

EL CONSENTIMIENTO INFORMADO EN CONTEXTOS DE DIVERSIDAD CULTURAL: TRABAJANDO EN UNA COMUNIDAD ASHÁNINKA EN EL PERÚ

*INFORMED CONSENT IN CULTURALLY DIVERSE CONTEXTS:
WORKING IN AN ASHÁNINKA COMMUNITY IN PERU*

Susana Frisancho Hidalgo^{*}, Enrique Delgado Ramos^{}, Luis Lam Pimentel^{***}**

Grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo (G-CAD),
Departamento de Psicología,
Pontificia Universidad Católica del Perú.

*Recibido junio de 2015/Received June, 2015
Aceptado agosto de 2015/Accepted August, 2015*

RESUMEN

El consentimiento informado es un proceso fundamental que constituye parte importante del trabajo psicológico. Se espera que todos los psicólogos estén familiarizados con sus formas y procedimientos, y que comprendan su sentido más profundo de respeto hacia la libertad y la dignidad de las personas. Sin embargo, existen circunstancias que retan los supuestos tradicionales del consentimiento. La diversidad cultural, por ejemplo, exige de los psicólogos capacidad de discernimiento y de adaptación de los protocolos, prácticas y métodos del consentimiento informado, de modo que sea realmente posible cumplir con el espíritu del mismo. A partir de la experiencia de trabajo con una comunidad indígena de la Amazonía del Perú, y en el marco general de la interculturalidad crítica, este artículo revisa los supuestos del consentimiento informado y los contrasta con los requerimientos del trabajo psicológico en contextos de alta diversidad cultural. El artículo presenta una ruta que puede seguirse para el proceso de consentimiento informado en comunidades de alta diversidad cultural, así como una discusión crítica acerca de cómo deberían llevarse a cabo procesos de consentimiento en este tipo de escenarios.

Palabras Clave: Consentimiento informado, Pueblo indígena Asháninka, Diversidad cultural.

ABSTRACT

The matter of informed consent is a basic component of psychological research. Every psychologist should be well acquainted with its basic formats and procedures, and aware of its foundational principles of respect for the dignity, autonomy, and freedom of persons. However, there are instances in psychological practice when compliance with the established conventions of informed consent proves difficult, and thus it becomes necessary to develop alternate methods to guarantee that the basic underlying principles are observed. Based on our experience working with an indigenous Asháninka community in the Tamaya river basin, in the Ucayali region of Peru, this article reviews the basic assumptions of informed consent and contrasts them with the challenges that culturally diverse contexts pose for psychological research. The article presents a pathway to compliance with the requirements of informed consent when working within highly diverse cultural and social contexts, and critically discusses how the process of obtaining informed consent should proceed in such scenarios.

Key Words: *Informed consent, Asháninka people, Cultural diversity.*

* Susana Frisancho Hidalgo. Coordinadora del Grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo (G-CAD). Departamento de Psicología, Pontificia Universidad Católica del Perú. sfrisan@pucp.edu.pe

** Enrique Delgado Ramos. Miembro del Grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo (G-CAD). Departamento de Psicología, Pontificia Universidad Católica del Perú. gdelgado@pucp.edu.pe

*** Luis Lam Pimentel. Miembro del Grupo de investigación en cognición, aprendizaje y desarrollo (G-CAD). Departamento de Psicología, Pontificia Universidad Católica del Perú. luis.lam@pucp.pe

Introducción

El consentimiento informado es un aspecto esencial del trabajo psicológico, ya sea en la investigación o la intervención. Todo psicólogo debe o debería estar familiarizado con sus formas y procedimientos, además de con su sentido más profundo de respeto hacia la libertad y la dignidad de las personas. Sin embargo, hay circunstancias y contextos de la práctica psicológica en los que las convenciones del consentimiento informado son difíciles de seguir como se estipulan en los códigos y cursos de ética con los que los psicólogos son formados y que rigen su conducta profesional. En tales contextos se hace necesario desarrollar métodos alternativos para garantizar los principios básicos que subyacen al consentimiento.

Uno de estos contextos y circunstancias es el trabajo psicológico en comunidades culturales diversas, distintas a la hegemónica occidental. Nuestra experiencia trabajando en y con comunidades Asháninka y Shipibo-Konibo de la región Ucayali de la Amazonía peruana, nos muestra que, en comunidades como estas, muchos de los procedimientos y protocolos convencionales son insuficientes o inadecuados como medios para un consentimiento informado legítimo por parte de los participantes. Debido al diferente bagaje cultural de las personas que viven en estas comunidades, sus condiciones de exclusión, su falta de familiaridad con la investigación y sus procedimientos, así como sus distintas experiencias y modos de entender las relaciones sociales, cuando se trabaja con y en comunidades indígenas el consentimiento informado debe analizarse críticamente y modificarse desde una mirada intercultural. En efecto, la investigación ha mostrado que personas de contextos socioculturales diversos pueden tener diferentes expectativas sobre el proceso de investigación y pueden percibirlo de distinta manera que las personas de países industrializados (Lakes, Vaughan, Jones, Burke, Baker & Swanson 2012; Tindana, Kass & Akweongo, 2006).

Si bien la diversidad cultural es valorada como patrimonio de la humanidad, y aun cuando se reconoce que para la construcción de sociedades democráticas y sostenibles se requiere de la convivencia armoniosa entre personas con valoraciones e identidades diversas (Fondo de las Naciones Unidas para la Educación y la Cultura [Unesco] 2001), este proceso democrático e inclusivo de construcción social no resulta posible mientras

subsistan condiciones de injusticia e inequidad entre los diversos pueblos y culturas (Cruz 2014; Walsh 2005; Tubino 2004; Tubino y Zariquiey, 2005). Un escenario en el que tales condiciones de inequidad e injusticia pueden hacerse visibles es precisamente el del consentimiento informado cuando se realiza investigación en contextos culturalmente diversos. Debido a las diferