, aunque las directrices éticas y médicas a menudo limitan su alcance. El movimiento aboga por la transformación física a través de mejoras cibernéticas e inteligencia artificial para superar las habilidades naturales (Hoffman, 2022).

El transhumanismo también explora la mejora de los sentidos humanos mediante implantes tecnológicos, como en el caso de Neil Harbisson, quién a través de una antena le permitió ampliar su experiencia sensorial (Huberman, 2024). En ese sentido, instituciones

como la Fundación Cyborg defienden los derechos legales de las personas que integran tecnología en sus cuerpos, por lo que plantean importantes cuestiones sobre la identidad y las implicancias legales (Stoyanova, 2021).

Un debate clave dentro del transhumanismo radica en la distinción entre reparación y mejora. El movimiento sostiene que las intervenciones médicas no solo deben restaurar la salud, sino también mejorar el bienestar, lo que difumina la línea entre terapia y mejora. Por ese motivo, a medida que los avances médicos extienden la vida y las capacidades, aumentan las preocupaciones éticas sobre su impacto social (Hauskeller, 2015).

### ***Diversidad y corrientes del transhumanismo: raíces filosóficas e ideológicas***

El transhumanismo a menudo se presenta como una utopía o una distopía; sin embargo, no se alinea con el concepto de una utopía genuina, que denota un mundo ideal. En lugar de ello, el transhumanismo extrapola las tendencias tecnológicas actuales hacia un futuro especulativo, normalizando sus posibles avances. No ofrece una visión concreta de una sociedad ideal o distópica, sino que sirve como un marco para anticipar y normalizar futuras posibilidades (Beers, 2022).

Desde una perspectiva integradora, el transhumanismo busca remodelar la realidad basándose en sus principios, lo que plantea el riesgo de devaluar la humanidad y fomentar una sociedad totalitaria. Al igual que otros “-ismos”, tiende hacia la ideología, con objetivos transformadores reflejados en el prefijo “trans-”. El transhumanismo propone nuevas estructuras sociales y políticas, pero su diversidad complica su clasificación como una ideología singular. Más que un sistema coherente, es un movimiento centrado en el progreso tecnológico y la mejora humana (MacFarlane, 2020).

El transhumanismo carece de una axiología clara, por lo que desatiende las consideraciones éticas y el bienestar colectivo. Se alinea más con el hiperliberalismo, enfatiza el individualismo y descuida las relaciones sociales (Sagikyzy & Uyzbayeva, 2024). La perspectiva antes mencionadas refleja los futuros distópicos retratados en películas como *The Matrix* y *Blade Runner*. Asimismo, no cumple con los criterios de una filosofía estricta, ya que carece de una organización sistemática y de afirmaciones metafísicas. Por tanto, es más una ideología práctica que una disciplina académica (Wilson, 2022).

Filosóficamente, el transhumanismo se relaciona con sus raíces en el humanismo y la eugenesia, lo que plantea interrogantes sobre su alineación con estos movimientos. Su enfoque en la mejora tecnológica complica su clasificación, aunque comparte características con el progresivismo, el cual está impulsado principalmente por el desarrollo tecnológico, lo que a menudo oscurece los efectos tangibles de estos avances (Zou, 2024).

El transhumanismo también es considerado una forma moderna de religión, ofreciendo una trascendencia similar a las promesas religiosas tradicionales de inmortalidad, omnisciencia y omnipotencia. Sin embargo, difiere en su dependencia de la ciencia en lugar de verdades reveladas. Si bien algunos transhumanistas se alinean con grupos religiosos, persisten tensiones, particularmente en el contraste entre el énfasis del cristianismo en la vulnerabilidad y la búsqueda de la perfección del transhumanismo (Sherbert, 2024).

El judaísmo fomenta la mejora humana, pero se opone a la búsqueda de la inmortalidad, diferenciando entre los roles humanos y divinos (Tirosh-Samuelson, 2012). El transhumanismo, similar al gnosticismo, rechaza las limitaciones corporales y busca una nueva era de existencia humana, posicionando la tecnología como una fuerza mesiánica (Peters, 2019).

El transhumanismo continúa la búsqueda humanista de la perfección, pero se desvía del humanismo de la Ilustración al enfocarse en la biologización de los problemas sociales y estigmatizar el cuerpo humano. Esto se debe a que, mientras que el humanismo de la Ilustración buscaba abordar políticamente los problemas sociales, el transhumanismo los atribuye a las deficiencias de la naturaleza humana, lo cual despoltiza los asuntos sociales (Le Dévédec, 2018).

Por otro lado, el transhumanismo refleja la paradoja de Rousseau entre la naturaleza y la artificialidad. Aunque la perfección sigue siendo crucial para los ideales democráticos, el transhumanismo exagera los deseos artificiales, contribuyendo a crisis ambientales. Asimismo, la compleja relación entre el avance tecnológico y la búsqueda de la perfección humana es objeto de cuestionamientos debido a una fe acrítica en la tecnología a fin de resolver los problemas que esta misma genera (Uzun, 2024).

### ***Implicancias éticas y riesgos sociales del transhumanismo y las tecnologías emergentes***

Los riesgos éticos asociados a la manipulación genética abarcan tanto las terapias génicas somáticas como las germinales. Al respecto, la terapia génica somática implica la alteración del material genético de un individuo, con efectos limitados a esa persona en particular. En contraste, la terapia génica germinal afecta a generaciones futuras y está prohibida debido a su carácter irreversible. Tecnologías como CRISPR-Cas9 aplicadas en embriones transgénicos y animales quiméricos plantean serios desafíos legales y éticos. Si bien los defensores del transhumanismo reconocen los riesgos asociados a la manipulación genética descontrolada, casos de prácticas poco éticas, como las ocurridas en China, subrayan la necesidad de un consentimiento informado por parte de los padres y de estrictas medidas de seguridad (Zou, 2024).

En ese sentido, el rápido avance en técnicas de mejora genética, como el diagnóstico genético preimplantacional (DGP) y CRISPR-Cas9, exige la actualización de los marcos legales vigentes, ya que las regulaciones actuales no logran mantenerse al ritmo de estos avances. Por lo tanto, se requiere adoptar un enfoque precautorio para monitorear las modificaciones genéticas y prevenir consecuencias no deseadas. La distinción entre la autonomía individual y la intervención externa, especialmente en los no nacidos, resulta crucial, ya que las intervenciones en la línea germinal podrían perpetuar desigualdades (Santos, 2023).

Además, la incorporación de los nanorobots en el cerebro plantea dilemas éticos adicionales, ya que podría comprometer la autonomía emocional (Dragomir et al., 2023). Por otro lado, el transanimalismo, que implica la modificación de animales mediante tecnología, suscita inquietudes sobre la creación de seres híbridos que desdibujan la línea entre animal y máquina al desafiar los límites entre la vida orgánica y la sintética (Dodsworth, 2019).

Las preocupaciones éticas antes mencionadas exigen el diseño de un nuevo marco que proteja la integridad humana, la libertad individual y la autonomía colectiva, pues un mal uso de las tecnologías transhumanistas por regímenes totalitarios podría reavivar la eugenesia política, lo que derivaría en un control autoritario. Asimismo, una dependencia excesiva de las mejoras tecnológicas podría socavar habilidades humanas fundamentales (Radun, 2023).

Estas innovaciones generan interrogantes sobre la identidad y la responsabilidad, dado que los implantes y las conexiones tecnológicas podrían disminuir la responsabilidad individual. Por otro lado, las preocupaciones sobre la extinción humana, centrales en los debates poshumanistas, refuerzan la necesidad de una integración cautelosa y regulada de las tecnologías transhumanistas para proteger la identidad humana y la continuidad de la especie (Persson & Savulescu, 2010).

Los riesgos sociales de estas tecnologías emergentes no se derivan del transhumanismo en sí, sino de su mal uso y de la regulación insuficiente. La manipulación de la opinión pública y el incremento de la desigualdad podrían empoderar a figuras políticas peligrosas, ya que una falta de control adecuado sobre estas tecnologías podría desembocar en escenarios potencialmente catastróficos (Hughes, 2010).

Asimismo, mejorar la inteligencia sin un progreso equivalente en términos éticos y morales resulta problemático, ya que la inteligencia, por sí sola, no garantiza la benevolencia. Críticos, como Hughes (2010), argumentan que el transhumanismo podría agravar las divisiones sociales y deshumanizar a la sociedad, lo que conduciría a una humanidad estandarizada y a una creciente alienación. Si no se controla, estas tendencias podrían desembocar en una sociedad dividida, similar a la distopía retratada en *Gattaca*, donde los individuos mejorados se enfrentan a los no mejorados (Jaynes, 2021). Por ello, la necesidad de garantizar un acceso equitativo a las tecnologías de mejora resulta fundamental para evitar la estratificación social y salvaguardar la autonomía personal, especialmente en comunidades históricamente excluidas.

## **Conclusión**

El transhumanismo busca trascender las limitaciones humanas mediante avances tecnológicos en campos como la genética, la nanotecnología y la inteligencia artificial. Fundado en los ideales de la Ilustración e influenciado por la contracultura y la cibercultura, se proyecta un futuro en el que las capacidades humanas sean potenciadas, lo cual desafiaría las nociones tradicionales sobre la identidad humana y proponiendo una transición hacia un futuro poshumano.

El discurso filosófico en torno al transhumanismo incluye un debate sobre las implicancias éticas y sociales de estos avances. Al respecto, la noción de singularidad tecnológica, en el que la inteligencia

artificial y la biotecnología convergen para reconfigurar la existencia, genera preocupaciones sobre el valor de la naturaleza humana y los límites de la intervención. Por un lado, se encuentran los defensores de la libertad tecnológica irrestricta y, por otro, aquellos que abogan por mejoras reguladas y socialmente justas, lo que refleja la diversidad ideológica del movimiento.

Las diversas corrientes del transhumanismo, que van desde los tecnoprogresistas, que defienden una mejora equitativa, hasta los transhumanistas neoliberales, que priorizan la autonomía individual, ponen de manifiesto la complejidad del movimiento y su carácter fragmentado. Entonces, la multiplicidad de perspectivas dificulta su clasificación como una ideología unificada, lo cual posiciona al transhumanismo más como un marco abierto para explorar las posibilidades futuras de mejora humana que como una visión singular.

Las preocupaciones éticas abarcan el posible uso indebido de las tecnologías con fines políticos o autoritarios, así como la exacerbación de las desigualdades sociales. La tensión ética entre la autonomía personal y la responsabilidad colectiva es central, ya que el automejoramiento puede entrar en conflicto con los intereses más amplios de la sociedad. Por esta razón, es necesario plantear investigaciones interdisciplinarias que establezcan directrices éticas para el uso responsable de las tecnologías emergentes.

Un concepto clave dentro del movimiento transhumanista es la libertad morfológica, es decir, el derecho a modificar el propio cuerpo, el cual desafía las normas legales y éticas vigentes, y suscita interrogantes sobre las implicancias de separar la identidad de la forma biológica. Los debates al respecto exigen una reevaluación de los marcos legales para abordar el impacto de las tecnologías transformadoras sobre la identidad humana y los derechos.

El transhumanismo presenta una narrativa dual de continuidad y ruptura con el humanismo y el poshumanismo. Si bien continúa el

objetivo humanista de mejorar la condición humana a través de la tecnología, también introduce ideales poshumanos que cuestionan la centralidad de la humanidad e imaginan un futuro en el que los seres humanos son transformados o incluso reemplazados, lo cual requiere asegurar que el progreso tecnológico se alinee con los valores humanos fundamentales.

Una posible línea de investigación para estudios futuros puede abordar cómo los marcos legales actuales pueden adaptarse a los desafíos planteados por la libertad morfológica y las tecnologías de mejora humana, al explorar la evolución de las definiciones legales de personalidad, y abordar las implicancias para la autonomía y la responsabilidad en una era de transformación tecnológica acelerada.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adorno, F. P. (2021). Transhumanism Between Humanism and the Posthuman. En F. P. Adorno (Ed.), *The Transhumanist Movement* (pp. 41-66). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-82423-5\\_3](https://doi.org/10.1007/978-3-030-82423-5_3)

Beers, B. van. (2022). *Chapter 14: A better way of being? Human rights, transhumanism and the utopian standpoint of man*. <https://doi.org/10.4337/9781803921402.00021>

Buben, A. (2023). Dying to Live: Transhumanism, Cryonics, and Euthanasia. En M. Cholbi & J. Varelius (Eds.), *New Directions in the Ethics of Assisted Suicide and Euthanasia* (pp. 299-313). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-25315-7\\_17](https://doi.org/10.1007/978-3-031-25315-7_17)

- Changeux, J.-P., Goulas, A., & Hilgetag, C. C. (2021). A Connectomic Hypothesis for the Hominization of the Brain. *Cerebral Cortex*, 31(5), 2425-2449. <https://doi.org/10.1093/cercor/bhaa365>
- Corby, P. M. (2024). An Innate Despair: The Philosophical Limitations of Transhumanism and its Misplaced Hope in Human Enhancement. *The Linacre Quarterly*, 00243639241281977. <https://doi.org/10.1177/00243639241281977>
- Czifra, G., Molnár, Z., Mlkva, M., & Szabó, P. (2023). Dehumanization and Humanization in the Context of Industry 4.0 and Industry 5.0. *Research Papers Faculty of Materials Science and Technology Slovak University of Technology*, 31(52), 10-20. <https://doi.org/10.2478/rput-2023-0002>
- Dağ, A. (2023). Freedom as an Issue in the Context of Transhumanism and Artificial Intelligence, Digitalization, and Robotics (AIDR). *Ilahiyat Studies*, 14(1), Article 1. <https://doi.org/10.12730/is.1261876>
- Dodsworth, A. (2019). *Ethics and Metaphysics of Transhumanism: A proposal* [Ph. D Thesis, Universidade de São Paulo]. <http://dspace.unive.it/handle/10579/15591>
- Dragomir, B., Soria-Frisch, A., Gheorghiu, R., Kruusmaa, M., Heyen, N., & Blasco, M. (2023). Transhumanist Revolutions. *Foresight on Demand: "Foresight towards the 2nd Strategic Plan for Horizon Europe"*, 164. [https://research-and-innovation.ec.europa.eu/knowledge-publications-tools-and-data/publications/all-publications/foresight-demand-foresight-towards-2nd-strategic-plan-horizon-europe\\_en#details](https://research-and-innovation.ec.europa.eu/knowledge-publications-tools-and-data/publications/all-publications/foresight-demand-foresight-towards-2nd-strategic-plan-horizon-europe_en#details)
- Ezeani, C. C. (2024). Transhumanism: Historico-Cultural Shadows and Science Fiction. *Interdisciplinary Journal of African & Asian*

*Studies (IJAAS)*, 10(3). <https://nigerianjournalsonline.com/index.php/ijaas/article/view/5265>

Gayozzo, P. (2021). Transhumanisms: A Review of Transhumanist Schools of Thought. *New Literaria an International Journal of Interdisciplinary Studies in Humanities*, 2(1), 120-131. <https://dx.doi.org/10.48189/nl.2021.v02i1.013>

Gervais, D. J. (2023). *Not Quite Like Us? Can Cyborgs and Intelligent Machines Be Natural Persons as a Matter of Law?* (SSRN Scholarly Paper No. 4213543). Social Science Research Network. <https://doi.org/10.2139/ssrn.4213543>

Grunwald, A., & Julliard, Y. (2007). Nanotechnology – Steps Towards Understanding Human Beings as Technology? *NanoEthics*, 1(2), 77-87. <https://doi.org/10.1007/s11569-007-0010-y>

Guerreiro, J., Loureiro, S. M. C., Romero, J., Itani, O., & Eloy, S. (2022). Transhumanism and Engagement-Facilitating Technologies in Society. *Journal of Promotion Management*, 28(5), 537-558. <https://doi.org/10.1080/10496491.2021.2009615>

Habermas, J. (2003). *The Future of Human Nature*. Polity Press.

Hauskeller, M. (2015). A Cure for Humanity: The Transhumanisation of Culture. *Trans-Humanities Journal*, 8(3), 131-147. <https://doi.org/10.1353/trh.2015.0013>

Hoffman, T. (2022). The Flight of the Junky: Existential Posthumanism and Immanent Life in Early Burroughs. *Orbit: A Journal of American Literature*, 10(2), Article 2. <https://doi.org/10.16995/orbit.8454>

- Huberman, J. (2024). Activating the senses: The aesthetics and politics of the transpecies society. *The Senses and Society*, 19(2), 205-217. <https://doi.org/10.1080/17458927.2023.2225287>
- Hughes, J. (2010). Contradictions from the Enlightenment Roots of Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 35(6), 622-640. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq049>
- Jaynes, T. L. (2021). On human genome manipulation and Homo technicus: The legal treatment of non-natural human subjects. *AI and Ethics*, 1(3), 331-345. <https://doi.org/10.1007/s43681-021-00044-5>
- Kennedy, T. (2024). *Transhuman Existentialism: Purpose in the Changing Human* [Master Thesis, Macquarie University]. <https://doi.org/10.25949/25294225.v1>
- Krüger, O. (2021). "The Singularity is near!" Visions of Artificial Intelligence in Posthumanism and Transhumanism. <https://doi.org/10.9781/ijimai.2021.07.004>
- Le Dévédec, N. (2018). Unfit for the future? The depoliticization of human perfectibility, from the Enlightenment to transhumanism. *European Journal of Social Theory*, 21(4), 488-507. <https://doi.org/10.1177/1368431017750974>
- Lewis, T. E., & Owen, J. (2020). Posthuman Phenomenologies: Performance Philosophy, Non-Human Animals, and the Landscape. *Qualitative Inquiry*, 26(5), 472-478. <https://doi.org/10.1177/1077800419836694>
- Lipowicz, M. (2023). Beyond Transhumanism: A Nietzschean Critique of the Cultural Implications of the Techno-Progressive Agenda.

*International Journal of Philosophical Studies*, 31(4), 522-546.  
<https://doi.org/10.1080/09672559.2023.2287640>

Loos, H. F. M. V. D. (2007). Design and Engineering Ethics Considerations for Neurotechnologies. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 16(3), 303-307. <https://doi.org/10.1017/S0963180107070338>

MacFarlane, J. M. (2020). Mobilisations. En J. M. MacFarlane (Ed.), *Transhumanism as a New Social Movement: The Techno-Centred Imagination* (pp. 117-144). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-40090-3\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-030-40090-3_5)

Mendz, G. L., & Cook, M. (2021). Transhumanist Genetic Enhancement: Creation of a 'New Man' Through Technological Innovation. *The New Bioethics*, 27(2), 105-126. <https://doi.org/10.1080/20502877.2021.1917228>

Mularoni, A. (2024). *Against Eternity: A Critical Reading of Transhumanism* [PhD Thesis, Western University]. <https://ir.lib.uwo.ca/etd/10382>

Ortiz, R. R. (2024). Cyberculture, U(Dys)topias, and Transformation. En J. Urabayan & J. León Casero (Eds.), *Post-Apocalyptic Cultures: New Political Imaginaries After the Collapse of Modernity* (pp. 21-38). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-50510-2\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-031-50510-2_2)

Parker, M., Higgins, M., Lightfoot, G., & Smith, W. (1999). Amazing Tales: Organization Studies as Science Fiction. *Organization*, 6(4), 579-590. <https://doi.org/10.1177/135050849964001>

Persson, I., & Savulescu, J. (2010). Moral Transhumanism. *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine*, 35(6), 656-669. <https://doi.org/10.1093/jmp/jhq052>

- Peters, T. (2019). The Ebullient Transhumanist and the Sober Theologian. *Scientia et Fides*, 7(2), Article 2. <http://dx.doi.org/10.12775/SetF.2019.018>
- Radun, V. (2023). Ethical and Societal Implications of Transhumanism and Technologies of The Fourth Industrial Revolution. *Social Informatics Journal*, 2(2), Article 2. <https://doi.org/10.58898/sij.v2i2.29-35>
- Sagikyzy, A., & Uyzbayeva, A. (2024). Between Utopia and Reality (Modern Transhumanism Theories and Posthumanism). En J. Urabayen & J. León Casero (Eds.), *Post-Apocalyptic Cultures: New Political Imaginaries After the Collapse of Modernity* (pp. 77-95). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-50510-2\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-031-50510-2_5)
- Santos, L. (2023). Transhumanism and global governance of human genome editing. Common themes and Implications for bioethics. *Medicina y Ética*, 34(4), 1089-1163. <https://doi.org/10.36105/mye.2023v34n4.05>
- Sherbert, M. G. (2024). *Transhumanism: A Religion Without Religion* [PhD Thesis, York University]. <https://hdl.handle.net/10315/42218>
- Siegal, B. (2023). *Trans liberation beyond comparison: The influence of metahistorical thinking on imaginations of bodily modification* [Master Thesis, University of British Columbia]. <https://dx.doi.org/10.14288/1.0432633>
- Soysal, E. K. (2023). The Production of Human Reproduction: Impacts of Transhumanism's Inconsistent Reproductive Policy on Classical Ethical Principles. *Ilahiyat Studies*, 14(1), Article 1. <https://doi.org/10.12730/is.1199398>

- Stoyanova, M. (2021). Performing the cyborg self: Explicit and implicit examples of body hacking the distributed self. *International Journal of Performance Arts and Digital Media*, 17(2), 253-270. <https://doi.org/10.1080/14794713.2021.1926748>
- Thomas, A. (2023). *The Politics and Ethics of Transhumanism: Exploring Implications for the Future in Advanced Capitalism* [Ph. D Thesis, University of East London]. <https://doi.org/10.15123/uel.8vq81>
- Tirosh-Samuels, H. (2012). Transhumanism as a Secularist Faith. *Zygon*<sup>®</sup>, 47(4), 710-734. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2012.01288.x>
- Umbrello, S., & Lombard, J. (2018). *Silence of the Idols: Appropriating the Myth of Sisyphus for Posthumanist Discourses*. <https://doi.org/10.18662/po/47>
- Uzun, S. (2024). *Posthuman and Transhuman Monstrosities: The Ontological and Techno-evolutionary Journeys of "Human" From Mary Shelley's Frankenstein; or, the Modern Prometheus to Jeanette Winterson's Frankissstein: A Love Story* [Master Thesis, Kapadokya Üniversitesi]. <https://acikerisim.kapadokya.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12695/2917>
- Wareham, C. (2016). The Transhumanist Prospect: Developing Technology to Extend the Human Lifespan. En G. Scarre (Ed.), *The Palgrave Handbook of the Philosophy of Aging* (pp. 517-538). Palgrave Macmillan UK. [https://doi.org/10.1057/978-1-137-39356-2\\_28](https://doi.org/10.1057/978-1-137-39356-2_28)
- Wilson, A. B. (2022). Pragmatism and Transhumanism. En E. Tumilty & M. Battle-Fisher (Eds.), *Transhumanism: Entering an Era of Bodyhacking and Radical Human Modification* (pp. 11-29). Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-031-14328-1\\_2](https://doi.org/10.1007/978-3-031-14328-1_2)

Yoon, I. S. (2021). Amartya Sen's Capabilities Approach: Resistance and Transformative Power in the Age of Transhumanism. *Zygon*<sup>®</sup>, 56(4), 874-897. <https://doi.org/10.1111/zygo.12740>

Zou, Y. (2024). Genetic enhancement from the perspective of transhumanism: Exploring a new paradigm of transhuman evolution. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 27(4), 529-544. <https://doi.org/10.1007/s11019-024-10224-9>

# Universidad, autoconocimiento y ciudadanía. Reflexiones en clave personal

## *University, self-knowledge and citizenship. Reflections in a personal key*

Ricardo L. Falla Carrillo  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7892-0232>  
Contacto: [ricardo.falla@uarm.pe](mailto:ricardo.falla@uarm.pe)

### RESUMEN

La experiencia del autoconocimiento en el entorno académico y su impacto político se enriquecen en diálogo con diversos conocimientos. Este proceso no solo facilita un viaje interior hacia un saber específico, sino también influye en el ejercicio profesional, lo que permite una comprensión crítica de los problemas sociales y sus desafíos. Se resalta cómo la incorporación de categorías existenciales y conceptuales fomenta el escrutinio personal, y ayuda a descubrir nuestra identidad y nuestro lugar en el mundo.

**Palabras claves:** Universidad; Saberes; Autoconocimiento; Política; Ciudadanía.

### ABSTRACT

The experience of self-knowledge in the academic environment and its political impact is enriched through dialogue with diverse

knowledge. This process not only facilitates an inner journey towards specific know-how but also influences professional practice, allowing for a critical understanding of social problems and their challenges. It highlights how the incorporation of existential and conceptual categories fosters personal scrutiny, helping to discover our identity and our place in the world

**Keywords:** University; Knowledge; Self-knowledge; Politics; Citizenship.

## **Introducción**

En este ensayo se intenta responder a una inquietud personal, relacionada con el ejercicio del autoconocimiento al interior del espacio universitario, y de qué manera se proyecta hacia la esfera política. Nuestra conciencia aprende a examinarse en la medida que hace suya un conjunto de nociones fundamentales, adquiridas a partir del contacto con diversos saberes teóricos, afectivos e instrumentales. Según sea el caso, estos conocimientos propician un desplazamiento interior, cuyo objetivo es llegar a poseer un saber hacer determinado, que tiene efectos en el ejercicio profesional. Sin embargo, habilita a comprender críticamente los problemas de la sociedad, sus características y retos.

Incorporar vitalmente ciertas categorías existenciales y conceptuales propicia el escrutinio personal, pues permiten elaborar el *lexicón* básico que ayuda a descubrir a las personas quiénes son y cuál es su lugar en el vasto mundo humano. Para ello, esta exposición se centra en tres apartados, en el que se unen la reflexión filosófica con algunas derivas hacia la historia intelectual y a la sociología del conocimiento.

## **Conocerse a sí mismo. La misión crítica de las humanidades**

Cuando se indaga sobre la finalidad de las humanidades, se intenta responder su significado y sentido, esencialmente, como conocerse a sí mismo. Es decir, gracias al ejercicio crítico de la razón, el despliegue de la imaginación y la educación de los sentimientos, es posible emprender, con mejores medios, la importante tarea vital de llegar a saber quiénes somos, tanto en el plano personal como en otros ámbitos. La posesión de este saber es ciertamente limitado, pero necesario por muchas razones. Sobre todo, porque reconociendo nuestra naturaleza podremos vislumbrar hacia dónde nos dirigimos.

En la civilización greco-mediterránea, cuando aún no existía culturalmente Europa, concretamente en la *polis* de Atenas, siglo V AC, las condiciones culturales, políticas y sociales de dicha ciudad estado, propiciaron que la indagación reflexiva se dirija hacia el ser humano (Farrington, 2020). Este viraje hacia nuestros asuntos, fue conocido como el “giro hacia el humanismo”. Se dio al interior de la ilustración ateniense (Guthrie, 1988), y tuvo repercusiones en la filosofía, la práctica política, la literatura, el teatro y las artes plásticas. El movimiento intelectual hacia lo humano debe haber sido uno de los mayores hitos de la historia, pues el ser humano, como categoría conceptual, empezó a ser objeto de indagación. En ese contexto, se dio origen a tres disciplinas filosóficas fundamentales: la ética, la filosofía política y la teoría del conocimiento (Farrington, 2007).

La célebre sentencia “conócete a ti mismo”, cuya autoría se desconoce, evidencia ese giro hacia lo humano. Sobre la misma, se sabe que dicha frase se encontraba en el templo oracular de Delfos. Además, se puede interpretar del siguiente modo: todo aquel que quisiera conocer lo que el futuro le deparaba, debía, en primer lugar, tener en claro quién era. De hecho, entrever el futuro puntual es imposible si aquella mente está fuera sí o se encuentra alejada de sí misma. Fuera de uno mismo, no se vislumbra ningún porvenir.

Al concentrarse un individuo en el sentido profundo de “conócete a ti mismo” y extrapolarlo hacia el ámbito universitario, se dará cuenta de que el cultivo del autoconocimiento se desenvuelve a partir de la materia que ofrecen las humanidades. En efecto, la filosofía, la historia, la literatura, las artes y las diversas disciplinas sociales proporcionan las bases críticas y afectivas para conocernos. Enseñan en palabras, nociones e imágenes de diverso origen, que permiten convertir en objeto de examen las vidas de las personas. En suma, proporcionan un vocabulario básico que precisa el conocimiento personal. En ese sentido, el pensador italiano Nuccio Ordine (2014) reflexiona sobre el valor intrínseco del saber humanista, que muchas veces es adjetivado como “inútil” por perspectivas instrumentales de la educación:

Existen saberes que son fines por sí mismos y que –precisamente por su naturaleza gratuita y desinteresada, alejada de todo vínculo práctico y comercial– pueden ejercer un papel fundamental en el cultivo del espíritu y en el desarrollo civil y cultural de la humanidad. En este contexto, considero útil todo aquello que nos ayuda a hacernos mejores (p. 9).

Aquel “cultivo del espíritu”, que superficialmente es considerado “inútil”, conduce a tener más elementos para el conocimiento de sí mismo. Desde este saber personal, se debe situar en un contexto comunitario, que también es temporal. Esto se debe a que se emerge de un medio en el cual hay tradiciones, costumbres, prácticas culturales y normas morales que le dan cauce a la personalidad. Igualmente, esta dimensión contextual, se entronca con los procesos de creación y de edificación histórica; de ahí que el saber implica tener en cuenta la historicidad de una determinada comunidad, y de los individuos que la habitan.

En opinión de Gadamer (1999), “ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse” (p. 372). Es decir, no podremos concluir completamente el conocimiento sobre las personas y del espacio

humano, porque se está expuesto a indefinidas interpretaciones, las mismas que se renuevan de generación en generación. Al ser la historia un proceso dinámico y abierto, el entendimiento de ella está en constante evolución o recreación. Tomar conciencia de historicidad permite tener en cuenta que la tradición es un elemento fundamental de la identidad nacional. A través de las costumbres, los individuos se conectan con el pasado y heredan un conjunto de significados y valores que moldean la forma de ver el mundo.

La conciencia de historicidad es propia de la condición humana, que se reconoce fundamentalmente comunitaria. Se emerge a partir de relaciones sociales, como se evidencia en la tradición de reflexión ética que se inauguró con Aristóteles (1988) en su *Política*. De ahí que resulte imposible reconocer al ser humano al margen de la comunidad en la cual se forma en codependencia:

Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios. En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios (p. 52).

Al cultivar las humanidades, los individuos humanizan –desde el tiempo y la comunidad– la comprensión de sí mismos, más allá de cualquier cuantificación instrumental. Aprenden a observar quiénes son, tomando en cuenta diversos planos de su existencia personal o comunitaria. De allí que minusvalorar a las humanidades ocasiona el olvido de quiénes son del ser y conduce a la peor de las ignorancias: la imposibilidad del autoconocimiento. Además, si se carece del lenguaje para la autoexaminación, es muy difícil acceder al conocimiento de uno mismo. Al ser ignorantes de la naturaleza humana es muy difícil

aprender de nuestros errores y, mucho más aún, de reconocer nuestros aciertos.

## **Universidad y autoconocimiento**

En la actualidad se repite que la universidad es un lugar de adiestramiento profesional, en el cual los jóvenes aprenden una serie de saberes procedimentales que les permite ser parte del mundo productivo. De este modo, es posible asegurarse diversas cuotas de realización. Esta concepción limitada, si no es examinada con cuidado, puede resultar empobrecedora, pues desconoce otras dimensiones de la vida universitaria, como la existencial y la comunitaria.

En la perspectiva de la universidad adiestradora se reduce la formación universitaria a lo técnico profesional y, con ello, la posibilidad de que surja del contexto universitario un sujeto ciudadano consciente de sí mismo. Nuccio Ordine (2017), en otro de sus ensayos, critica los efectos de la lógica empresarial en el espacio académico, sobre todo, porque inhibe la formación del ser humano:

Privilegiar este aspecto «profesionalizador» significa perder por entero de vista la dimensión universal de la enseñanza. Reducir la formación educativa a la mera adquisición de un «oficio» acabaría por matar cualquier posibilidad de animar a los estudiantes a cultivar su espíritu de manera autónoma y a dar libre curso a su *curiositas*...Sacrificar a una meta el valor intrínseco de la experiencia misma de la aventura del conocimiento significa empobrecer nuestro trayecto. ¿Quién no entiende que obligar a jovencísimos estudiantes a elegir una profesión ya antes de matricularse en las escuelas superiores, en nombre de programas escolares orientados hacia el mercado, acabará por matar cualquier posibilidad de animarlos al libre cultivo de sus intereses y de su *curiositas*? (p. 21 y 22).

La perspectiva empresarial de la educación elimina el despliegue de la curiosidad y de la búsqueda honesta del saber; de no lograrse, este objetivo prescinde la razón de ser la universidad. Por el contrario, la concepción responsable de la vida académica establece que, luego de ingresar a una universidad, se es parte de una comunidad de sentido, en la cual las aptitudes personales empiezan a extenderse, tras un complejo y enriquecedor proceso de aprendizaje que une teoría, investigación técnica y experiencia. El resultado de este camino será la posesión de un saber crítico, transformado en acción efectiva, que se desenvolverá en el mundo social. De allí la responsabilidad que recae en una comunidad universitaria, pues se trata de formar, de la mejor manera posible, al futuro poseedor de una profesión. Sobre todo, se debe considerar que la acción educativa tiene efectos sobre la colectividad, más allá de los deseos del profesional.

Como la vida universitaria es un camino, en esta ruta se aprende a partir del contacto intelectual y práctico con diversas materias y ciencias. La formación profesional es evaluada en una serie de pasos relevantes, cuyo final es la tesis que certifica el *saber hacer*. Sin embargo, en este proceso también se va constituyendo un interior, que se evalúa a sí mismo mientras transcurre el tiempo universitario. En la indagación íntima, el estudiante se pregunta hasta qué punto el saber será suficiente, durante qué tiempo podrá mantener la decisión profesional, o cómo será en el futuro ejerciendo esa profesión o si considerará realizado en el ejercicio laboral. Todas estas preguntas, y otras, son posibles porque la universidad es un espacio para el autoconocimiento.

Sin duda, una universidad seria y responsable será aquella que propicie los espacios del conocimiento interior, a partir de una serie de asignaturas que le permita al estudiante universitario indagar sobre su experiencia humana, tanto desde el plano crítico, la dimensión cultural y la dimensión temporal. En suma, a partir de las humanidades, de las ciencias disciplinarias (sociales, naturales y simbólicas) y las diversas maneras de ofrecerlas, estos objetivos suponen un reto curricular y

económico. Sin embargo, desde una gestión inteligente de los currículos, es posible integrar la formación teórica (humanística y científica) con la profesional.

En una época en que las lógicas instrumentales han tenido una recepción positiva en el espacio universitario, los rankings utilitarios se centran en lo que es cuantificablemente medible. En este modelo no hay cómo ponderar las condiciones que una universidad crea para el autoconocimiento de sus alumnos. Esta visión limitada y empobrecedora desconoce un hecho esencial que es importante defender: la universidad es el espacio por excelencia en donde se descubre la vocación de vida, al interior de una comunidad y la comunidad universitaria. Por ello, cabe tener presente que la universidad es un espacio para que las personas puedan conocerse y aspirar con mayor realismo a vivir mejor. Sin duda no hay nada más desolador que un “profesional” incapaz de dar respuesta a la pregunta sobre los efectos de sus acciones en el ámbito social y cultural. Por todo esto, no se debe olvidar que la universidad está entroncada a la compleja red de interdependencias, de ahí su responsabilidad con el futuro de una sociedad, ya que posee una dimensión profundamente política. Más allá de la concepción universitaria que se proponga, una vez que el sujeto profesional ingresa a la sociedad sus acciones personales tendrán repercusiones en los diversos espacios de interacción colectiva.

### **Universidad, autoconocimiento y despertar político**

La conciencia política emerge de un progresivo autoconocimiento, en el cual el sujeto se descubre a sí mismo al interior de una comunidad a la que asume como propia. En ese despertar paulatino de madurez cívica, las expectativas personales se integran con las necesidades colectivas y los objetivos comunes. Sin esta indagación a la propia personalidad, resulta difícil el despertar hacia lo político.

La célebre *Carta VII* de Platón es uno de sus textos más personales y penetrantes. En la misma, el gran pensador ateniense relata su despertar político, el mismo que le llevó a la desazón, a la crítica y, finalmente, a formular su poderosa teoría política: la unión entre el conocimiento filosófico y el ejercicio del poder. En un pasaje de este testimonio epistolar, Platón (1992) confiesa que

cuando era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos, y las circunstancias en que se me presentaba la situación de mi país (p. 486).

El despertar político de Platón se produjo en el contexto en el que Atenas había perdido una guerra contra Esparta y se cuestionaba la utilidad de la democracia, por lo que se instauró un interregno dirigido por un consejo de treinta tiranos. En un primer momento, el joven Platón se sintió entusiasmado por la prontitud con la que actuaba esta oligarquía de magistrados, tratando de identificar los fallos de la democracia. Sin embargo, una vez que su maestro Sócrates, “que fue el más justo de los hombres de su tiempo” (p. 487), fue condenado al destierro y sibilinamente conducido al suicidio, el autor de “el mito de la caverna” consideró que era fundamental entender qué se mueve detrás de las decisiones políticas: la imposición de una percepción que se considera a sí misma justa o la búsqueda de la verdad objetiva de la justicia.

Platón confiesa que el vértigo de malos gobiernos, la democracia y la posterior tiranía lo llevaron a distanciarse de la política activa. Más bien, le condujeron a pensar el mundo político desde la raíz, es decir, desde los supuestos más hondos de la condición humana, cuando se vive en sociedad. Para Platón, el individuo adquiere la condición de ciudadano maduro de la *polis*, tras un proceso de autoexaminación, en el cual cuestiona los prejuicios aprendidos sin crítica y busca, de forma honesta y rigurosa, la verdad para entender el espacio humano.

Las apreciaciones de Platón sugieren una serie de reflexiones derivadas. La emergencia de la conciencia política es posible porque en el interior de la persona se ha despertado el interés por entenderse a sí misma como sujeto que se integra a un todo. Esta conciencia política que brota del interior es fundamental para concebirse como ciudadano. De allí que la “construcción ciudadana” solo sea posible desde el despertar político fruto del autoconocimiento. La conciencia política surge de una suerte de “**ciudadanía interior**”, esto es, la disposición personal a descubrir la magnitud de los que encuentra (o se juega) en la *polis*, y que se entronca con la “**ciudadanía exterior**”. Es decir, representa la disposición a ejercer desde diversos espacios públicos esa ciudadanía interior asumida conscientemente.

Como se observa, el conocimiento honesto no solo tiene una dimensión personal, sino también una dimensión política. En efecto, el hecho de ser personas conscientes al interior de una comunidad, es posible entender objetivamente la magnitud de los retos que enfrenta la sociedad. De allí las diversas interrogantes que surgen tras el despertar político sean las siguientes: ¿cuál es nuestro lugar en la sociedad? ¿De qué forma podemos vivir mejor? ¿Qué problemas afectan a la comunidad? ¿Cuáles son las causas objetivas de los pesares de la sociedad? ¿Hasta qué punto los ciudadanos están en condiciones de entender críticamente los retos comunes? ¿Hasta dónde la sociedad está influenciada por prejuicios, estereotipos y percepciones no contrastadas con la verdad objetiva? ¿Qué consecuencias origina seguir dependiendo de las percepciones ajenas a la sociedad? En suma, estos cuestionamientos tienden a procurar una vida mejor para todos. Por consiguiente, al igual que todos los individuos asisten a un nacimiento natural, hay otro tipo de “nacimiento”: el nacimiento a lo político. Este implica reconocerse como uno en un mundo de otros, con los cuales se debe convivir asumiendo la complejidad de esa convivencia.

Como se indicó líneas arriba, en la misma *Carta VII*, Platón repitió aquello que se reiteró en varias de sus obras: el ejercicio del poder político debe estar en manos de “filósofos”. Sin embargo, esta

importante aseveración debe ser bien contextualizada, pues no se trata de una mera “epistocracia” (como dicen algunos de sus críticos). Para el discípulo de Sócrates, la filosofía no es un instrumento de poder, sino una forma de vivir, centrada en la búsqueda objetiva de la verdad y de la justicia. Como señala Platón (1992):

Me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen a ser filósofos (p. 488).

Motivado por estas reflexiones, Platón fundó lo que podría denominarse la primera universidad de la historia: la Academia de Atenas. En ella, según el ideal platónico se deberían formar los gobernantes filósofos. Lo interesante de esta apuesta educativa fue poner en el centro del ejercicio práctico del poder al conocimiento. Por otro lado, desde la sociología del saber, es importante rescatar que la Academia de Platón surgió del diálogo con su época, como las otras dos grandes aventuras de la historia de las universidades: la universidad escolástica, nacida en seno de la cristiandad medieval; y la universidad moderna, surgida tras los efectos culturales de la revolución científica, de la Ilustración y de las dos primeras revoluciones industriales.

Es más que evidente, desde hace aproximadamente medio siglo, la crisis que experimenta la universidad surgida de la ciencia moderna, de la Ilustración y sus derivas científico industriales. La universidad moderna aún se desarrolló sobre la preminencia de la sociedad política. En cambio, en una época en donde la sociedad comercial ha eclipsado a la sociedad política, la universidad vive los efectos de dicha hegemonía tanto en el espacio interno como en el espacio externo a sí misma.

La sociedad comercial, como descubrió en su momento Adam Smith (2011), se cimienta sobre indefinidos intercambios ocasionados por el interés y la utilidad particular. Esto explica su eficacia para el incremento de la productividad y la “riqueza de las naciones”. La búsqueda de beneficios económicos tiene sentido lógico en el mundo de la producción de objetos, pues se precisa inversión para movilizar el engranaje productivo. Sin embargo, ¿es posible extrapolar las relaciones de interés de la sociedad comercial al ámbito político y al espacio del conocimiento? Y, si es así, ¿cuál son sus efectos en el ámbito de lo público, en la formación de personas y en la creación del saber? Estas preguntas y otras surgen desde la constatación fáctica acerca de la hegemonía de la sociedad comercial sobre la sociedad política, tal como entrevió en su momento Karl Polanyi (2017). De acuerdo con el autor, permitir que la lógica utilitaria del mercado invada los espacios social, cultural y político implicaría la destrucción de la misma sociedad. Esto se debe a que el orden social se sostiene por disposiciones políticas que toman en cuenta la complejidad de la trama humana. En cambio, las decisiones generadas por el mercado están motivadas los efectos del beneficio particular. Mientras la sociedad política aspira a congregar, la sociedad comercial incide en la atomización.

En diálogo con la realidad, nuestras universidades están llamadas a reconocer su sentido y ser más allá de la sociedad comercial de nuestros días. Si el mercado (importante para la generación de bienes) subordina a la universidad a su lógica rentista, termina pervirtiendo al *ethos* académico. La universidad, convertida en una unidad de producción de profesionales y de investigación avalada por empresas editoriales multinacionales, reduce sus fines a la utilidad funcional, lo cual limita la formación de ciudadanos críticos, responsables del quehacer social de su profesión. Lo más grave es que reduce la elaboración de conocimientos forjados desde la libertad de creación intelectual. En suma, si la universidad se comporta o se admite como una empresa, no podrá formar la conciencia política del ciudadano profesional.

Por ello, este apartado tiene como idea central la posibilidad de la conciencia política de haber “vuelto a nacer” desde el más honesto autoconocimiento. El escrutinio interior, que se extiende hacia lo exterior, es el que le otorga razón de ser a la educación en humanidades y en ciencias teóricas, pues le ofrece al sujeto universitario el léxico para el autoconocimiento. Este vocabulario, claramente conceptual, permite orientarle en la mar de experiencias posibles, sobre todo, la experiencia que lo conduce a la ciudadanía consciente.

Reinhart Koselleck (2012), al referirse al lugar que ocupan los conceptos en la organización de las experiencias, comparte la siguiente reflexión a fin de ponderar el valor cognitivo que posee la posesión conceptual:

Se necesitan conceptos para poder tener o acumular experiencias e incorporarlas vitalmente. Son necesarios para fijar las experiencias, que se diluyen, para saber qué sucedió y para conservar el pasado en nuestro lenguaje. Los conceptos son, por tanto, necesarios para integrar las experiencias pasadas tanto en nuestro lenguaje como en nuestro comportamiento. Solo cuando esta integración se ha llevado a cabo, se es capaz de comprender lo acontecido y puede que se esté en posición de enfrentar sea los retos del pasado... Asimismo será capaz de comunicar posteriormente lo que ha acontecido o de narrar la historia de las propias experiencias (p. 29).

Desde la perspectiva de Koselleck y sus observaciones, los conceptos permiten convertir las experiencias en conocimientos que pueden ser narrados. Por ello, si al sujeto en formación universitaria se le sustrae las nociones fundamentales para entender e involucrase con el ámbito público, difícilmente podrá emerger de él una conciencia política. De allí que sea esencial enfrentar los peligros de una educación que socava la dimensión conceptual. Si se descuida la adquisición crítica de los conceptos, difícilmente se podrá comprender nuestra condición histórica y todo lo que ello conlleva, como la pertenencia

a una tradición histórica distintiva. Sin conceptos fundamentales la conciencia histórica no surge.

El papa Francisco (2020) alertó de los peligros que ocasiona la desaparición de la conciencia de historicidad en el plano de la formación educativa, cuando reflexiona en los siguientes términos:

Por eso mismo se alienta también una pérdida del sentido de la historia que disgrega todavía más. Se advierte la penetración cultural de una especie de “deconstruccionismo”, donde la libertad humana pretende construirlo todo desde cero. Deja en pie únicamente la necesidad de consumir sin límites y la acentuación de muchas formas de individualismo sin contenidos...Un modo eficaz de licuar la conciencia histórica, el pensamiento crítico, la lucha por la justicia y los caminos de integración es vaciar de sentido o manipular las grandes palabras. ¿Qué significan hoy algunas expresiones como democracia, libertad, justicia, unidad? Han sido manoseadas y desfiguradas para utilizarlas como instrumento de dominación, como títulos vacíos de contenido que pueden servir para justificar cualquier acción (secciones 13 y 14).

La desaparición del horizonte histórico en la formación del sujeto acarrea, como consecuencia inmediata, la imposibilidad de la emergencia de la conciencia política. En efecto, sin la capacidad de comprender el interior del proceso temporal de una comunidad, difícilmente las personas podrán orientarse e involucrarse en los problemas de su colectividad. Por ello, la universidad auténticamente humanista permite el despertar político desde la inducción a un conjunto de saberes sostenidos en la filosofía, la historia, las letras, las artes y las ciencias sociales, cuyo objetivo es desarrollar una visión integral de la realidad. Estos conocimientos, evidenciados en los planos conceptual y afectivo, no consienten que las conciencias “deambulen por la vida” sin contenido, incapaces de comprender la profundidad de lo humano.

Por esta razón, las humanidades, en su plano crítico, proporcionan el léxico del autoconocimiento y de la conciencia política en el ámbito universitario. Además, esta gnosis de lo público ayuda a subordinar la esfera económica a los fines ético-sociales. Asimismo, resulta fundamental, para cualquier renovación social y cultural, que la universidad no esté sometida a la utilidad exclusivamente económica. Cuando esto ocurre, la comunidad universitaria desaparece, de deliberación crítica sucumbe a lo que el empresario educativo establece. Más grave aún, el léxico para la problematización de lo público carece de su sentido emancipador, pues, simplemente, no se le deja surgir y crecer. La universidad es uno de los espacios políticos fundamentales. Olvidar esta dimensión ocasiona más perjuicios sociales de lo que habitualmente se considera. Como bien escribió en su momento Luis Alberto Sánchez (1950), “la universidad no es una isla”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.

Farrington, B. (2020). *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Ariel.

Farrington, B. (2007). *Head and Hand in Ancient Greece. Four Studies in the Social Relations of Thought*. Farrington Press.

Francisco (2020, 3 de octubre). *Fratelli Tutti*. [https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_encyclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html)

Guthrie, W. K. (1988). *Historia de la filosofía griega. T.III La ilustración*. Gredos.

Koselleck, R. (2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Trotta.

Ordine, N. (2014). *La utilidad de lo inútil. Manifiesto*. Acantilado.

Ordine, N. (2017). *Clásicos para la vida. Una pequeña biblioteca ideal*. Acantilado.

Platón (1992). *Diálogos VII. Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Gredos.

Polanyi, K. (2017). *La gran transformación*. Fondo de Cultura Económica.

Sánchez, L. A. (1950). *La universidad no es una isla*. Unión de Universidades de América Latina.

Smith, A. (2011). *La riqueza de las naciones*. Alianza Editorial.

# **“Buen vivir”: educación en armonía con la naturaleza**

## ***“Buen vivir”: education in harmony with Nature***

Henkjan Laats

Cross Cultural Bridges

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-5380-3479>

Contacto: [laats@crossculturalbridges.org](mailto:laats@crossculturalbridges.org)

Juan Gustavo Hernández

Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3224-4443>

Contacto: [gustavo.hernandez@uarm.pe](mailto:gustavo.hernandez@uarm.pe)

### **RESUMEN**

El “buen vivir” es un concepto que enfatiza la armonía con la naturaleza. En el ámbito educativo, el concepto contrasta con las visiones europeas de la educación encarnadas en modelos como Ausbildung (instrucción), Bildung (formación) y Erziehung (autocultivo). En el presente ensayo se discuten algunos ejemplos de prácticas educativas del buen vivir, que ilustran un enfoque bio-céntrico del aprendizaje y la gestión de la sociedad y el territorio. El texto concluye enfatizando la necesidad de alinear los sistemas educativos en todo el mundo con el bio-centrismo, reconociendo la equivalencia entre los procesos de aprendizaje y los procesos de vida.

**Palabras clave:** Buen vivir; Educación; Naturaleza; Derechos; Aprendizaje; Bio-centrismo.

## **ABSTRACT**

“Buen vivir” is a concept that emphasizes harmony with Nature. In the field of education, the concept contrasts with the European visions of education embodied in models such as Ausbildung (instruction), Bildung (formation) and Erziehung (self-cultivation). This essay discusses some examples of educational practices of buen vivir that illustrate a bio-centric approach to learning and the management of society and territory. The text concludes by emphasizing the need to align education systems around the world with biocentrism, recognizing the equivalence between learning processes and life processes.

**Keywords:** Good living; Education; Nature; Rights; Learning; Bio-centrism.

En agosto de 2008 se organizó una serie de talleres en Europa y América Latina con el propósito de comprender concepciones sobre el bienestar de las poblaciones. Se solicitó a niños que definieran la “felicidad” mediante un dibujo o una frase usando su propia lengua. Los protagonistas fueron niños de nueve a doce años, pertenecientes aleatoriamente a escuelas que impartían educación formal en Guatemala, Bolivia, Perú y los Países Bajos. Los resultados fueron asombrosos. La naturaleza “hablaba” omnipresentemente en el caso guatemalteco, a través de alumnos predominantemente indígenas maya, como si los seres humanos fueran parte de ella. En el caso de las escuelas de Bolivia, Perú y los Países Bajos, la percepción dominante de la felicidad fue asociada con la familia, la salud humana, las posesiones materiales, los deportes e ideas como la paz entre los seres humanos.

La experiencia educativa aludida constituye un buen punto de partida para introducir el concepto posdesarrollista del “buen vivir” y sus múltiples posibles aplicaciones en la educación y el bienestar humano. El buen vivir engloba un conjunto de ideas que cuestionan la lógica dominante del desarrollo entendido como crecimiento económico infinito (Gudynas, 2011; Gudynas, 2014). Un componente esencial resulta en la manera en que se interpreta y valora la naturaleza en contraposición al antropocentrismo (Escobar, 1999; Dépelteau, 2008). En el presente artículo, el concepto de buen vivir, que tiene sus raíces en las culturas indígenas sudamericanas, puede brindar oportunidades para la educación en América Latina y el mundo. Ello se debe a que la educación actual no brinda respuestas efectivas a los actuales desafíos globales como la crisis climática, la alarmante pérdida de biodiversidad y el desastre de la contaminación de los ecosistemas.

## **Educación en América Latina**

En América Latina se han llevado a cabo una serie de reflexiones sobre la calidad y la inequidad en el acceso a una educación debida. Si bien a nivel de políticas públicas ha habido esfuerzos para modificar esta situación, y en muchos países se han llevado a cabo grandes reformas, el contexto económico y social en la región muchas veces ha jugado en contra de aquellos esfuerzos, debilitándolos y en muchos casos neutralizando los intentos de reformas. De acuerdo con Carnoy (2007), aunque el acceso a la educación ha mejorado significativamente en las últimas décadas, los resultados en términos de aprendizaje aún son deficientes. Más aún, se han identificado problemas estructurales como la formación insuficiente de los docentes y la falta de recursos pedagógicos que funcionan como barreras clave para mejorar la calidad educativa (Banco Mundial, 2020).

La literatura ha resaltado que, pese a los avances en la cobertura educativa, los retos relacionados con la calidad y la equidad aún persisten (Trucco, 2014). En la actualidad, en la mayoría de los

casos, los sistemas educativos reproducen las desigualdades sociales porque no ofrecen a todos los niños, niñas y adolescentes la misma calidad de educación. Los grupos ricos económicamente privilegiados reciben una educación de mayor calidad con respecto a los sectores pobres y desfavorecidos (Fernández et al., 2024). En otras palabras, aquellos que viven en condiciones de extrema pobreza, los excluidos, los desplazados por la guerra y los niños indígenas de comunidades amenazadas por la crisis de sus economías de subsistencia salen de las escuelas con muchos menos recursos que los pertenecientes a los sectores más integrados de la sociedad (López, 2005). Ello conecta con otros ejemplos mundiales de descontento por la educación actual. Muchos estudiantes y profesores sufren de estrés y falta de motivación. A menudo, la educación aumenta la infelicidad, favorece prácticas insostenibles y se centra en la competencia en lugar de la colaboración. Del problema de la desigualdad en la educación en América Latina, y el problema global de una educación que se concentra en la formación de personas para encajar en el sistema económico actual, sin prestar mucha atención al bienestar de las personas y la Naturaleza, urge la necesidad de transformar el actual sistema educativo a nivel continental y global.

### ***Ausbildung, Bildung y Erziehung***

En este contexto, creemos que el concepto del “buen vivir”<sup>1</sup> puede aportar al debate sobre el significado, esencia y propósito de la educación en el mundo. En Europa, uno de los grandes debates se centra en la educación concebida como *ausbildung* o *bildung*, a lo cual se añade la propuesta del concepto de *erziehung*. El presente ensayo no toma una posición sobre aquel debate, sino que utiliza algunas consideraciones del filósofo neerlandés Biesta (2017) para argumentar la manera en que el “buen vivir” se distingue de los conceptos antes mencionados y puede contribuir en el mencionado

---

1 En el caso latinoamericano, el concepto del “buen vivir” se usa en español y/o en idiomas indígenas, por ejemplo, el quechua (*sumaq kausay*).

debate. En esta lógica comparativa, el presente artículo plantea como un aporte la inclusión de la propuesta del buen vivir en el debate de la educación. Los conceptos antes mencionados no pueden ser traducidos literalmente; por lo tanto, este trabajo continuará utilizando los términos en alemán.

*Ausbildung* es el término comúnmente utilizado para referir a la educación entendida como “instrucción”. En la mayor parte del mundo, es la forma dominante de pensar e implementar los sistemas educativos. A pesar de su diversidad y excepciones, su objetivo principal es preparar a los/as niños/as para participar en el orden económico actual (Clement, 2005) y convertirlos en ciudadanos “disciplinados”. El pensador alemán Wilhelm von Humboldt propuso, en contraste, hace más de dos siglos, el concepto de *bildung* como una propuesta “positivista-humanista”. Debido a su enfoque en el pensamiento holístico, el *bildung* se distingue de la mayoría de otras propuestas educativas basadas exclusivamente en el empirismo y el pensamiento reduccionista<sup>2</sup>. Por ello, en comparación con otras propuestas educativas actuales, la noción de *bildung* podría aportar soluciones a los problemas globales antes mencionados, que no pueden resolverse con soluciones meramente reduccionistas.

A primera vista, pareciera que el concepto de *bildung* –entendido como un proceso de “maduración” de la armonía del individuo con el mundo– podría proporcionar algunas oportunidades para un sistema educativo más justo y sostenible. Sin embargo, en muchos casos, este concepto ha sido utilizado para proporcionar una educación individualista, nacionalista y elitista (Nordembo, 2002) y, con ello, ha reproducido el aumento de la desigualdad. La pensadora neerlandesa Marli Huijer (2015) ha argumentado incluso que el *bildung* se centra en

---

2 El concepto de *bildung* surgió en la tradición intelectual alemana a finales del siglo XVIII y principios del XIX, profundamente arraigado en los movimientos de la Ilustración y el Romanticismo. Representa un enfoque holístico de la educación, que hace hincapié en el desarrollo de las capacidades intelectuales, morales y estéticas del *individuo en armonía con la sociedad*. A Wilhelm von Humboldt (1793) se le atribuye la formalización del concepto en el contexto educativo, entendiendo el *bildung* como un proceso de maduración individual que conecta la educación, la crianza, el conocimiento, la cultura y las responsabilidades personales hacia los seres humanos y nuestro planeta.

producir “ciudadanos decentes” que perpetúan la sociedad existente. Si bien *bildung* como proceso de autocultivo y educación holística ha sido históricamente una piedra angular del desarrollo personal y social, no puede proporcionar soluciones adecuadas a los problemas apremiantes de la sociedad moderna. De ahí que, según Huijer, se trate de un “tigre sin dientes”. De acuerdo con la misma autora, la noción de *bildung* permanece atada a un “marco individualista y antropocéntrico”, que limita su capacidad para abordar preocupaciones colectivas y ecológicas.

Ligado a la idea de pertenencia y responsabilidad, el concepto de *erziehung* considera la educación como un medio para convertir a los estudiantes en “buenas personas”. En otras palabras, constituye un medio para formar personas éticas “conscientes de sus límites”. Aunque para Klafki (1998), el *bildung* y el *erziehung* pueden entenderse como formas complementarias dentro del pensamiento educativo alemán, Biesta (2002) ha planteado que el *bildung* puede crear tanto Hitlers como Mandelas. Según Biesta, resulta positivo que la educación se centre en una formación amplia en lugar de una formación reduccionista basada en resultados medibles y habilidades técnicas. Una renovada atención al *bildung* podría ayudar con el fomento de un pensamiento crítico, la creatividad y el compromiso democrático. No obstante, necesita una perspectiva más amplia, que valore las dimensiones relacionales y existenciales, y enfatice la importancia de aprender a convivir con otros en un mundo diverso y complejo.

A pesar de sus méritos, los modelos educativos antes mencionados tienen sus raíces en una concepción que considera a los seres humanos como separados de la naturaleza. Según Kvamme (2022), el concepto de *bildung* es antropocéntrico, por lo que se centra únicamente en el desarrollo humano, y descuida las consideraciones ecológicas y no humanas. Kvamme añade que el “*bildung* debe evolucionar para abordar la interconexión de los seres humanos y el medio ambiente, especialmente en el antropoceno”. Se exige, por tanto, un cambio hacia una perspectiva ecocéntrica, que reconozca y enfatice la

interdependencia de los seres humanos y otras formas de vida, así como el valor intrínseco de las entidades no humanas (Horsthemke, 2019). Al incluirse componentes de los sistemas educativos del Sur global, y en particular el concepto del buen vivir, la educación podría superar la división binaria cultura-naturaleza, e internalizar la idea de interconexión y armonía con la naturaleza.

## **La noción biocéntrica del buen vivir**

Los orígenes del concepto se remontan a las prácticas de comunidades indígenas de América del Sur. No obstante, el buen vivir se hizo conocido a principios del siglo XXI, como resultado de los grandes debates políticos, particularmente en el caso de la redacción de las constituciones políticas de Ecuador y Bolivia (Gudynas, 2009). Recientes acontecimientos políticos han impedido que el concepto se ponga plenamente en la práctica. A nivel local o subnacional, sin embargo, existen actualmente algunos ejemplos prácticos del buen vivir como son el pago a la tierra, conceptos como el “cariño” recíproco entre humanos, el padrinzago, el trueque y la importancia de fiestas que potencian una relación de dependencia entre los seres humanos y la naturaleza. Las prácticas de trabajo comunal como el ayni o la minka, y aspectos del tiempo cíclico y pensamiento multigeneracional siguen estando presentes a pesar de que se encuentran interrelacionados con prácticas depredadoras e insostenibles como la explotación humana y las actividades ilegales extractivas.

El buen vivir tiene similitudes filosóficas con el budismo y el taoísmo, así como con la noción sudafricana de Ubuntu: “la vida como apoyo mutuo y cuidado de la naturaleza” (Van Norren, 2017). El buen vivir se asocia, además, con la creación del marco político-legal para los “derechos de la naturaleza” (Gudynas, 2011). Ecuador fue el primer país del mundo en reconocer los derechos de la naturaleza a nivel constitucional. Hoy en día tendencias similares pueden encontrarse en Nueva Zelanda, Perú, Francia, España, Suecia e incluso en los

Estados Unidos de Norte América (Hernández & Laats, 2021). Muchas características del buen vivir no solo continúan siendo aplicadas por sectores de la población indígena en los países andinos sino también por una parte de la población mestiza y de descendientes de inmigrantes asiáticos, africanos y europeos en América Latina.

A través de sus múltiples formas y manifestaciones, el buen vivir puede entenderse tanto como una crítica profunda al “desarrollo” entendido como crecimiento económico infinito y un “giro” que busca trascender la modernidad ilustrada (Gudynas y Acosta, 2011). Los actuales debates sobre el bienestar, la calidad de vida y el “medio ambiente” adquieren un giro que invita al diálogo con otras formas de conocimiento. En consecuencia, el abordaje de la “cuestión ambiental” supera la dualidad entre lo “humano” y lo “natural” –entre lo animado e inanimado–, lo que favorece el diálogo con otras formas de pensar la ciudadanía. En este contexto, la educación juega un papel clave, específicamente cuando filósofos del buen vivir como Huanacuni (2010) consideran que la educación es el factor crucial en el proceso de construcción de sociedades de acuerdo a los principios del buen vivir.

## **Educación y buen vivir**

La incorporación del buen vivir en la educación en América Latina ocurre de muchas maneras y en diferentes niveles. Sobre todo, el buen vivir –en armonía con la naturaleza y enfoque en la cooperación antes que competencia– significa que la educación no tiene que ver con “ser los mejores”, sino con “aprender juntos” a ayudarse, incluida la naturaleza. Las tradiciones, historias y leyendas andino-amazónicas se centran en el aprendizaje del pasado para pensar el futuro. Si la educación con los principios del buen vivir se aplica en diferentes partes del mundo, las tradiciones de una cultura podrían ser utilizadas como parte del proceso de aprendizaje de otras. Un elemento central es el enfoque en el territorio. En la lógica del

buen vivir, gran parte del conocimiento y la práctica no es general, sino específica a un territorio<sup>3</sup>. Además, al tratarse de corporeidad, la búsqueda de armonía con la naturaleza implica el uso de todos nuestros sentidos.

Un ejemplo concreto de educación, según los principios del buen vivir, es el programa “cuencas pedagógicas” analizado por la Fundación Cross Cultural Bridges a principios del presente siglo en Bolivia (Laats y Hernández, 2020). Una cuenca pedagógica se define como una “escuela” de gestión social y comunitaria del agua, donde el encuentro entre el conocimiento local y el conocimiento experto promueve y fortalece las capacidades de los actores locales, grupo de autoridades, líderes y profesionales en términos de prácticas, técnicas, formas organizativas interculturales y, sobre todo, modelos o mecanismos de gestión solidaria-recíproca-complementaria-equitativa del agua. Ello se basa en el principio de la valorización de las culturas comunitarias del agua en armonía con los demás componentes de la Madre Tierra y las necesidades productivas de la población. El agua, según esta perspectiva, puede ser considerada como *un actor local* y, en un sentido amplio, como un actor moldeador del proceso de aprendizaje.

Desde una perspectiva biocéntrica, la corporeidad en el proceso de aprendizaje entabla la interconexión de los seres humanos con la naturaleza y el reconocimiento que el cuerpo es parte de un ecosistema mayor (Merleau-Ponty, 1996). A diferencia de la perspectiva antropocéntrica, la visión biocéntrica valora la vida en todas sus manifestaciones como igualmente significativa. En esta perspectiva, la corporeidad no solo abarca las experiencias sensoriales y/o físicas del aprendizaje, sino también la conciencia sobre el entorno natural del cual la sociedad es parte. El cuerpo es

---

3 Es importante resaltar que el aprendizaje no es solo sobre un territorio, sino también *desde* el territorio, en el sentido que el conocimiento es social, y la sociedad está moldeada por la naturaleza. En tal perspectiva, todo el conocimiento es local, y se lleva a cabo a través del uso de todos los sentidos y no solo privilegiando el intelecto o un sentido específico (es decir, lo que se ve) en detrimento de otros sentidos (lo que se oye o siente). En otras palabras, es importante enfatizar la densa materialidad y corporeidad del proceso de aprendizaje.

visto como un vehículo para experimentar y aprender a través de la interacción con la naturaleza, comprendiendo los ciclos, ritmos naturales y la dependencia con otros seres vivos (Zegers, 2024). Este enfoque propone un aprendizaje más holístico que incluye no solo la dimensión intelectual, sino también la emocional y ética en relación con el cuidado de la vida.

Francisco Veizaga Pinto, Adalid Saucedo Vargas y Juan Vargas Anida son líderes sociales que por años han jugado un rol central en la gestión de la cuenca Comarapa, en Bolivia. La gestión de la cuenca responde al lema “preservar y producir en armonía con la naturaleza debe ser responsabilidad de todos en la cuenca”. Ello significa que se utiliza el concepto de cuencas pedagógicas desde un enfoque biocéntrico, considerando la interconexión de todo lo que está sucediendo en el territorio como parte de un “todo” (“naturaleza” o “Pacha Mama”). Este enfoque busca escuchar las voces de mujeres y hombres, el agua, los bosques, los animales y la atmósfera, en suma, de todas las entidades vivientes. Para De la Cadena (2019), se trata de “cosmopolítica”: una invitación a repensar la política desde una perspectiva que reconozca la agencia de los no-humanos y la interconexión entre naturaleza y cultura.

La decisión de los habitantes de Comarapa de implementar una lógica de manejo integral y resiliente ha contribuido, a escalas micro, meso y macro, a la mitigación del cambio climático. Ello como resultado de la captura de CO<sub>2</sub> y la regulación del microclima. Gracias a este enfoque, la cuenca y sus habitantes tienen una mayor capacidad de adaptación a los efectos del cambio climático. Asimismo, hay una menor dependencia a recursos externos, una mayor resistencia a las plagas y una diversificación del riesgo como resultado de la diversificación de cultivos. En este proceso, los pobladores parten de sus propios conocimientos y juicios, y tratan de entender cómo funciona la cuenca y cómo se comportan los bosques y el agua. Es un ejemplo que ilustra que los docentes no son solamente actores humanos, sino también los actores no-humanos como las montañas,

los bosques y el agua. La enseñanza-aprendizaje no resulta en un proceso unidireccional sino más bien un intercambio de conocimientos y experiencias<sup>4</sup>.

En la práctica, lo descrito en la cuenca Comarapa puede significar que cuando una fuente de agua se está secando o está contaminada, no solo se buscan soluciones técnicas, sino que los habitantes tienden a considerar también que posiblemente haya un “problema social” en el espacio interconectado, por ejemplo, un bosque “aguas arriba”. Esta mirada integral o biocéntrica abre un gran flujo de nuevos conocimientos, innovaciones y prácticas, puesto que las recientes innovaciones organizacionales y tecnológicas en la cuenca responden al hecho que muchos de sus habitantes ahora tienen cultivos orgánicos y aplican el reciclaje de basura para evitar la contaminación. La cuenca es considerada como un ambiente de aprendizaje para las escuelas formales con sus profesores y estudiantes. En esta lógica la cuenca y sus elementos participa también activamente como “maestra”.

El éxito de la cuenca de Comarapa ha llamado la atención de visitantes nacionales e internacionales. Por su particularidad, complejidad y diversidad, está claro que no es algo que se pueda copiar, pero funciona como *modelo* educativo para otras cuencas. Elementos clave de este modelo son el énfasis en la resiliencia, el manejo del territorio pensado y manejado de forma holística, y el hecho que el éxito de la agroecología –producción sostenible– depende de aspectos técnicos y socio-culturales. Por ello, surge la necesidad de un cambio de

---

4 Este aprendizaje biocéntrico puede sonar extraño desde una perspectiva moderna convencional, pero es muy común en el conocimiento andino-amazónico. Como se mencionó anteriormente, todavía existen prácticas como “pagar a la Tierra” o expresar respeto por los apus (dioses de la montaña). Una compilación de cuentos y mitos quechuas, realizada por Cecilia Granadino y el equipo de promotores del CEDEP Ayllu en 35 comunidades campesinas de tres distritos de la Provincia de Calca en Cusco, Perú, da cuenta de la interacción constante, bajo la metáfora de “danza”, entre los seres humanos y no-humanos que habitan el territorio. A continuación, se muestra un extracto del relato: “Dicen que ese día había pasado por ahí un comerciante que fue testigo del regocijo de los animales... Y contó a la gente cómo toda clase de animalitos había entrado a la pampa de Chiuchillani a bailar y gozarse... Desde esa vez las comunidades campesinas van a bailar cada año a ese lugar. Empiezan a danzar... Todos los años han seguido así, reuniéndose y bailando. Y llegan cada vez más comunidades, para festejar la alegría. ¡No se olvida! Menos ahora último, que con la nueva generación estamos mejorando la fiesta” (Granadino,1993).

perspectiva o paradigma hacia el biocentrismo: no somos los dueños de la naturaleza, pero sí tenemos la capacidad de saberla escuchar y entender lo que está sucediendo en el complejo mundo de una cuenca. Bajo este último principio, las personas podrán arribar a una mejor adaptación y mitigación de los efectos del cambio climático y otras crisis que posiblemente sobrevengan.

Otro ejemplo de educación con principios del buen vivir es la conformación en escuelas peruanas de un consejo consultivo de niños, niñas y adolescentes interesados en el buen vivir. Diversos jóvenes en la región Puno se aproximaron a autoridades locales para abordar la alarmante situación de la contaminación de un río. Como resultado de esta aproximación, se promulga meses después una normativa local que reconocía los derechos del agua en todas sus manifestaciones y, particularmente, se reconoce un importante río como “sujeto de derecho”. Los principales problemas que se abordan son la crisis climática, la necesidad de una transición hacia el biocentrismo, la participación ciudadana y la necesidad de escuchar las voces de la naturaleza<sup>5</sup>. Según la mencionada jurisprudencia, el bienestar de la sociedad y la naturaleza están estrechamente vinculados y son fines en sí mismos. Por otra parte, el otorgamiento de derechos al río no implica la prohibición total de su uso, sino las circunstancias para dicho uso.

Un tercer ejemplo de aprendizaje con principios del buen vivir es el reciente *Amicus Curiae* de apoyo a la Corte Superior de Justicia en Puno, Perú. A través de la participación de agentes locales y expertos

---

5 El 26 de diciembre de 2019, la Municipalidad Distrital de Orurillo, en la Provincia de Melgar, en la región Puno, aprobó una ordenanza municipal que reconoce al agua como sujeto de derechos. La ordenanza reconoce, entre otros, el carácter sagrado del agua, según las ontologías de los pueblos indígenas para quienes *Yaku-Unu Mama* (expresión quechua) o Madre Agua es un ser vivo. El 23 de septiembre del mismo año, el Concejo Municipal de la Municipalidad Provincial de Melgar aprobó una ordenanza que reconoce a la cuenca del río Llallimayo como sujeto de derecho. Dicho reconocimiento apunta, entre otros, a institucionalizar y crear mecanismos y estrategias municipales que garanticen la conservación y el manejo sostenible del río en beneficio de la población y los ecosistemas. Ambas ordenanzas se encuentran disponibles en <http://harmonywithnatureun.org/rightsOfNature/>

internacionales se invoca tanto el aprendizaje intercultural<sup>6</sup> como el “principio de equidad intergeneracional” para exigir acciones inmediatas para el diseño, supervisión y ejecución de la descontaminación del gran lago Titicaca, considerado el lugar de origen de la civilización andina (Urton, 1981, Orlove, 2002). Esto es un ejemplo de intercambio intergeneracional de saberes, es decir, una educación que no está basada en un currículo educativo generalizado, pero en un aprendizaje basado en las características y saberes locales, con un papel principal de las personas ancianas del lugar e incluyendo a actores no-humanos, por ejemplo, el agua y los nevados. La demanda presentada, además de incluir el pedido de reconocimiento del lago y sus afluentes como “sujeto de derecho”, plantea la exigencia de conformar el Consejo de Cuenca Interregional del Lago Titicaca y la creación de comités de subcuenca o microcuenca por cada río tributario del lago, con participación efectiva de organizaciones indígenas, así como el reconocimiento y nombramiento del Estado y de las organizaciones indígenas como guardianes, defensoras y representantes del lago Titicaca y sus afluentes. Como parte de este proceso, se celebran reuniones y talleres donde diversos “pueblos del agua” comparten sus saberes.

## Conclusión

Un gran desafío consiste en vincular la lógica educativa del buen vivir (los principios biocéntricos discutidos líneas arriba) con la educación formal y no formal existente en diferentes partes del mundo. A lo largo de los continentes se registra un ascenso de lo que se denomina educación ambiental o educación ligada al cuidado de la naturaleza.

---

<sup>6</sup> En el caso del documento *amicus curiae*, se invoca no solo la experiencia de otros países latinoamericanos, sino también la de otros estados europeos. El documento hace referencia explícita a la experiencia de otros “pueblos del agua”, como en el caso de los Países Bajos. En este caso, se hace referencia al enfoque europeo de la gestión del agua y el papel democrático de las “juntas del agua”. Para el caso de España, alude expresamente al modelo de gobernanza de los Derechos del Mar Menor, sobre todo en lo referido a la participación de la sociedad civil y del Estado. Para el caso del lago Titicaca, la sentencia de la Corte Superior de Justicia de Puno se encuentra disponible en: <https://iuslatin.pe/historica-sentencia-contra-la-contaminacion-del-lago-titicaca/>

Esta educación en América Latina a menudo se vincula con el concepto de buen vivir, porque forma parte de la vida de muchos de sus ciudadanos, especialmente de los ciudadanos de origen indígena. Sin embargo, como se mencionó anteriormente, el actual contexto político y económico latinoamericano impide cambios profundos que favorezcan un camino de educación orientada hacia el biocentrismo. Por otro lado, gran parte de los territorios en América Latina están estrangulados por prácticas económicas extractivas no sostenibles, lo que configura y refuerza prácticas educativas no sostenibles.

El movimiento de derechos de la naturaleza a nivel internacional busca ampliar la capacidad de escuchar las voces de la naturaleza. La tarea consiste en promover acciones que impliquen aprender de diferentes pueblos-territorios con un propósito de objetivos comunes frente a los problemas más acuciantes del planeta. Cada aprendizaje debe ser sensible a sus propias tradiciones y perspectivas. Dicho lo anterior, creemos que, teniendo en cuenta el descontento general sobre el sistema educativo actual, y debido a las múltiples crisis ambientales que enfrenta actualmente el mundo, se deben realizar los mayores esfuerzos para hacer que los sistemas educativos de todo el mundo estén más en línea con el biocentrismo. El aprendizaje es vida y la vida es aprendizaje, del presente y pasado. La educación para el buen vivir establece que los procesos de vida y los procesos de aprendizaje son, en el fondo, la misma cosa.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Banco Mundial. (2020). *World Development Report on Education: Learning to Realize Education's Promise*. Banco Mundial.
- Biesta, G. (2002). Bildung and modernity: The future of Bildung in a world of difference. *Studies in Philosophy and Education*, 21(5), 343-351. <https://doi.org/10.1023/A:1019871225509>
- Biesta, G. (2017). Tussen reflexiviteit en vrijheid: 'Bildung' en 'Erziehung' als twee paradigmas voor persoonsvorming in het onderwijs. *Waardenwerk*, 70/71, 85-92.
- Carnoy, M. (2007). *The impact of educational quality on development goals*. Stanford University Press.
- Clement, W. (2005). *Vorrang für die Anständigen – Gegen Missbrauch, "Abzocke" und Selbstbedienung im Sozialstaat: Ein Report zum Arbeitsmarkt im Sommer*. Arbeitsmarktanalyse.
- Dépelteau, F. (2008). Relational thinking: a critique of co deterministic theories of structure and agency. *Sociological Theory*, 26 (1).
- De la Cadena, M. (2019). Cosmopolítica indígena en los Andes: Reflexiones conceptuales más allá de lo político. *Tabula Rasa*, 33, 33-50. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.02>
- Escobar, A. (1999). After nature: steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology* 40: 1. February
- Fernández, R. et. al. (2024). *Education Inequalities in Latin America and the Caribbean*. NBER Working Paper No. 32126, Febrero.

- Granadino, C. (1993). *Cuentos de nuestros abuelos quechuas: Recuperando la tradición oral*. Wasapay Ediciones.
- Gudynas, E. (2009). La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador. *Revista de Estudios Sociales*, 32, Abril.
- Gudynas, E. (2011). Los derechos de la naturaleza en serio: Respuestas y aportes desde la ecología política. En A. Acosta & E. Martínez (Comps.), *La naturaleza con derechos: De la filosofía a la política* (pp. 203-218). AbyaYala & Universidad Politécnica Salesiana.
- Gudynas, E. (2014). *El postdesarrollo como crítica y el Buen Vivir como alternativa*. En *Buena vida, buen vivir: imaginarios alternativos para el bien común de la humanidad*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.
- Gudynas, E. & Acosta, A. (2011). La renovación de la crítica al desarrollo y el buen vivir como alternativa. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (53): 71-83.
- Hernández, G., & Laats, H. (2021). Buen Vivir: ¿Un concepto emergente en Europa? *Green European Journal*, Enero 8, 2021. <https://www.greeneuropeanjournal.eu/buen-vivir-un-concepto-emergente-en-europa/>
- Horsthemke, K. (2019). Anthropocentrism, education and the (post-) Anthropocene. *On Education: Journal for Research and Debate*, 2(4). [https://doi.org/10.17899/on\\_ed.2019.4.1](https://doi.org/10.17899/on_ed.2019.4.1)
- Huanacuni Mamani, F. (2010). *Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI.

- Huijer, M. (2015). Bildung: The toothless tiger. *Trouw*. Accedido de <https://www.trouw.nl/nieuws/bildung-de-tandeloze-tijger~b36460f0/>
- Humboldt, W. von. (1793-1794). Theorie der Bildung des Menschen. En A. Flitner & K. Giel (Eds.), *Werke in fünf Bänden: Schriften zur Anthropologie und Geschichte* (pp. 234-240). Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klafki, W. (1998). *Neue Studien zur Bildungstheorie und Didaktik*. Weinheim: Beltz.
- Kvamme, O. A. (2022). Rethinking Bildung in the Anthropocene. *Educational Philosophy and Theory*, 77(3). <https://doi.org/10.1080/00131857.2022.2154376>
- Laats, H., & Hernandez, G. (2020). La cuenca Comarapa en Bolivia: Construir resiliencia frente al cambio climático. *LEISA, Revista de Agroecología*, 36(2), julio.
- López, M. (2005). *Equidad educativa y desigualdad social*. Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación (IIPE-UNESCO).
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- Nordenbo, S. E. (2002). Bildung and the thinking of Bildung. *Journal of Philosophy of Education*, 36(3), 341-352. <https://doi.org/10.1111/1467-9752.00280>
- Orlove, B. S. (2002). *Lines in the Water: Nature and Culture at Lake Titicaca*. University of California Press

Trucco, D. (2014). *Educación y desigualdad en América Latina*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).

Van Norren, D. E. (2017). *Development as service: A happiness, Ubuntu, and Buen Vivir interdisciplinary view of the Sustainable Development Goals*. Doctoral dissertation, Tilburg University.

Urton, G. (1981). *At the Crossroads of the Earth and the Sky: An Andean Cosmology*. University of Texas Press.

Zegers, R. (2024). *Making nature social: Towards a relationship with nature*. Lexington Books.

# **Hacia un modelo sostenible de tratamiento de aguas residuales: Asociaciones público-privadas como estrategia de política pública para cerrar la brecha de saneamiento**

## ***Towards a Sustainable Wastewater Treatment Model: Public-Private Partnerships as a Public Policy Strategy to Close the Sanitation Gap***

Manuel Emilio Valderrama Inga  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-8650-6084>  
Contacto: [manuel.valderrama@uarm.pe](mailto:manuel.valderrama@uarm.pe)

Edson Nicolas Cafferata Diaz  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-8136-5687>  
Contacto: [edsonnicolascafferatadiaz@hotmail.com](mailto:edsonnicolascafferatadiaz@hotmail.com)

### **RESUMEN**

El presente ensayo analiza la contante brecha existente en el tratamiento de aguas residuales en el Perú, proponiendo el mecanismo de asociaciones público-privadas (APP) como una alternativa viable y eficiente frente al modelo tradicional de ejecución estatal. Ello se debe a que, si bien en los últimos diez años el Estado ha destinado más de S/ 37 000 millones al sector saneamiento, aún el 24,4 % del volumen de aguas residuales no recibe tratamiento, con mayor incidencia en zonas rurales y de la selva. El análisis se enfoca en el desempeño de las plantas de tratamiento de aguas residuales (PTAR), especialmente

la experiencia de Sedapal en Lima. Esta empresa mantiene tres plantas concesionadas bajo el modelo APP (Taboada, La Chira y Provisur), las cuales tratan el 83,9 % del caudal total, mientras que las 17 plantas gestionadas directamente por Sedapal solo cubren el 16,1 %. Esta diferencia denota la mayor eficiencia del modelo APP, atribuible a la atracción de una mayor inversión, la implementación de mejores estándares técnicos y operativos, y una óptima distribución de riesgos entre los actores públicos y privados. Asimismo, se presenta la cartera de ProInversión, que contempla 13 proyectos de tratamiento de aguas residuales bajo la modalidad APP, con una inversión estimada de más de US\$ 1600 millones. No obstante, se expone también el caso de PTAR Puerto Maldonado como ejemplo de los desafíos contractuales, técnicos y económicos que pueden limitar el éxito de estos proyectos. Las condiciones iniciales poco atractivas generaron falta de interés privado, lo que motivó la revisión del contrato y la incorporación de ajustes para mejorar su viabilidad financiera. El ensayo concluye que, si bien se han logrado avances, es indispensable diseñar contratos más atractivos, con esquemas de pago flexibles que mitiguen los riesgos para los inversionistas. Solo bajo un entorno contractual adecuado será posible cerrar la brecha de saneamiento y mejorar la calidad de vida de millones de peruanos.

**Palabras clave:** Asociación público-privada; Saneamiento; Infraestructura; Planta de tratamiento de aguas residuales; Brecha; Inversión.

## **ABSTRACT**

This essay analyzes the persistent gap in wastewater treatment in Peru, proposing Public-Private Partnerships (PPPs) as a viable and efficient alternative to the traditional model of state-led execution. This recommendation stems from the fact that, despite the State having allocated over S/ 37 billion to the sanitation sector in the last ten years, 24,4 % of the total volume of wastewater still goes untreated,

with the greatest incidence in rural and jungle areas. The analysis focuses on the performance of Wastewater Treatment Plants (WWTPs), highlighting Sedapal's experience in Lima. This is because Sedapal operates three concessioned plants under the PPP model (Taboada, La Chira, and Provisur), which treat 83.9% of the total flow, while the 17 plants directly managed by Sedapal cover only 16,1 %. This difference reflects the greater efficiency of the PPP model, attributed to its ability to attract larger investments, implement higher technical and operational standards, and ensure an optimal distribution of risks between public and private stakeholders. The essay also presents ProInversión's project portfolio, which includes 13 wastewater treatment projects under the PPP modality, with an estimated investment of over US\$ 1,6 billion. However, it also discusses the case of the Puerto Maldonado WWTP as an example of the contractual, technical, and economic challenges that can hinder the success of such projects. The initially unattractive conditions led to limited private interest, prompting a revision of the contract and the introduction of adjustments to improve its financial feasibility. The essay concludes that, although some progress has been made, it is essential to design more attractive contracts with flexible payment schemes that mitigate risks for investors. Only under an adequate contractual framework will it be possible to close the sanitation gap and improve the quality of life for millions of Peruvians

**Keywords:** Public-private partnership; Sanitation; Infrastructure; Wastewater treatment plant; Gap; Investment.

## Introducción

Durante los últimos 10 años, en el Perú, los tres niveles de gobierno han invertido aproximadamente S/ 37 796 millones<sup>1</sup>, solo en proyectos de saneamiento.

**Tabla N° 1**

Proyectos Saneamiento	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023	2024
PIM	4,251	5,160	6,781	6,571	6,531	5,737	6,282	6,552	6,339	6,359
Devengado	2,751	3,062	4,295	3,822	3,739	3,180	4,086	4,203	4,007	4,651

Fuente: Ministerio de Economía y Finanzas

La inversión realizada en dicho sector busca cerrar las brechas en el acceso a servicios básicos para la población. Uno de dichos servicios de saneamiento brindados a la ciudadanía es el tratamiento de aguas residuales, en el cual se centrará el presente ensayo.

Como mencionan Meoño, et al. (2015), el correcto tratamiento de aguas residuales repercute directamente sobre la salud pública, el medio ambiente y la sostenibilidad de los recursos hídricos. Es decir, la falta de tratamiento adecuado de aguas residuales, descargada en ríos, lagos y ecosistemas costeros, genera efectos negativos en las comunidades cercanas y contribuye a la contaminación de las cuencas hidrográficas que se encuentran en su zona de influencia. El desafío no solo es de carácter técnico, sino que también está vinculado a factores políticos y sociales, lo cual refleja la necesidad de una solución integral y eficiente que abarque todos estos aspectos.

Las plantas de tratamiento de aguas residuales (PTAR) son pieza fundamental en el sistema de tratamiento de aguas residuales, pero, según Paucar & Iturregui (2020), contemplan desafíos diversos como falta de financiamiento, medidas regulatorias, capacidades limitadas

<sup>1</sup> Información obtenida de Consulta Amigable - MEF.

a nivel local y una débil articulación entre los niveles de gobierno. A pesar de algunos avances impulsados por iniciativas de asociaciones público-privadas (APP) y programas del Estado realizados mediante inversión pública, la cobertura y operatividad de estas plantas sigue siendo insuficiente, particularmente en zonas rurales y ciudades intermedias.

Según la revisión realizada en el aplicativo Consulta sobre los Indicadores de Brecha 2024, disponible en la Nota Informativa de la Dirección General de Programación Multianual de Inversiones con fecha 18 de julio de 2025, se identificó que la brecha en el tratamiento de aguas residuales alcanza el 23,3 %, lo que representa un volumen total de 283,881,977 m<sup>3</sup> de aguas residuales que no reciben tratamiento. Esta brecha se encuentra significativamente marcada en las regiones orientales del país. Asimismo, el detalle por departamentos permite observar con mayor precisión las zonas donde esta problemática tiene mayor incidencia:

**Tabla N° 2: Brecha de Porcentaje de Agua no Tratada**

Departamento	Porcentaje de aguas no tratadas
Amazonas	98,8
Áncash	60,2
Apurímac	100
Arequipa	10,4
Ayacucho	3,2
Cajamarca	73,0
Cusco	45,6
Huancavelica	43,5
Huánuco	99,9
Ica	18,7
Junín	82,4
La Libertad	31,5
Lambayeque	1,1
Lima	13,8

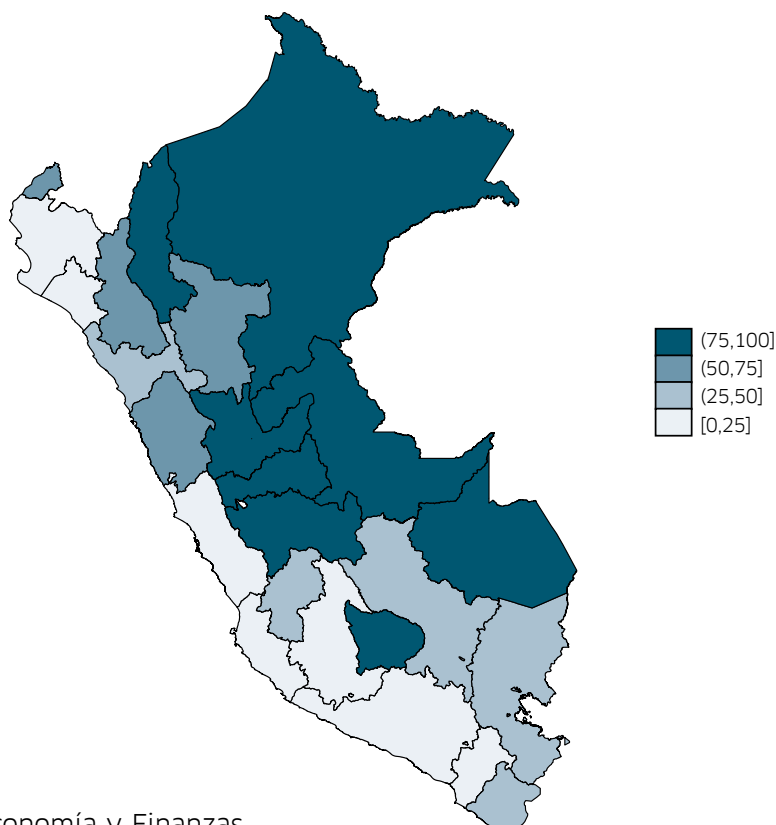
2 ID indicador de brecha Número 417 recuperado del enlace Consulta sobre los Indicadores de Brecha del 2024.

Loreto	99,8
Madre de Dios	100
Moquegua	4,9
Pasco	100
Piura	24,6
Puno	41,3
San Martín	58,2
Tacna	35,3
Tumbes	59,9
Ucayali	91,1

Fuente: Ministerio de Economía y Finanzas

En el siguiente apartado se presenta un diagrama de la tabla anterior con el fin de identificar la diversidad de a nivel de brechas que se encuentran entre las regiones. Se observa que las regiones costeras presentan una menor brecha en el tratamiento de aguas residuales, mientras que las regiones selváticas muestran niveles más altos por falta de tratamiento de aguas residuales, lo que evidencia una mayor problemática en este aspecto.

### Gráfico N° 1: Brecha de Porcentaje de Agua no Tratada



Elaboración Propia  
Fuente: Ministerio de Economía y Finanzas

No obstante, la solución no depende únicamente de la inversión pública, ya que también es posible incorporar inversión privada en el sector saneamiento. En este sentido, la Agencia de Promoción de la Inversión Privada (ProInversión), como entidad encargada de promover este tipo de iniciativas, impulsa proyectos a través de asociaciones público-privadas (APP). De hecho, el éxito de estos proyectos radica en contar con un proceso de selección previo eficiente y competitivo, realizado mediante concursos que establecen estándares de calidad y fomentan el desarrollo de infraestructura de saneamiento en el Perú (ProInversión, 2024a).

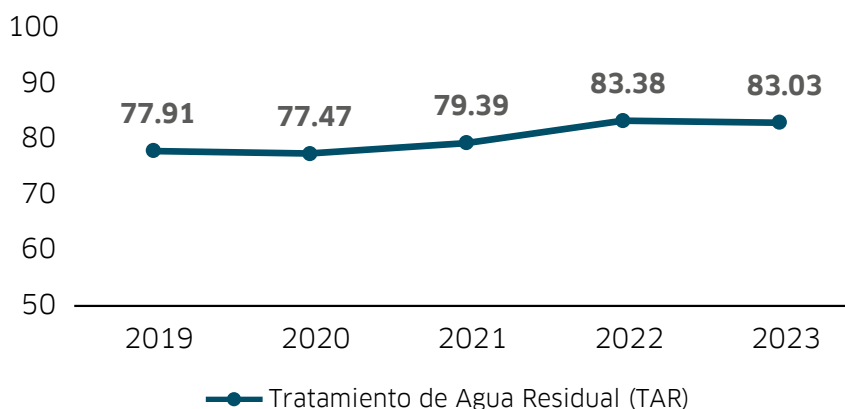
Por ello, este ensayo tiene como objetivo analizar el papel de las inversiones y las políticas públicas en el desarrollo de infraestructura para el tratamiento de aguas residuales en el Perú, con especial énfasis en las plantas de tratamiento de aguas residuales (PTAR). Según información de la Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento (Sunass)<sup>3</sup>, actualmente existen 206 PTAR en el país, de las cuales 172 se encuentran en operación. Sin embargo, solo 3 de estas operan bajo la modalidad de asociación público-privada (APP), y todas se ubican en Lima. El impacto de las APP en este sector es significativo: del caudal total de entrada de 34 607 litros por segundo (l/s) que reciben, las 172 plantas operativas a nivel nacional, las 3 PTAR concesionadas manejan 19,371 l/s, lo que representa aproximadamente el 56 % del total tratado a nivel nacional.

Según Sunass (2024), el tratamiento de aguas residuales se define como la proporción de aguas residuales recolectadas que reciben algún tipo de tratamiento antes de ser reutilizadas y en los últimos años tuvo evolución mostrada a continuación.

---

<sup>3</sup> Lista de registro de PTAR: <https://aplicaciones.sunass.gob.pe/adm-ptar/ptar/listado>

## Gráfico N° 2: Evolución porcentual del tratamiento de aguas residuales (TAR), 2019-2023



Fuente: Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento (SUNASS)

El informe mencionado anteriormente analiza el periodo 2019-2023 y muestra una evolución positiva en este indicador: en 2019, el 77,91 % de las aguas recolectadas fueron tratadas, cifra que aumentó a 83,03 % en 2023, lo que refleja un avance sostenido en la gestión del tratamiento de aguas residuales en el país.

### El tratamiento de aguas residuales en Lima, SEDAPAL un caso de éxito

Seguidamente, de acuerdo con Sunass (2024), se reportó que Sedapal se posiciona como la principal entidad responsable del tratamiento de aguas residuales en el país. Este liderazgo también se refleja en su *Reporte de Sostenibilidad 2023* (publicado en 2024), donde se detalla que Sedapal administra directamente 17 PTAR, mientras que otras tres (Taboada, La Chira y Provisur) operan bajo la modalidad de concesión a través de APP.

Actualmente, Sedapal ha logrado un elevado nivel de tratamiento de aguas residuales. No obstante, es importante señalar que las 17 PTAR bajo su administración directa representan solo el 16,1 % del

caudal total tratado, según el volumen de aguas residuales que reciben. En contraste, las tres PTAR concesionadas evidencian un rendimiento significativamente superior, tanto en términos de capacidad instalada como en la proporción de aguas efectivamente tratadas. Este mejor desempeño puede ser atribuida, en gran medida, a los estándares contractuales exigentes establecidos en los esquemas de APP, los cuales son supervisados rigurosamente y contemplan mecanismos de penalización ante el incumplimiento de las condiciones de servicio.

**Tabla N° 3: Indicadores de tratamiento de agua residual**

Indicador	Valor/ Unidad
Caudal de agua tratada en las 17 plantas de tratamiento administradas directamente por Sedapal	3,87 m <sup>3</sup> /s
Porcentaje de agua tratada en las plantas de tratamiento de Sedapal	16,1 %
Caudal de agua tratada en las tres plantas de tratamiento concesionadas	20,14 m <sup>3</sup> /s
Porcentaje de agua tratada en las plantas de tratamiento concesionadas	83,9 %

Fuente: Sedapal

Los contratos de APP incorporan exigencias técnicas estrictas relativas a la calidad del efluente, la continuidad operativa y la confiabilidad del servicio, lo cual genera incentivos potentes para una gestión eficiente, orientada a resultados medibles y sostenibles. Este diferencial de desempeño ha sido documentado por literatura especializada. En particular, los proyectos desarrollados bajo el modelo APP presentan, en promedio, mayores niveles de eficiencia operativa, calidad del servicio y sostenibilidad a largo plazo en comparación con los ejecutados mediante obra pública tradicional (BID, 2022).

En ese sentido, la experiencia peruana en el ámbito del saneamiento refuerza la hipótesis de que la participación del sector privado mediante esquemas APP no solo ha contribuido a ampliar la

cobertura y capacidad instalada de tratamiento, sino que ha permitido, además, garantizar niveles superiores de desempeño técnico, cumplimiento normativo y sostenibilidad operativa.

Esta diferencia se explica, en parte, por la naturaleza contractual de las asociaciones público-privadas (APP), las cuales están diseñadas como instrumentos de colaboración de largo plazo entre el Estado y el sector privado, orientados a promover el desarrollo de infraestructura, la correcta distribución de riesgos y la provisión eficiente de servicios públicos. Estos contratos suponen compromisos sustanciales de inversión y establecen parámetros de desempeño exigentes, así como una distribución eficiente de riesgos, asignando cada uno de ellos a la parte que esté en mejores condiciones de gestionarlo de manera costo-efectiva. De acuerdo con BID & GH Hub (2020), una correcta asignación de riesgos es un elemento central para la sostenibilidad de cualquier proyecto APP, ya que determina su bancarización y viabilidad a largo plazo. Entre los riesgos clave a ser asignados se incluyen los riesgos de construcción, operación, demanda, regulatorios, sociales, ambientales y financieros, cada uno con sus correspondientes medidas de mitigación y arreglos de apoyo gubernamental. Esta lógica contractual busca alinear incentivos y asegurar que el concesionario privado tenga intereses reales para cumplir con estándares de calidad, continuidad y eficiencia, mientras que el Estado cumple un rol clave como regulador, supervisor y garante del interés público.

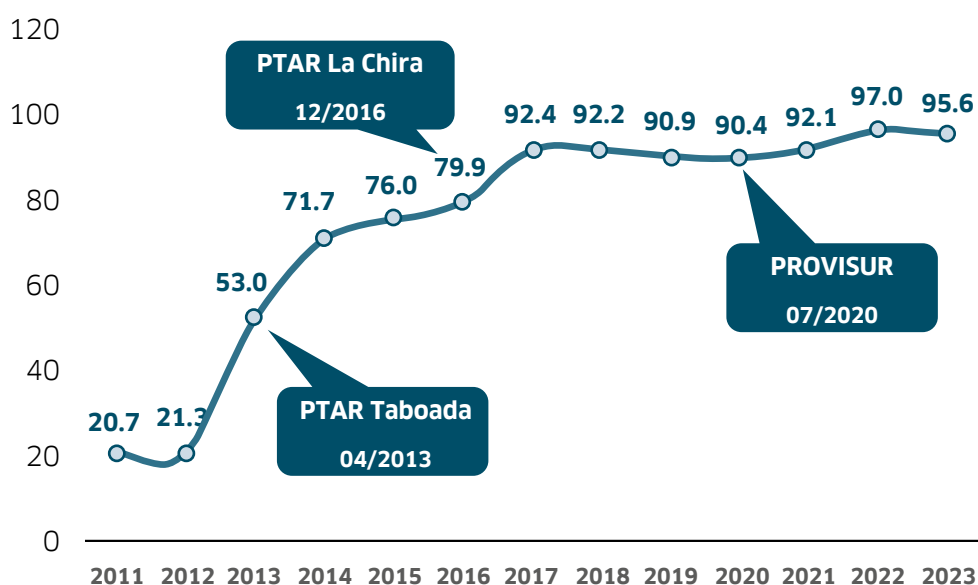
De la revisión de los diferentes documentos de Benchmarking Regulatorio de las Empresas Prestadoras al 2023<sup>4</sup> se ha desarrollado el siguiente gráfico que ilustra el notable crecimiento en el tratamiento de aguas residuales en Lima y Callao a partir de la implementación de contratos bajo la modalidad de asociación público-privada (APP). En el año 2011, solo se trataba el 20,7 % de las aguas residuales en esta zona. Sin embargo, con la entrada en operación de la primera planta concesionada, PTAR Taboada, en 2013, este porcentaje se elevó a más del 50,0 %. Posteriormente, con la incorporación de la PTAR La Chira,

---

4 Extraído de Sunass (2023).

el nivel de tratamiento alcanzó cerca del 80,0 %. Finalmente, con la puesta en marcha de Provisur en 2020, se logró para el año 2023 cubrir el 95,6 % del tratamiento de aguas residuales en Lima y Callao. Estos resultados evidencian el impacto positivo y la efectividad de los contratos APP en el desarrollo del sector saneamiento.

**Gráfico N° 3: Porcentaje de tratamiento de aguas residuales - Lima y Callao**

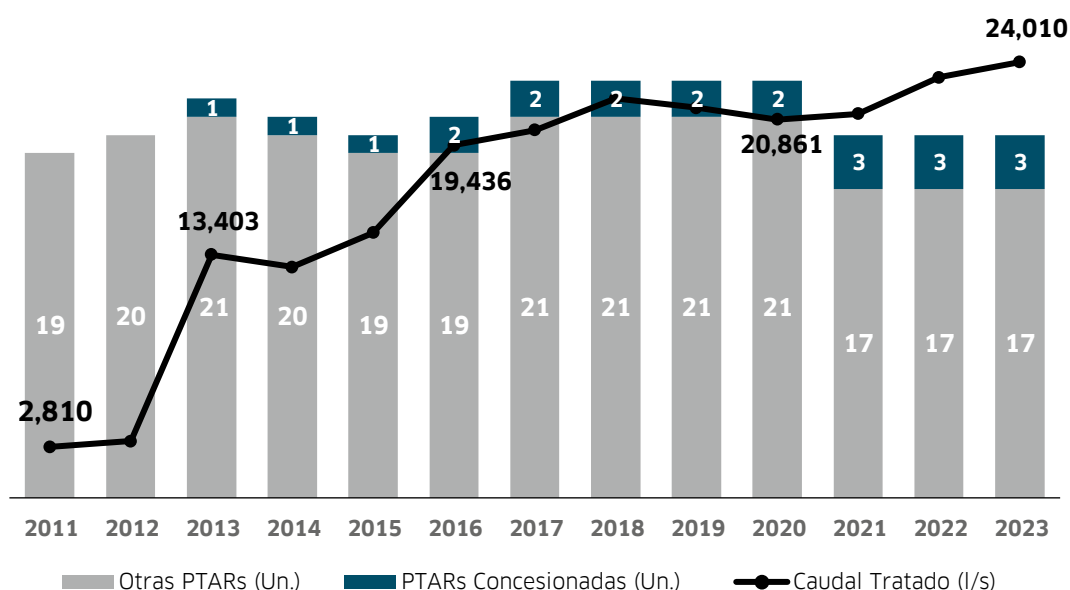


Fuente: Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento (SUNASS)

Tal como se aprecia en el gráfico 4, las concesiones han tenido un impacto operativo significativo a lo largo del tiempo. El gráfico muestra la evolución conjunta del número de plantas de tratamiento de aguas residuales (PTAR) y el caudal efectivamente tratado. Se evidencia que, desde la puesta en marcha de los contratos de concesión, el volumen de aguas residuales tratadas ha experimentado un crecimiento sostenido y acelerado. Este comportamiento demuestra la efectividad del modelo de asociación público-privada (APP) en el fortalecimiento de la capacidad instalada para el tratamiento de aguas residuales. De acuerdo el Banco Interamericano de Desarrollo (2022), ello se explica por las características estructurales de las APP, que permiten movilizar inversiones de gran escala, incorporar tecnología y garantizar mejoras

continuas en la calidad del servicio, todo ello en el marco de contratos de largo plazo que definen estándares exigentes de desempeño y establecen mecanismos de penalización ante incumplimientos.

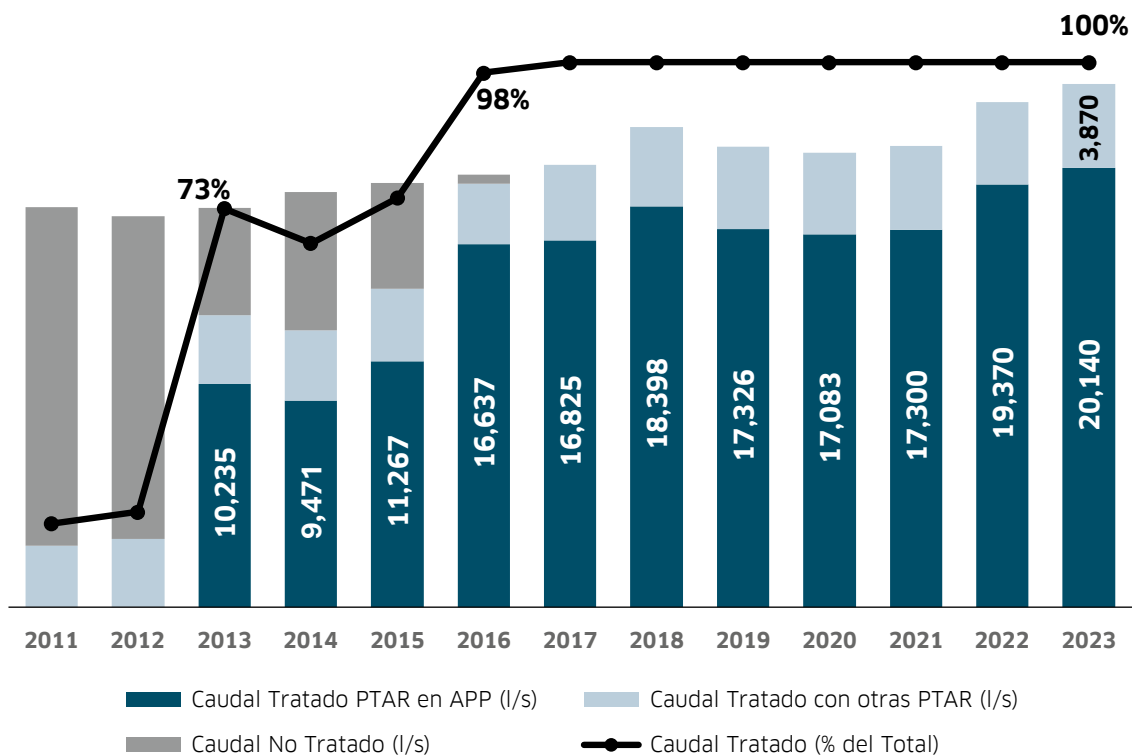
**Gráfico N° 4: Número de plantas de tratamiento de aguas residuales y caudal tratado por SEDAPAL**



Fuente: SEDAPAL

De manera similar, el gráfico 5 muestra el volumen de caudal tratado en las distintas PTAR; destaca, al respecto, que las plantas concesionadas concentran la mayor cantidad de aguas residuales tratadas. Este hecho evidencia el éxito de este tipo de contratos, ya que, a pesar de tratarse solo de tres plantas, han generado un impacto altamente positivo en el saneamiento de Lima y Callao. Estos resultados refuerzan la necesidad de promover e incentivar este tipo de inversiones en otras regiones del país, como una estrategia para mejorar la cobertura y eficiencia del tratamiento de aguas residuales a nivel nacional.

**Gráfico N° 5: Caudal tratado en plantas de tratamiento de aguas residuales**



Fuente: SEDAPAL

## La cartera de proyectos de PROINVERSIÓN

ProInversión cuenta con una cartera de proyectos que promueve como APP, que incluye al sector saneamiento como una de sus principales líneas de intervención. En este apartado, se pone énfasis en el desarrollo y optimización de las PTAR, fundamentales para el adecuado tratamiento de aguas residuales en diversas regiones del país. En este contexto, se identifica una oportunidad de inversión que supera los US\$ 1600 millones, orientada a beneficiar a más de diez regiones, entre las que destacan Loreto, Cajamarca, Tumbes, La Libertad, San Martín, Lima, Junín, Madre de Dios, Cusco y Piura.

**Tabla N° 4: Tabla del cronograma de proyectos APP del sector saneamiento de ProInversión**

<b>Modalidad</b>	<b>PROYECTO</b>	<b>MONTO (USD mill.)</b>
Iniciativa Estatal	PTAR Puerto Maldonado	122
Iniciativa Privada	PTAR Cajamarca	74
Iniciativa Privada	PTAR San Martín	143
Iniciativa Privada	PTAR Trujillo	425
Iniciativa Privada	PTAR Huancayo	172
Iniciativa Privada	PTAR Cusco	52
Iniciativa Privada	PTAR Cañete	144
Iniciativa Estatal	Servicio de saneamiento en Chanchamayo y Concepción	122
Iniciativa Estatal	Servicio de saneamiento en Tumbes y Contralmirante Villar	80
Iniciativa Estatal	Servicio de saneamiento en Iquitos	108
Iniciativa Estatal	Servicio de saneamiento en San Ignacio	25
Iniciativa Estatal	Saneamiento de Huaura y Barranca	50
Iniciativa Estatal	PTAR y Desaladoras de Paita y Talara	150

Fuente: ProInversión

Estas inversiones no solo fortalecerán de manera significativa el sector de saneamiento a nivel nacional, sino que también tendrán un impacto positivo en la calidad de vida de los habitantes dentro de su zona de influencia, al reducir la contaminación de los cuerpos de agua en donde desembocan las aguas residuales.

Los proyectos comprendidos en esta cartera se dividen en dos tipos de iniciativas: privadas y estatales. Las iniciativas privadas son aquellas presentadas por empresas del sector privado, denominadas proponentes, que manifiestan su interés en ejecutar proyectos específicos bajo el esquema de APP. En cambio, las iniciativas estatales corresponden a proyectos priorizados e impulsados directamente por el Estado, que serán convocados a concurso para ser también desarrollados mediante el mismo mecanismo de inversión. El detalle de los proyectos mencionados se podrá identificar en el anexo N° 01.

## **El caso de ptar maldonado**

Siguiendo la línea de los proyectos impulsados por ProInversión, el caso de Puerto Maldonado, en el departamento de Madre de Dios, representa una situación relevante de estudio. Si bien todos los contratos de APP ofrecen el potencial de generar altos beneficios en caso de concretarse exitosamente, también conllevan un costo social ante las demoras en su adjudicación a tiempo. En este caso específico, la postergación en la adjudicación del proyecto PTAR Maldonado implica que los beneficios derivados de su operación –como el adecuado tratamiento de aguas residuales– llegarán de manera tardía a la población objetivo, lo que afecta su calidad de vida.

El retraso en la adjudicación del proyecto PTAR Puerto Maldonado responde, entre otros factores, a la limitada participación de inversionistas. Esto podría deberse a un bajo interés en el proyecto por su alcance o a que los requisitos establecidos exceden el nivel de riesgo que los potenciales postores están dispuestos a asumir. Esta situación evidencia la importancia de encontrar un equilibrio adecuado entre las condiciones contractuales y el atractivo para el sector privado.

Una revisión de las circulares emitidas en el marco del proceso de promoción del proyecto permitió observar que, en determinado momento, se tuvo la expectativa de una pronta adjudicación. En particular, la circular N° 30 indicaba que el proyecto estaba próximo a ser adjudicado; sin embargo, pese a ese avance aparente, el proceso no se concretó y terminó por reestructurarse. Este desenlace pone en evidencia la necesidad de evaluar las condiciones ofrecidas a los inversionistas y los factores que podrían haber desincentivado su participación.

**Tabla N° 5: Información del circular N° 30**

Actividad	Fecha
<b>CALIFICACIÓN DE POSTORES Y ADJUDICACIÓN DE LA BUENA PRO</b>	
Presentación de los Sobres Nro. 2 y Nro. 3 y apertura del Sobre Nro. 2	<p><b>Día:</b> jueves 19 de septiembre de 2024  <b>Hora:</b> 10:00 a.m.  <b>Lugar:</b> Sala 1 del Piso 9 - PROINVERSIÓN, ubicada en Av. Enrique Canaval Moreyra Nro. 150, San Isidro (Edificio de PETROPERÚ)</p>
Apertura de Sobres Nro. 3 y Adjudicación de la Buena Pro	Se comunicará mediante Circular

Fuente: Circular N° 30 Versión Final del Contrato PTAR Maldonado - ProInversión

Mediante la circular N.º 31, emitida el 28 de agosto de 2024, se modificaron las Bases del Concurso del Proyecto. Posteriormente, a través de la circular N.º 36<sup>5</sup>, con fecha 13 de marzo de 2025, se comunicaron modificaciones a las bases del contrato.

Estas modificaciones resultaron necesarias para viabilizar el lanzamiento del concurso y permitir la publicación de la versión final del contrato, la cual fue comunicada al mercado a través de la circular N.º 37, emitida el 3 de abril de 2025 y posteriormente pasará por opiniones de las entidades respectivas. Se identificó como principal problema el que las bases iniciales no ofrecieran los adecuados incentivos para atraer a potenciales postores, debido a que el mecanismo de retribución propuesto –un esquema de pago por disponibilidad (PPD)– establecía que el concesionario solo comenzaría a percibir ingresos una vez que el proyecto estuviera plenamente operativo. Esta condición generaba un riesgo significativo en relación con el plazo efectivo para el inicio de los pagos, especialmente ante posibles dilaciones en la puesta en marcha del proyecto, lo que afectaría el inicio del reconocimiento de las inversiones realizadas. Asimismo, se identificaron restricciones técnicas que limitaban la participación de potenciales empresas privadas interesadas en el proyecto. En

<sup>5</sup> Extraído de ProInversión (2025c).

respuesta, se incorporaron modificaciones al contrato con el objetivo de hacerlo más atractivo y flexible para facilitar la incorporación de nuevos inversionistas, sin dejar de preservar el rigor necesario para evitar propuestas temerarias y garantizar los niveles de servicio que se espera proporcione el sector privado en el marco del presente proyecto. Las principales modificaciones se detallan en el siguiente cuadro:

**Tabla N° 6: Cambios realizados en las bases del Contrato - PTAR Maldonado**

<b>Numeral</b>	<b>Tema Capítulo</b>	<b>Texto original</b>
5.13	Definiciones	Se incorpora la definición de Componente Primario
5.14	Definiciones	Se incorpora la definición de Componente Secundario
5.21	Definiciones	Se amplía la definición de Constructor para incluir empresas vinculadas y terceros calificados.
5.48	Definiciones	Se amplía la definición de operador, incorporando empresas vinculadas o terceros calificados
5.54	Definiciones	Se incorpora la definición de PPC (pago por conexión domiciliaria)
5.55	Definiciones	Se precisa que el PPD corresponde al Componente Primario.
5.56	Definiciones	Se incorpora la definición de PPO (pago por componente secundario sin conexiones)
5.65	Definiciones	Se corrige redacción en la definición de socio estratégico
17.2.2	Requisitos Técnicos	Se detallan los requisitos específicos de experiencia en construcción y operación de PTAR
17.2.4	Requisitos Financieros	Se incrementa el patrimonio neto mínimo requerido: de S/ 184 millones a S/ 220 millones
21.1	Oferta Económica	Se precisa que el PPD ofertado corresponde únicamente al Componente Primario
32	Ofertas Temerarias	Se ajustan los criterios para declarar ofertas inválidas: ahora se incluyen umbrales del 70% y 85% del PPD

Fuente: Circular N° 36 Versión Final del Contrato PTAR Maldonado - ProInversión

Al analizar las modificaciones realizadas al contrato, se observa la introducción de cambios relevantes en su estructura. Se redefinieron conceptos clave, se eliminaron párrafos que no aportaban valor al contenido contractual, y se incorporaron nuevos términos, como componente primario, componente secundario, PPC y PPO. Además, se flexibilizaron algunos requisitos técnicos; sin embargo, se exigió un mayor nivel de patrimonio a los postores, con el objetivo de asegurar una mayor solidez económica por parte de los participantes.

Es importante destacar la inclusión de los conceptos de PPC (pago por conexión domiciliaria de alcantarillado) y PPO (pago por el componente secundario, exceptuando las conexiones domiciliarias de alcantarillado). Estos nuevos esquemas de pago evidencian que la modalidad inicial de remuneración no resultaba suficientemente atractiva para los inversionistas. Por ello, se optó por diversificar las fuentes de ingreso del concesionario, con la finalidad de mejorar su liquidez a lo largo de la vida del proyecto y, de esta manera, incentivar una mayor participación en el concurso.

Como se mencionó, originalmente, el contrato se estructuraba bajo un esquema de pago por disponibilidad (PPD), el cual, según Bravo (2025), se caracteriza por vincular el desembolso al cumplimiento de la disponibilidad del servicio. Este modelo busca fomentar la eficiencia y sostenibilidad de los proyectos de infraestructura mediante la participación del sector privado en el financiamiento, construcción, operación y mantenimiento de activos públicos.

No obstante, uno de los inconvenientes del PPD es que puede implicar la transferencia de riesgos innecesarios al concesionario, ya que este no recibe remuneración hasta el inicio de la operación del proyecto. Esta característica genera mayores costos financieros y alarga considerablemente los tiempos de estructuración. En contraposición, Bravo señala en el mismo documento que el esquema de retribución por inversiones (RPI) permite reducir los costos de financiamiento, lo que promueve una mayor competencia. Bajo este modelo, el concesionario

recibe títulos valores que puede negociar en el mercado financiero, lo cual le permite aliviar su carga de deuda en un menor plazo. Además, Bravo sostiene que el PPD puede ser hasta un 30 % más costoso en comparación con el RPI, lo que sugiere que la insistencia en utilizar este modelo en el Perú podría estar limitando la eficiencia del sistema de asociaciones público-privadas (APP) en el país.

La incertidumbre es un factor determinante que incrementa el riesgo financiero, lo cual se traduce en mayores costos de financiamiento, especialmente cuando se utiliza el esquema de pago por disponibilidad. En este contexto, los inversionistas requieren tener certeza de cuánto y cuándo se les retribuirá por sus inversiones, a fin de reducir esa incertidumbre y facilitar su toma de decisiones.

El sobrecosto asociado a la estructuración bajo el modelo PPD varía según la naturaleza de la concesión. En concesiones autofinanciadas, dicho sobrecosto suele trasladarse a los usuarios a través de un incremento en las tarifas. En cambio, en concesiones cofinanciadas, estos mayores costos son asumidos por el Estado a través de un mayor cofinanciamiento, que se otorga al concesionario para que pueda cumplir con sus obligaciones contractuales.

Por ello, la elección del esquema de pagos resulta clave para fomentar la adjudicación de asociaciones público-privadas en el sector saneamiento. Un ejemplo de ello es el caso del proyecto Maldonado, en el que se modificó el esquema de PPD y se incorporaron mecanismos alternativos que permitieran una mayor viabilidad financiera.

No obstante, una alternativa viable sería segmentar el proyecto por componentes o hitos. De esta manera, se podría aplicar el esquema de PPD únicamente a aquellos hitos cuya etapa de diseño y construcción implique riesgos mínimos o nulos, mientras que para los componentes con mayores niveles de incertidumbre se podrían emplear otros mecanismos de pago más adecuados al perfil de riesgo como es el caso de RPI.

## Conclusión

En conclusión, el sector saneamiento en el Perú ha mostrado avances importantes, aunque aún enfrenta desafíos estructurales significativos. El caso de Sedapal en Lima –una de las ciudades más grandes y densamente pobladas del Perú– demuestra que es posible gestionar de manera eficiente el tratamiento de aguas residuales en entornos urbanos complejos. No obstante, persisten brechas considerables en cobertura y calidad del servicio, lo que refleja las limitaciones de la gestión pública en un contexto de rápido crecimiento urbano. A pesar de que Sedapal opera directamente 17 plantas de tratamiento de aguas residuales (PTAR), sus resultados aún no superan a los obtenidos por las tres PTAR que han sido concesionadas, lo que evidencia la necesidad de fortalecer las capacidades operativas y de gestión del sector público para alcanzar los objetivos nacionales de saneamiento.

Por otro lado, el modelo de concesiones ha demostrado ser una alternativa eficaz. Al estar sujetas a estándares de desempeño y mecanismos de control más estrictos, las concesiones permiten una gestión más eficiente y orientada al cumplimiento de objetivos de servicio. La experiencia de los proyectos concesionados ha evidenciado que, bajo un marco contractual claro y bien definido, la gestión privada puede superar al modelo tradicional de administración pública, especialmente cuando se cuenta con reglas estables, predictibilidad de retornos y seguridad jurídica, aspectos altamente valorados por los inversionistas. En este contexto, la cartera de proyectos presentada por ProInversion refleja el compromiso del Estado peruano con la promoción de la inversión privada en infraestructura de saneamiento, y en especial para el tratamiento de aguas residuales, abriendo una ventana de oportunidad para mejorar significativamente los servicios en el país.

Sin embargo, los proyectos no pueden quedarse únicamente en la fase de planificación, formulación, estructuración o transacción del proceso de APP. Ello quiere decir que es fundamental que los proyectos

se materialicen y pasen a la fase de ejecución contractual. El caso de Puerto Maldonado evidencia cómo los requisitos técnicos excesivos y la burocracia pueden generar desconfianza entre los potenciales inversionistas y desalentar su participación en proyectos cruciales para el desarrollo regional y nacional. Esto resalta que, para atraer inversión privada, no basta con tener una propuesta sólida por parte del Estado; también es necesario crear condiciones contractuales y económicas que sean atractivas y viables.

En este sentido, es esencial repensar los tipos de contratos aplicados a proyectos de gran envergadura, como las PTAR, y explorar esquemas de pago que garanticen su sostenibilidad financiera. Según lo planteado por Sergio Bravo, el modelo de pago por disponibilidad puede representar una barrera para atraer inversión privada, ya que los riesgos y costos asociados pueden resultar poco atractivos para los inversionistas. Por ello, se sugiere considerar alternativas más flexibles y alineadas con los intereses tanto del Estado como del sector privado, favoreciendo acuerdos que distribuyan de manera más equilibrada los riesgos del proyecto.

La implementación de modelos contractuales innovadores, tanto a nivel técnico como en los mecanismos de retribución, podría ser clave para superar los obstáculos actuales y captar una mayor inversión en saneamiento e infraestructura. Solo mediante un enfoque dinámico y flexible, que combine la planificación del sector público con la eficiencia del sector privado, será posible mejorar la infraestructura del país y, en consecuencia, elevar la calidad de vida de la población. Un entorno propicio para la inversión no solo permitirá avanzar en el sector de saneamiento, sino también impulsar el desarrollo de otros sectores estratégicos para el crecimiento y bienestar del Perú.

## Anexo N° 01: Cartera de Proyectos sobre tratamiento de aguas residuales

N°	Proyecto	Tipo	Departamento	Descripción	Plazo (Años)	Inversión (US\$ MILLONES)
1	PTAR Puerto Maldonado	Estatal Cofinanciada	Madre de Dios	Implica la planificación, financiamiento, construcción, rehabilitación, ampliación, operación y mantenimiento de los sistemas responsables de la recolección, tratamiento y disposición final de las aguas residuales en la ciudad de Puerto Maldonado.	22	122
2	PTAR Trujillo	Privada Cofinanciada	La Libertad	Consiste en el diseño y construcción de infraestructura sanitaria, que comprende redes colectoras de alcantarillado, estaciones de bombeo, líneas de impulsión, emisores y una planta destinada al tratamiento de aguas residuales. Asimismo, incluye la operación y mantenimiento de tres plantas de tratamiento de aguas residuales ubicadas en Trujillo Metropolitano, Salaverry y Chepén.	23	425
3	PTAR Cajamarca	Privada Cofinanciada	Cajamarca	Tiene como objetivo gestionar de manera eficiente las aguas residuales de la ciudad de Cajamarca, a través de la ampliación y optimización de los colectores principales, así como la construcción, operación y mantenimiento de una Planta de Tratamiento de Aguas Residuales (PTAR).	25	74
4	PTAR Huancayo	Privada Cofinanciada	Junín	Contempla la edificación de aproximadamente 34 kilómetros de colectores primarios y secundarios, los cuales captarán las descargas actuales vertidas en los ríos Mantaro, Chilca y Ancalá, redirigiendo dichas aguas residuales hacia la nueva planta de tratamiento que será construida.	23	172

N°	Proyecto	Tipo	Departamento	Descripción	Plazo (Años)	Inversión (US\$ MILLONES)
5	PTAR San Martín	Privada Cofinanciada	San Martín	Plantea el diseño y la construcción de infraestructura sanitaria, que incluye interceptores, estaciones de bombeo, un emisor y una Planta de Tratamiento de Aguas Residuales (PTAR). Asimismo, contempla la operación y mantenimiento de una PTAR para atender las necesidades de las localidades de Tarapoto y San José de Sisa.	23	143
6	PTAR Cusco	Privada Cofinanciada	Cusco	Propone realizar inversiones para aumentar la capacidad de conducción primaria (interceptor) y el tratamiento de aguas residuales (PTAR San Jerónimo) en la infraestructura actual.	23	52
7	PTAR Cañete	Privada Cofinanciada	Lima	Plantea el diseño y edificación de infraestructura sanitaria, que incluye redes colectoras de alcantarillado, estaciones de bombeo de desagüe, línea de impulsión, planta de tratamiento de aguas residuales y emisor. Es decir, se abarcarán 7 plantas de tratamiento de agua residual mediante operación y mantenimiento que beneficiarán a los distritos de Cerro Azul, Asia, Quilmaná, San Antonio, Mala, San Luis, entre otros.	23	144
8	Servicio de saneamiento en Chanchamayo y Concepción	Estatal Cofinanciada	Junín	Consiste en diseñar, construir, operar y mantener la infraestructura para la recolección y tratamiento de aguas residuales en las provincias de Chanchamayo y Concepción, con el objetivo de satisfacer la demanda del servicio de tratamiento de aguas residuales de la población beneficiaria.	23	122

N°	Proyecto	Tipo	Departamento	Descripción	Plazo (Años)	Inversión (US\$ MILLONES)
9	Servicio de saneamiento en Iquitos	Estatal Cofinanciada	Loreto	Consiste en el diseño, construcción, operación y mantenimiento de la infraestructura de recolección y tratamiento de aguas residuales de la ciudad de Iquitos en la región Loreto. El objetivo del proyecto es cubrir la demanda del servicio de tratamiento de aguas residuales de la población beneficiaria.	23	108
10	Servicio de saneamiento en Tumbes y Contralmirante Villar	Estatal Cofinanciada	Tumbes	Abarca el diseño, construcción, operación y mantenimiento de la infraestructura de agua potable en la provincia de Contralmirante Villar, así como la recolección y tratamiento de aguas residuales en Tumbes y Contralmirante Villar. Su objetivo es satisfacer la demanda de agua potable y tratamiento de aguas residuales de la población beneficiaria.	23	80
11	Saneamiento de Huaura y Barranca	Estatal Cofinanciada	Lima	Contempla la ampliación y el mejoramiento del sistema de alcantarillado sanitario y de tratamiento de las aguas residuales en el ámbito urbano en las provincias de Huaura y Barranca, departamento de Lima.	23	50
12	Servicio de saneamiento en San Ignacio	Estatal Cofinanciada	Cajamarca	Abarca el diseño, la construcción, la puesta en marcha y el mantenimiento de la infraestructura destinada a la recolección y tratamiento de aguas residuales en la provincia de San Ignacio, que incluye cinco distritos. El propósito principal de esta iniciativa es satisfacer la necesidad de tratamiento de aguas residuales para la población beneficiaria.	23	25
13	PTAR y Desaladoras de Paíta y Talara	Estatal Cofinanciada	Piura	Tiene como objetivo, satisfacer la demanda de agua en las provincias de Paíta y Talara, además de atender la necesidad de tratamiento de aguas residuales en Talara.	23	150

Fuente: ProInversión

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Banco Interamericano de Desarrollo, & Global Infrastructure Hub (BID & GI Hub) (2020). *Asignación de riesgos en asociaciones público-privadas: Guía práctica*. <http://dx.doi.org/10.18235/0001510>
- Banco Interamericano de Desarrollo (BID) (2022). *Comparación del desempeño en la prestación de servicios de infraestructura vía asociaciones público-privadas y obra pública tradicional: El caso de las infraestructuras de salud, agua y saneamiento*. <http://dx.doi.org/10.18235/0004361>
- Bravo, S. (2025). *Origen y ocaso de los pagos por disponibilidad en Reino Unido: ¿RPI o PPD en el Perú?* <https://www.esan.edu.pe/conexion-esan/origen-y-ocaso-de-los-pagos-por-disponibilidad-en-reino-unido-rpi-o-ppd-en-el-peru>
- Meoño, F. L., Taranco, C. G., & Olivares, Y. M. (2015). Las aguas residuales y sus consecuencias en el Perú. *Saber y Hacer*, 2(2), 8-25. <https://usil.edu.pe/sites/default/files/2022-05/revista-saber-y-hacer-v2n2.2-1-19set16-aguas-residuales.pdf>
- Ministerio de Economía y Finanzas. (2025). *Nota Informativa - Dirección General de Programación Multianual de Inversiones*. [https://www.mef.gob.pe/contenidos/inv\\_publica/docs/novedades/2025/20250718.pdf](https://www.mef.gob.pe/contenidos/inv_publica/docs/novedades/2025/20250718.pdf)
- Paucar, F., & Iturregui, P. (2020). Los desafíos de la reutilización de las aguas residuales en el Perú. *South Sustainability*, 1(1). <https://doi.org/10.21142/SS-0101-2020-004>
- ProInversión (2025a). *Circular N.º 36*. [https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS\\_PTAR\\_PTO\\_MALDONADO/Circular\\_36\\_MSB\\_MAR2025\\_\\_f\\_.pdf](https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS_PTAR_PTO_MALDONADO/Circular_36_MSB_MAR2025__f_.pdf)

ProInversión (2025b). *Circular N.º 37*. [https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS\\_PTAR\\_PTO\\_MALDONADO/Circular\\_37\\_\\_VFC\\_previa\\_op\\_MVCS\\_SUNASS\\_\\_f\\_.pdf](https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS_PTAR_PTO_MALDONADO/Circular_37__VFC_previa_op_MVCS_SUNASS__f_.pdf)

ProInversión (2025c). PTAR Maldonado. <https://www.investinperu.pe/es/app/DatosProyecto?idAPPProyecto=115>

ProInversión (2024a). *Buenas prácticas en asociaciones público-privadas: Sector saneamiento. Análisis de experiencias en el Perú al año 2023*. [https://www.investinperu.pe/RepositorioAPS/0/1/JER/BP\\_APP\\_SANEAMIENTO/Buenas-Practicas-APP-Saneamiento-PI.pdf](https://www.investinperu.pe/RepositorioAPS/0/1/JER/BP_APP_SANEAMIENTO/Buenas-Practicas-APP-Saneamiento-PI.pdf)

ProInversión (2024b). *Circular N.º 30*. [https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS\\_PTAR\\_PTO\\_MALDONADO/Circular\\_30\\_fecha\\_Sobre\\_Nro\\_\\_2\\_y\\_Nro\\_\\_3\\_firmada.pdf](https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS_PTAR_PTO_MALDONADO/Circular_30_fecha_Sobre_Nro__2_y_Nro__3_firmada.pdf)

ProInversión (2024c). *Circular N.º 31*. [https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS\\_PTAR\\_PTO\\_MALDONADO/Circular\\_Nro\\_\\_31\\_modif\\_NS\\_bases\\_TUO-\\_Firmada.pdf](https://pmis.proinversion.gob.pe/RepositorioAPS0/0/2/jer/SS_PTAR_PTO_MALDONADO/Circular_Nro__31_modif_NS_bases_TUO-_Firmada.pdf)

Sedapal (2024). *Reporte de sostenibilidad 2023*. <https://www.gob.pe/institucion/sedapal/informes-publicaciones/6027666-reporte-de-sostenibilidad-2023>

Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento (Sunass). (2024). *Benchmarking regulatorio 2024 de empresas prestadoras: Datos 2023*. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/6905316/5964218-benchmarking-regulatorio-de-las-eps-2024-datos-2023-f.pdf>

Superintendencia Nacional de Servicios y Saneamiento (Sunass). (2023, 12 de septiembre). *Benchmarking Regulatorio de las Empresas Prestadoras 2013 al 2023*. <https://www.gob.pe/institucion/sunass/informes-publicaciones/4625977-benchmarking-regulatorio-de-las-empresas-prestadoras-2013-al-2023>

# **Bajo la draga: Minería ilegal en Perú y la amenaza multidimensional**

## ***Under the dredge: Illegal mining in Peru and the multidimensional threat***

Javier Rafael Quiñones Pantigoso  
Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Lima, Perú.  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-3464-2577>  
Contacto: a1910064@uarm.pe

### **RESUMEN**

Las economías ilegales en el Perú exhiben una alarmante y negativa alza en sus impactos multidimensionales. Precisamente, en nuestro país, una de las economías ilegales que mayor alarma genera actualmente –posicionándose incluso delante del narcotráfico– es la minería ilegal, el centro del presente ensayo. Por ello, se abordará cómo la minería ilegal genera impactos negativos: sociales, ambientales y políticos; de esta manera, además, se podrá argumentar una falta de trabajo estatal eficaz y articulado para abordar esta problemática. A través de los impactos de la minería ilegal y tomando en cuenta las consideraciones de la experiencia previa del narcotráfico en las décadas de 1980 y 1990, se revelará las transformaciones y consecuencias que genera la minería ilegal al país. En el ensayo se evidenciará dichas consecuencias, a partir de: la inseguridad, violencia, expansión del crimen organizado; la deforestación y contaminación; y el debilitamiento del Estado.

**Palabras clave:** Minería ilegal; Actividades extractivas; Crimen organizado; Degradación ambiental; Corrupción.

## **ABSTRACT**

Illegal economies in Peru exhibit an alarming and negative rise in their multidimensional impacts. Specifically, in our country, one of the illegal economies currently generating the most concern—positioning itself ahead of drug trafficking—is illegal mining, which is the focus of this essay. This essay will address how illegal mining generates negative social, environmental, and political impacts, from which it can be argued that there is a lack of effective and articulated state work to address this problem. Through the impacts of illegal mining, and taking into account considerations from the prior experience of drug trafficking in the 80s-90s, the transformations and consequences that illegal mining generates for the country will be revealed. The essay will evidence these consequences based on: insecurity, violence, and the expansion of organized crime; deforestation and contamination; and the weakening of the State.

**Keywords:** Illegal mining; Extractive activities; Organized crime; Environmental degradation; Corruption.

### **Importancia del análisis de las economías ilegales.**

Las denominadas economías ilegales están en un momento álgido, pues están adquiriendo mayor notoriedad y visibilidad dentro de espacios políticos, sociales, académicos, entre otros. Dicha notoriedad y visibilidad también se ven reflejadas en las estadísticas, las cuales indican una alarmante alza en los índices de violencia, criminalidad y daños al medio ambiente. Asimismo, es necesario señalar que, si bien desde el Estado se cuenta con respuestas para poder regularizar estas economías ilegales, estas herramientas (leyes, normativas, protocolos, mecanismos y demás estrategias) terminan sin los efectos deseados. Esto se debe a diversos motivos como la ausencia de un trabajo intersectorial y transversal, la falta de presupuesto, las leyes

(contradictorias) aprobadas –en su mayoría– por el Legislativo, la ausencia del tema en agenda de discusión, etc. En otras palabras, sí hay estrategias para combatir las economías ilegales, pero se deben perfeccionar y buscar el trabajo articulado, lo que evitaría acciones ineficaces y, por ende, facilitaría a las economías ilegales su libre expansión.

Pero, ¿qué son las economías ilegales? En líneas generales, son un conjunto de actividades que se desarrollan burlando el marco legal y normativo. Estas actividades encadenan un conjunto de distintos factores, los cuales son: corrupción, crimen organizado, contaminación medioambiental, tráfico de personas, entre otros. Entre las economías ilegales más resaltantes y significativas En el Perú se encuentran el narcotráfico, la minería ilegal, el contrabando, la trata de personas y la tala ilegal. Según una encuesta realizada por el Instituto de Estudios Peruanos - IEP (2019), el 87% de los encuestados considera que las economías ilegales han contribuido al crecimiento económico de sus regiones, sobre todo el narcotráfico y la minería ilegal como las dos primeras actividades con mayor contribución. En términos económicos, en el año 2023, el conjunto de economías ilegales generó aproximadamente US\$ 10.000 millones, lo que representa cerca del 4% del producto bruto interno (PBI), superando a otros sectores y/o actividades económicas. De manera detallada, se puede precisar lo siguiente que la minería ilegal genera US\$ 5.000 millones (RCR, 2024) aproximadamente, mientras que el narcotráfico cuenta con una expansión del 70% de áreas ilícitas de cultivo de hoja de coca (Instituto Peruano de Economía - IPE 2024).

No obstante, los efectos de las economías ilegales van más allá de la dimensión económica; abordan también la dimensión política, tienen un efecto negativo para la gobernanza y las instituciones. Además, cuenta con una dimensión social, lo cual genera violencia y modifica el tejido social. Asimismo, las economías ilegales llegan a realizar profundas transformaciones multidimensionales en aquellas zonas donde realiza sus actividades: se posicionan en zonas donde el Estado

difícilmente está presente (las denominadas zonas grises y/o “tierras de no ley”), modifican el entorno económico y social, posicionando la actividad económica ilegal como la oferta laboral más atractiva (por su rentabilidad) y empiezan a tejer aliados en la sociedad civil como también en gobiernos locales, lo cual conduce a la corrupción. Con respecto a la criminalidad, esta se robustece con aquellas personas o grupos que controlan las economías ilegales y las zonas donde se realizan, por ejemplo, minería ilegal controlada por grupos de personas que, a su vez, fomentan la trata de personas y el tráfico ilegal de armas. Lo mismo sucede con el narcotráfico; por ejemplo, el grupo Quispe-Palomino retrata la violencia y criminalidad que trae consigo el cultivo ilegal de la hoja de coca. Sobre las apreciaciones que tiene la sociedad sobre la corrupción y violencia, una encuesta del IPE (2017) brinda estadísticas a resaltar: 63% de peruanos considera que las actividades [económicas] ilícitas generan corrupción, violencia e inseguridad; también, el 59% cree que al menos la mitad de funcionarios públicos de los gobiernos regionales están involucrados en dichas actividades.

Dentro de este complejo panorama descrito, se debe precisar que la minería ilegal la actividad económica ilegal tiene mayor predominancia en la actualidad. A raíz de su rápida expansión y sus varios impactos negativos en varias dimensiones, la minería ilegal se posiciona en el centro del presente ensayo debido a su comprensión como caso crucial, concreto y en auge para observar cómo funcionan las dinámicas de las economías ilegales. La minería ilegal supera al narcotráfico y a la tala ilegal, pero resulta interesante el ejercicio de comprender qué prácticas ha adquirido de estas otras economías ilegales en su disputa en seguir accionando en un marco extralegal, burlando al Estado; es decir, cómo se nutre de las experiencias de otras economías ilegales. Por ende, la minería ilegal, como un fenómeno con ascendente y alarmante notoriedad dentro del marco de economías ilegales, será analizada desde los impactos que tienen en el país a fin de poner al descubierto la imperiosa necesidad de generar espacios para discusión, investigaciones, pero, sobre todo,

visibilizar un fenómeno complejo que está latente allí donde el Estado parece no estar presente. En ese sentido, el presente ensayo tiene como objetivo argumentar que la minería ilegal genera significativos impactos negativos ambientales, sociales y políticos en el Perú, lo cual evidencia una falta de un trabajo estatal eficaz y articulado para el abordaje de la problemática de la minería ilegal.

Sin embargo, antes de ahondar en la minería ilegal y sus efectos, es necesario explicar el fenómeno del narcotráfico en el Perú, quizá su principal “predecesora” como economía ilegal del país y fuente de aprendizaje.

## **El narcotráfico en el Perú durante las décadas de 1980 y 1990**

Es necesario entender el narcotráfico como una amenaza a la seguridad nacional, no solo por el consumo de drogas, sino también por la delincuencia asociada, por los enfrentamientos entre militares y cárteles de la droga, y entre los mismos cárteles; a estos peligros vinculados, se debe añadir la corrupción (Ramírez & Guillén, 2010). El tráfico de drogas afecta a las instituciones políticas e incluso desafía al mismo Estado. El grado de corrupción y violencia que el narcotráfico genera en muchos países es muy alto (Chabat, 1999, como se cita en Ramírez & Guillén, 2010).

En Perú, durante la década de 1980 y 1990, se evidenció una marcada predominancia del narcotráfico como economía ilegal, marcada por una gran corrupción (evidenciada) entre los altos funcionarios del régimen Fujimori-Montesinos. En primer lugar, se halló cocaína en el avión presidencial, “que estaba a punto de dar un vuelo secreto, sin tener el permiso de salida de las autoridades aeroportuarias ni el registro de embarque, aparte de la “autorización” del entonces presidente Alberto Fujimori” (Bermúdez & Sierra, 2021, p. 277). En dicho avión se halló un cargamento de

170 kilos de cocaína [el cual] fue localizado en el avión de la Fuerza Aérea Peruana (FAP), de clase y matrícula DC8-62F N.º 371, que tenía previsto desarrollar un “vuelo secreto” rumbo a Rusia para “llevar motores y equipos bélicos necesitados de mantenimiento (Dammert, 2001, como se cita en Bermúdez & Sierra, 2021).

En segundo lugar, “el control, por parte de Vladimiro Montesinos y Alberto Fujimori, de vuelos ilícitos dirigidos por el narcotráfico” (p. 277). Tras ser capturado, Demetrio Limonier Chávez Peñaherrera (el principal narcotraficante del Perú) comentó que “Vladimiro Montesinos y Alberto Fujimori eran quienes controlaban los vuelos ilícitos de las zonas de producción cocalera hacia el extranjero a cambio de un pago mensual de US\$ 50 000 entre 1991 y 1992” (Marcus-Delgado & Tanaka, 2001, como se cita en Bermúdez & Sierra, 2021).

Como se demuestra, el nivel de corrupción era grave, añadiéndole la compra de jueces y fiscales, y persiguiendo a aquellos que denunciaban tales hechos de corrupción. Como lo señala Navarro (2004), “se compró voluntades funcionales y de gestión (...) haciendo participar en negocios ilícitos a militares, (...) intimidando o castigando a los que se atrevían a denunciar, (...) controlando los medios de comunicación” (pp. 31-32). En los últimos años, han surgido noticias dejando la duda sobre si aún se mantiene el nexo entre política y narcotráfico, a partir de los casos de Kenji Fujimori y la cocaína hallada en un almacén de su empresa (DW, 2013) y Joaquín Ramírez investigado por narcotráfico (Castilla y Cruz, 2016).

Describir el panorama de lo que fue el narcotráfico en el Perú, durante su época de máximo apogeo, permite entender los niveles que alcanzó. En un contexto donde el foco estaba en la lucha contrasubversiva, por un lado, la población aplaudía los resultados positivos que reportaba el gobierno y las fuerzas armadas, lo cual daba un gran respaldo y legitimidad al gobierno de turno; por otro lado, dicho respaldo y legitimidad de la ciudadanía hacia el gobierno

pasaba por alto y/o no visibilizaba aquella corrupción que buscaba silenciar a quienes denunciaban las irregularidades, que compraba y sobornaba a los medios y que normalizaba actividades ilícitas que realizaba el gobierno. Finalmente, es verdad que el narcotráfico es la actividad ilegal de mayor poderío económico y político; sin embargo, actualmente el Perú está viviendo el auge y predominancia de la minería ilegal, la cual ha aprendido mucho de las tácticas y estrategias del narcotráfico.

## **Minería ilegal en el Perú**

El rubro minero ha conseguido mayor protagonismo dentro de la dinámica económica del país. Las grandes empresas mineras han puesto los ojos sobre los recursos que posee el país, puesto que, debido a la riqueza mineral, la minería resulta una actividad sumamente rentable. El Perú, “en 2020, (...) era el segundo productor mundial de cobre y plata, el tercero de zinc, el cuarto de plomo, estaño, molibdeno y andalucita-cianita, el quinto de diatomita y el octavo productor de oro” (Ministerio de Energía y Minas - Minem, 2021, como se cita en Castro et. al, 2022, p. 12).

También –como señala el Minem (2024)–, la minería, como subsector, generó 1.312 millones de soles por el concepto de ingresos tributarios recaudados por la Sunat, con una variación positiva de 46,5% respecto a enero de 2023 (p. 22). Finalmente, el aporte de la minería al producto bruto interno (PBI) fue de 10,4% en 2023 (Domínguez, 2024). Por otro lado, la mayor producción minera metálica del Perú es el oro (p. 8); asimismo, es uno de los principales productos mineros con una variación positiva en su cotización (p. 19). Dicho escenario también es aprovechado por todo aquello que no se catalogue como “gran minería y minería formal”; es decir, la mediana y pequeña minería, la minería artesanal y la minería informal también son el resultado de la rentabilidad de dicho sector, y de la sostenida alza de precios de los metales tales como el cobre, plata u oro.

Precisamente, la minería ilegal (e informal) no ha sido tan revisada y/o estudiada desde el mundo académico, a comparación de la gran minería formal. La minería ilegal tiene sus propios efectos en lo social, económico, ambiental, entre otros; y resulta necesario abordar dichos efectos y las dinámicas en zonas donde se desarrolla este tipo de minería.

En primer lugar, el término “minería ilegal” es empleado en el año 2010, a raíz de la problemática de la minería ilegal en Madre de Dios, en el *Decreto de Urgencia N° 012-2010*. Posteriormente, en el año 2012, desde el *Decreto Legislativo N° 1105* –distinguiéndola de la minería informal– se define a la minería ilegal como una actividad

ejercida por persona, natural o jurídica, o grupo de personas organizadas para ejercer dicha actividad, usando equipo y maquinaria que no corresponde a las características de la actividad minera que desarrolla o sin cumplir con las exigencias de las normas de carácter administrativo, técnico, social y medioambiental que rigen dichas actividades, o que se realiza en zonas en las que esté prohibido su ejercicio.

Asimismo, minería ilegal es también toda actividad minera ejercida en zonas en las que esté prohibido el ejercicio de actividad minera. Debemos señalar también que la actividad minera ilegal está presente en casi todas las regiones del Perú (en 21 de las 25 regiones), con una destaca presencia en Madre de Dios, Ucayali y La Libertad. Respecto a la producción, se le denomina Producción aluvial y lavaderos, “diferenciándola así de la producción de las pocas empresas formales que en ese entonces operaban en la minería aurífera nacional” (Torres, 2015, p. 26). Además, como señala Torres, el estimado de volumen de oro producido –desde la minería ilegal– guardaba estrecha relación con el oro exportado, desde el año 1998 hasta el año 2007, fecha en la que el volumen de oro exportado marcó una notable alza. En ese sentido, rescato la interesante pregunta de Torres: ¿de dónde provino el oro que se exportó, pero cuya producción no figura en los registros oficiales del Minem? (p. 30)

Hasta el momento hemos visto el aspecto económico de la minería ilegal, señalando sus números, su presencia en gran parte del territorio nacional y una implícita especulación del dinero generado a partir del oro exportado, procesado desde la ilegalidad. Esto sirve para evidenciar que este fenómeno no es ni pequeño, ni lejano, ni inexistente; asimismo, hay una gran cantidad de recursos –principalmente económicos y humanos– detrás de toda esta maquinaria. Pero la situación se torna realmente preocupante y llega a desbordarse incluso desde otros aspectos: social, ambiental y político. Todo ello merece un análisis integral para comprender la magnitud de lo que realmente implica la minería ilegal en el Perú. Es preciso señalar que, si bien los casos no son los mismos a lo largo del país, por lo que respecta a su geografía o modalidad, tiene consecuencias parecidas. Por ello, cabe mencionar algunos centros mineros ilegales: Tambo Grande, Las Lomas, Suyo (Piura), Pataz (La Libertad), el río Nanay (Ucayali), La Pampa (Madre de Dios) o La Rinconada (Puno); siempre se hallará un patrón similar en sus impactos.

## **Impacto social**

El impacto social es la inseguridad y violencia. El desarrollo de este tipo de actividades en zonas alejadas de las ciudades principales y de difícil acceso genera un ambiente propicio para el homicidio y sicariato, delitos que gozan de impunidad. Por ejemplo, como señalan Valdés et. al. (2019), la tasa anual de homicidios en Madre de Dios en 2017 era de 7,8 muertes por cada 100 mil habitantes; justamente, en Madre de Dios, el primer lugar era Tambopata – donde su ubica La Pampa – con una tasa de 58,6 por cada 100 mil habitantes. Por otro lado, desde la reciente noticia del 4 de mayo de 2025, se reportó a 13 mineros muertos, que habían sido secuestrados en Pataz, por mineros ilegales en complicidad con criminales (BBC, 2025). La inseguridad y la violencia ligadas a este problema se replican en todos los centros mineros ilegales, con asesinatos presuntamente orquestados por mineros ilegales. Así, por ejemplo, en Tambopata, se registró los

asesinatos de Alfredo Vracko Neuenschwander (2015), Roberto Carlos Pacheco Villanueva (2020) y Juan Julio Fernández Hanco (2022), así como del defensor ambiental de Suyo, Wildelber Vegas Torres (2019). Al igual que estos asesinatos, se le deben sumar los actos de hostigamientos y amenazas que sufren los defensores ambientales, realizándose particularmente en zonas donde hay tensiones entre minería ilegal y comunidades indígenas u originarias, emergiendo la figura opositora y de resistencia del defensor o defensora ambiental (quienes se enfrentan a la minería ilegal y su aparato de violencia y represión, pero también a la ausencia de un Estado que garantice su protección y el libre desarrollo de sus funciones de defensores)

Esta violencia también está presente en zonas fronterizas. Por ejemplo, Zárata (2017) advierte el caso de la frontera amazónica de Brasil, Colombia y Perú, mediante un recuento histórico de la explotación de estas zonas como yacimientos de materias prima. Al respecto, señala que

[la] frontera amazónica sigue siendo el escenario de nuevas modalidades de ingobernabilidad, inseguridad, conflictividad y violencia, al ser el lugar del saqueo, la extracción y tránsito de recursos naturales forestales y del subsuelo que se realizan sin mayor control a lo largo de los ríos fronterizos o el espacio de realización de actividades económicas ilegales e informales que han continuado y se han agudizado en las últimas décadas (p. 115).

Asimismo, los grupos criminales asociados a la minería ilegal, también son transfronterizos. Raphael Hoetmer, investigador y autor sobre derechos humanos, movimientos sociales y extractivismo en América Latina, advierte la marcada presencia del crimen organizado en zonas de minería ilegal. Mediante una entrevista con Delfino (2025), Hoetmer comenta que hay una tendencia en zonas de minería ilegal respecto a la criminalidad: “hay más armas, hay más violencia, hay más control y más involucramiento de los grupos del crimen organizado”,

así como también menciona a algunas organizaciones criminales: los Comandos de Frontera (Colombia, Ecuador y Perú), el Comando Vermelho (Brasil, Colombia y Perú), Los Lobos (Ecuador y Perú) y el Ejército de Liberación Nacional (Colombia, pero también Venezuela). A ello podemos señalar el caso reciente de Pataz, según investigaciones, organizaciones criminales como Los Pulpos, La Gran Familia y el Tren de Aragua, los cuales “ya participaban directamente en la extracción y controlaban rutas, plantas de procesamiento y corredores de salida” (Angulo, 2025).

También están los impactos en lo sociocultural, relacionado a las costumbres y el tejido social de las zonas donde se desarrolla la minería ilegal. Al respecto, se puede señalar la pérdida de la identidad étnica de los pueblos nativos; amenazas a la cohesión social, lo que genera conflictos sociales; y el surgimiento de asentamientos humanos precarios (Aragón & Ruiz, 2024). Se producen cambios significativos en el entorno sociocultural: llegan grupos poblaciones migrantes; la actividad económica predominante (como agricultura o ganadería) es reemplazada por la lucrativa minería; también se comienza con la trata de personas y la explotación sexual. La minería ilegal modifica casi por completo el panorama alrededor.

En conclusión, desde la dimensión de lo social, los impactos son varios. Entre ellos encontramos y señalamos el impacto que supone a la seguridad de las comunidades, la expansión del crimen organizado asociado a la minería ilegal, que es muchas veces controlado por organizaciones criminales de carácter transnacional. Esto se ha evidenciado a través de acciones de hostigamiento a comunidades nativas, pero también actividades de sicariato y asesinatos a líderes y lideresas indígenas. Por otro lado, se ha señalado el proceso de reconfiguración el cual atraviesan, de manera forzosa, las comunidades nativas y zonas adyacentes donde se realiza la actividad minera; también, por lo lucrativa que resulta, la minería ilegal convoca a grandes números de personas, lo cual modifica el tejido social y las actividades económicas predominantes en determinadas localidades,

o el surgimiento de asentamiento precarios, así como también trae consigo otras actividades ilícitas como la trata de personas. Sin duda, hay otros impactos como la explotación laboral, proliferación de enfermedades y contaminación de personas. Estos impactos son numerosos y deben ser analizados comprendiendo su convergencia.

## **Impacto ambiental**

Para los impactos ambientales que trae consigo la minería ilegal, el panorama tampoco es alentador. La minería ilegal está contaminando el medio ambiente e intoxicando a las personas a su alrededor. Como se ha podido ver, los impactos ambientales convergen en cierto punto con los impactos sociales.

Sin importar la modalidad de socavón o aurífera, la minería ilegal está generando daños irreversibles al medio ambiente, como la contaminación y deforestación. Hay deforestación de los bosques (lo cual también termina siendo tala ilegal); contaminación de cuerpos de ríos a través del mercurio, cianuro, ácido sulfúrico, entre otros; y la erosión de las orillas que enturbian el agua de los ríos y que afecta la pesca (Aragón & Ruiz, 2024). Aquí se debe hacer una mención especial a las dragas, en el caso de minería aurífera, las cuales son maquinarias que se utilizan para excavar y extraer material del fondo de cuerpos de agua; ya sean en su tipo mecánica o hidráulica, las dragas son causantes de contaminación y alteración de los cuerpos de agua. Entre otras consecuencias, las dragas ocasionan pérdida del cauce, corte de meandro; desbordes e inundaciones; sedimentación y colmatación; pérdida de hábitats acuáticos; e interrupción de procesos ecológicos (Sociedad Peruana de Derecho Ambiental - SPDA, 2016), y también la alteración del paisaje y de la calidad del agua (de los ríos, la cual es de consumo humano en algunas localidades).

Con respecto al caso específico de la minería ilegal de tipo aurífera aluvial (extracción del oro a través de los ríos), la preocupación

es la misma. En ese sentido, un informe del Ministerio del Ambiente señala la importancia y los daños irreversibles de la minería aurífera en Madre de Dios (Brack et al., 2011). Solo la minería ilegal aurífera genera los siguientes problemas ambientales: destrucción de bosques; destrucción de tierras agrícolas aluviales; alteración de cauces de los ríos; destrucción de la vegetación ribereña; y contaminación por mercurio. Haciendo hincapié en la contaminación por mercurio, Velásquez (2020) señala que:

En la minería aurífera ilegal no se hace buen uso del mercurio y cianuro, generando impactos negativos. (...) El principal problema ambiental es la contaminación por mercurio. Además, que afecta a la salud de los trabajadores y el entorno. Usar el mercurio irresponsablemente, genera un cambio a los ríos y lagos (p. 232).

Para concluir, el impacto ambiental resulta igual de alarmante que los otros impactos. La minería no está exenta de cometer actos que atenten contra el medio ambiente, pero mientras la minería legal y formal se desarrolla en el marco de tratados y convenios que regulan su accionar, la minería ilegal no. La minería ilegal está generando severos daños al medio ambiente, a las comunidades indígenas u originarias que allí habitan y produce una alteración en el ecosistema, que es parte del vínculo tradicional y propio de estas comunidades con ríos, lagos, y demás. En este aspecto, los grandes responsables son el uso del mercurio y las dragas; por otro lado, las lagunas sufren daños irreparables, en muchos casos de minería de tajo abierto o de socavón. Otro caso es el de La Rinconada, sin laguna ni ríos, pero con un alarmante nivel de contaminación y daño medioambiental. Para concluir esta sección, no es descabellado afirmar que “la minería mata”: hay niños con plomo en los pulmones, grupos enteros de personas que se alimentan, por ejemplo, de peces con mercurio, y esto sin mencionar la alteración de ríos y lagunas.

## Impacto político

En esta tríada de impactos de la minería ilegal, hay también un impacto político. Como toda economía ilícita, la minería ilegal tiene, como particular necesidad, desarrollarse en un espacio donde el Estado esté poco presente, o que simplemente no esté presente. Para comprender la figura de un Estado ausente o –en el peor de los casos– que “no ve”, Pedraglio (2014) señala lo siguiente:

La economía ilegal paga por mantener fuera al Estado, sea induciendo a que “no vea” o capturándolo parcialmente en los ámbitos que comprometen su actuación, con el fin de lograr, para con ella, un papel de protector o aliado. La esencia de sus negocios ilegales ocurre entre privados: un privado que produce, un privado que comercializa o traslada y un privado final que compra y consume. Esta es la clave de sus transacciones, de sus vínculos, de sus utilidades.

La minería ilegal –como ya lo hacía el narcotráfico– busca cobijo allí donde el Estado no llega con suficiente certeza; se expande y busca mantener el *statu quo*, lo cual puede ser conseguido a través de la corrupción de funcionarios públicos. La corrupción por mantener el flujo de la actividad ilegal, ya la hemos visto en la época del narcotráfico, y la estamos viendo otra vez con la minería ilegal. Por ejemplo, Valdés et al. (2019) abordan el caso del combustible, usado para las máquinas de la minería ilegal:

En 2018, en un hecho poco frecuente, dos oficiales de la Marina fueron investigados, acusados y condenados. En efecto, la Fiscalía Provincial Corporativa Especializada en Delitos de Corrupción de funcionarios logró condenar a los oficiales a 6 años de cárcel por cobro de cupos a traficantes de combustible destinado a la minería no formal, que operan en el río Inambari (p. 88).

Esta corrupción genera, cual efecto dominó, propiciar y/o normalizar redes de corrupción dentro las instituciones estatales, lo cual debilitaba el poder y la autoridad del Estado, así como desconfianza de la sociedad hacia el Estado (Aragón & Ruiz, 2014). Este debilitamiento del poder y desconfianza hacia el Estado ocasiona otros impactos, la criminalidad asociada a la minería ilegal, gana aún más espacio. Al respecto, el Ministerio del Ambiente señala: “la proliferación de grupos de poder, con gran influencia en la región, y usan hasta armas y la fuerza para imponer sus actividades ilegales” (Brack et al., 2011, p. 68).

Precisamente, el informe del Ministerio del Ambiente, sobre el caso de Madre de Dios, el cual podría extrapolarse a cualquier otra región con minería ilegal, permitirá seguir explorando aún más los efectos adyacentes. En el documento se señala que el Gobierno Regional de Madre de Dios afronta un debilitamiento, “que no tiene la capacidad ni recursos para afrontar el problema y que hasta el año pasado estaba sujeto a presiones que favorecían a la minería ilegal” (Brack et al., p. 68), lo cual desencadena la pérdida del principio de autoridad. En ese contexto, la minería ilegal se establece y posiciona aún más en una zona que pierde presencia estatal; de aquí se desprenden otras dos situaciones comunes, señala el informe: La falta de intervención de la autoridad estatal responsable del cuidado de los ríos para evitar la contaminación y destrucción; y la pérdida de bosques, tierras agrícolas y la afectación de derechos otorgados por el Estado como las concesiones.

Cabe mencionar, además, acerca de los partidos políticos y movimientos regionales. Aquí es preciso ir con cautela, puesto que no hay muchos estudios empíricos en el Perú que demuestren el vínculo existente (o no) entre minería ilegal y partidos políticos/movimientos regionales. Sin embargo, no es descabellado pensar en un posible nexo, a partir de, por ejemplo, leyes aprobadas en el congreso, tal es el caso del Registro Integral de Formalización Minera (Reinfo). Esta entidad, busca formalizar a los mineros informales registrados, pero enfrenta desafíos como la baja tasa de formalización y vacíos legales que

permiten ambigüedades en su aplicación. Brou (2019) analiza el caso de la minería “ilícita” en el financiamiento de la campaña de Fuerza Popular para el año 2016. Este vínculo se produce justamente en Madre de Dios, a través del congresista Modesto Figueroa; otro caso es la firma del acuerdo entre Keiko Fujimori y mineros ilegales de Madre de Dios, comprometiéndose a derogar los decretos que promovían la formalización y determinaban la ilegalidad de sus actividades (Díaz, 2017, como se cita en Brou, 2019). Además, en el proyecto de Ley N° 1095/2016-CR, presentado por la congresista Alejandra Aramayo, se propuso eliminar las mineras ilícitas de la ley contra el crimen organizado, beneficiando así a este sector con la reducción de penas y multas (p. 92). Finalmente, para confirmar esa percepción de un posible vínculo, desde IPSOS en 2024, “7 de cada 10 peruanos creen que los recursos de esta actividad ilícita financiarán la próxima campaña electoral, mientras el 82 % denuncia su influencia en el Congreso y los Gobiernos regionales” (Diario Correo, 2025). Tampoco es descabellado pensar en este posible vínculo a raíz de la experiencia previa del narcotráfico, que se valió del nexo con el gobierno para posicionarse como economía ilegal predominante.

En conclusión, hay dos grandes grupos en las consecuencias del ámbito político: el debilitamiento del poder estatal en zonas de minería ilegal; y el potencial vínculo entre minería ilegal y partidos políticos. Las consecuencias de la minería ilegal en el ámbito político se nutren de la recolección de opiniones, artículos periodísticos y unos pocos estudios que recién empiezan a surgir en el ámbito académico. Sin embargo, esto no exime, por ejemplo, de estar abiertos a la posibilidad del vínculo entre partidos políticos y minería ilegal; o también de la certeza del debilitamiento del poder del Estado, allí donde el crimen organizado asociado a la minería ilegal ejercer mayor presión y demuestra mayor poder. Efectivamente hay un impacto severo hacia la fortaleza del Estado y de su capacidad, tanto a nivel del gobierno nacional y gobierno regional, nace así las zonas grises, liberadas -parcialmente- de la presencia del Estado; mientras que, por otro lado, solo el avance de las investigaciones nos revelaran si la hipótesis de

que si existe un vínculo entre partidos políticos y minería ilegal es real, lo cual supondrá también un severo golpe en nuestro sistema de partidos y en la democracia de nuestro país.

## **Conclusiones**

El presente ensayo confirma el impacto multidimensional negativo de la minería ilegal. Al respecto, se han abordado tres aspectos: social, ambiental y político. Como se ha visto, estos aspectos se relacionan entre sí, lo que ha generado –para los intereses de la minería ilegal– un círculo vicioso que permite continuidad e impunidad. En lo social, aspectos como la criminalidad, violencia y reconfiguración del tejido social comunal son los más preocupantes. En lo ambiental, la contaminación, el uso indiscriminado de mercurio y la afectación a la salud humana son los más destacados. Finalmente, a nivel político, lo más resaltante y preocupante es el debilitamiento del Estado y de su capacidad, dando espacio a las “zonas grises”, pero también incluye la normalización de corrupción, nexos con autoridades y presencia de la minería ilegal en partidos políticos.

Respecto a los hallazgos clave que se desprenden del análisis, se encuentran dos grupos: desde un espectro amplio y desde la cotidianidad.

En el espectro amplio se encuentra que la minería ilegal opera en zonas donde el Estado difícilmente está, ya sea a nivel de infraestructuras como de servicios públicos: pocas carreteras, pocos puentes; pocos representantes del gobierno (en sus tres niveles); en el caso de haber servidores públicos, la minería ilegal los suele corromper (principalmente a policías). Una vez corrompidos e involucrados los servidores públicos, la maquinaria de la minería ilegal empieza a trabajar con una considerable libertad e impunidad, trayendo consecuencias como el uso indiscriminado de mercurio que termina en ríos, agua de consumo humano y peces; dragas excavando los cimientos de cuerpos

de agua; se vulneran derechos humanos y se intimidan y/o asesinan a defensores y líderes ambientales; y se afianza la ingobernabilidad y el crimen organizado transfronterizo asociado. El resultado de esto es una evidente incapacidad de afrontar el problema, como ya sucede en Madre de Dios con La Pampa, también Puno con La Rinconada y La Libertad con Pataz. Es muy probable que ocurra en Loreto con el río Nanay.

Por otro lado, hay un hallazgo interesante –quizá el más importante–, a partir de una lectura “entre líneas”, la minería ilegal está más presente de lo que pensamos en nuestra cotidianidad. La alta tasa de criminalidad en las ciudades, por sicariato, extorsiones, amenazas, etc., está muy presente en nuestro día a día. Estos actos de violencia ya no tienen como protagonista al delincuente o malhechor que solía atacar con arma blanca y por cuenta propia; actualmente, se ve casos de grupos criminales, organizaciones criminales, que cuentan con un arsenal poderoso de armas de fuego y con suficiente dinero como para vivir una vida de lujo. Y los nombres de estas organizaciones criminales son los mismos que escuchamos en las noticias relacionadas a la minería ilegal: El tren de Aragua, Los Pulpos, Los Injertos, entre otros. Entonces se evidencia allí el nexo de minería ilegal y crimen urbano; a partir de formar parte de la minería ilegal, se facilita el dinero, las armas y el personal. La alta criminalidad que vivimos en las ciudades, no es más que un efecto del principal problema que es la minería ilegal: la ingobernabilidad en zonas de minería ilegal y la expansión de organizaciones criminales, ambos hechos guardan una relación implícita.

En ese contexto, queda como reflexión que el problema de la minería ilegal no podrá ser afrontada con leyes, normas y decretos que solo representen un “papel”, es decir, un documento por sí solo no va a cambiar, por ejemplo, la ingobernabilidad afianzada en estas zonas; así como tampoco una ley va a erradicar el problema de la formalización de la minería. La problemática es amplia, entonces su solución deberá ser amplia también: se requiere un análisis estructural

y multidimensional, un trabajo comprometido y que articule a los tres poderes del Estado y los tres niveles del gobierno, con un enfoque de integridad, interseccional e intercultural.

Para finalizar con la sección de conclusiones, las recomendaciones. Para el Estado: no caer en la conformidad y/o mediocridad de sólo aprobar decretos, leyes, normas, entre otros, porque la minería ilegal – como varias de las economías ilícitas – no se solucionan con un papel; la experiencia y voces de, por ejemplo, defensores ambientales ya nos alertan de que “un papel no detiene las balas”; afrontar el problema de la minería ilegal parte por un trabajo más amplio. Por otro lado, recomendaciones también para el sector académico: abordar más la minería ilegal, desde ensayos, artículos, investigaciones, etc., traer al centro de discusión a la minería ilegal y sus varias dimensiones de análisis; la minería ilegal, además de ser un tema interesante y novedoso en nuestro país, resulta imprescindible su análisis para comprender y pronosticar el devenir de nuestro país.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angulo, J. (04 de mayo de 2025). Masacre en Pataz: ¿por qué y desde cuándo se convirtió en la cuna del crimen organizado y la minería ilegal?. *Infobae*. <https://www.infobae.com/peru/2025/05/04/masacre-en-pataz-por-que-y-desde-cuando-se-convirtio-en-la-cuna-del-crimen-organizado-y-la-mineria-ilegal/>

Aragón, G., & Ruiz, J. (2024). “Indicadores para entender a las economías ilegales en el Perú”, *Escuela de Gestión Pública de la Universidad del Pacífico*. Universidad del Pacífico.

BBC (04 de mayo de 2025). *Encuentran muertos a 13 mineros que habían sido secuestrados en Perú*. <https://www.bbc.com/mundo/articles/czx19v5dy0vo>

- Bermúdez, M., & y Sierra, P. (2021). La incidencia del narcotráfico en las altas esferas del gobierno peruano. *Novum Jus*, 15(2), pp. 259-293. <https://novumjus.ucatolica.edu.co/article/download/3403/3871>
- Brack, A., Ipenza, C., Álvarez, J. y, & Sotero, V. (2011). *Minería aurífera en Madre de Dios y contaminación con mercurio, una bomba de tiempo*. Ministerio del Ambiente. <https://sinia.minam.gob.pe/sites/default/files/sinia/archivos/public/docs/2186.pdf>
- Brou, P. (2019). Minería ilícita en el Parlamento Peruano: Análisis sobre el impacto del financiamiento de la campaña de Fuerza Popular en las elecciones generales del 2016. *Politai: Revista de Ciencia Política*, 10(18), pp. 77-97.
- Castilla, O. y Cruz, E. (17 de mayo de 2016). Acusado de capo de la droga de Perú junto a financista de Keiko están en la mira de la DEA. *Ojo público*. <https://ojo-publico.com/222/acusado-capo-la-droga-peru-junto-financista-keiko-estan-la-mira-la-dea>
- Castro M., Constantin A., De Miguel C., García R., Glave M., Lanegra I., Pereira M., & y Ballón E., (2022) Minería y desarrollo sostenible: seguimiento de la evaluación del desempeño ambiental del Perú. Naciones Unidas, *Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL)*.
- Delfino, E. (02 de marzo de 2025). *Minería ilegal en la Amazonía: “La gobernanza criminal se está expandiendo y está siendo cada vez más violenta”*. <https://es.mongabay.com/2025/03/mineria-ilegal-amazonia-violencia-criminal-gobernanza-hoetmer-entrevista/>
- Diario Correo (28 de mayo de 2025). *Peruanos creen que minería ilegal financia a políticos y criminales*. <https://diariocorreo.pe/edicion/ica/peruanos-creen-que-mineria-ilegal-financia-a-politicos-y-criminales-noticia/?ref=dcr>

- Dominguez, S. (15 de abril de 2024). Minería aportará el 9.5% al PBI nacional este año. *El Peruano*. <https://www.elperuano.pe/noticia/241323-mineria-aportara-el-95-al-pbi-nacional-este-ano/>
- DW (26 de marzo de 2013). *Hijo de Fujimori dice que le “sembraron” 100 kilos de droga*. <https://www.dw.com/es/hijo-de-fujimori-dice-que-le-sembraron-100-kilos-de-droga/a-16701022>
- IEP (2017). *Economías ilícitas. Economías ilícitas y crecimiento económico*. <https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2018/05/Economías-ilícitas.pdf>
- IEP (2019). *Economía ilícita*. [https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2020/08/info\\_ecoilicita\\_v3-1.pdf](https://iep.org.pe/wp-content/uploads/2020/08/info_ecoilicita_v3-1.pdf)
- IPE. (16 de agosto de 2024). [Canal N] Stephani Maita, economista del IPE, sobre el presupuesto para combatir minería ilegal [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=7OVv7HYPPdY>
- Ministerio de Energía y Minas (2024). Reporte mensual. Minería. *Revista Estadística. En cifras*. <https://cdn.www.gob.pe/uploads/document/file/6133582/5418668-estadistica-subsector-mineria-enero-2024.pdf>
- Navarro, N. (2004). Narcotráfico: la experiencia peruana. *Lex: Revista de la Facultad de Derecho y Ciencia Política de la Universidad Alas Peruanas*, 2(2), pp. 31-38. <http://revistas.uap.edu.pe/ojs/index.php/LEX/article/download/1898/2050>
- Pedraglio, S. (2014). Corrupción y economía ilegal. El Estado: un protector más que un botín. *Revista Argumentos*, (3). [https://argumentos-historico.iep.org.pe/wp-content/uploads/2014/12/pedraglio\\_julio2014.pdf](https://argumentos-historico.iep.org.pe/wp-content/uploads/2014/12/pedraglio_julio2014.pdf)

- Ramírez, E., & Guillén, L. (2010). *El narcotráfico en México y su relación con la seguridad nacional*. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/7178/1/REXTN-MS20-06-Ramirez.pdf>
- RCRPERU (16 de agosto de 2024). *El impacto de las economías ilegales en el Perú* [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=G-SkLoUF4EO>
- SPDA (30 de mayo de 2016). *¿Por qué las dragas están prohibidas en la Amazonía? ¿Cómo funcionan y qué impacto generan?*. <https://www.actualidadambiental.pe/dragas-impacto-amazonia-mineria-ilegal/>
- Torres, V. (2015). *Minería Ilegal e Informal en el Perú: Impacto socioeconómico*. [https://cooperacion.org.pe/wp-content/uploads/2015/10/Libro\\_Mineria\\_Ilegal,%20Victor%20Torres%20Cuzcano.pdf](https://cooperacion.org.pe/wp-content/uploads/2015/10/Libro_Mineria_Ilegal,%20Victor%20Torres%20Cuzcano.pdf)
- Valdés, R., Basombrío, C., & Vera, D. (2019). *Minería no formal en el Perú. Realidades, tendencias y ¿soluciones?*. *Fundación Konrad Adenauer*. <https://www.kas.de/documents/269552/0/Mineria+No+Formal+en+el+Perú.pdf/945ec083-8ad5-f52d-5817-fd9cec51ee04?version=1.0&t=1576611669579>
- Velásquez, G. (2020). Problemas medioambientales de la minería aurífera ilegal en Madre de Dios (Perú). *Observatorio medioambiental*, 23, pp. 229 - 241. <https://revistas.ucm.es/index.php/OBMD/article/download/73177/4564456555263/4564456601997>
- Zárate, C. (2017). Estado, conflictos ambientales y violencia en la frontera Amazónica de Brasil, Colombia y Perú. *Revista de Paz y Conflictos*, 10(1), pp. 113-136. <https://www.redalyc.org/pdf/2050/205052042005.pdf>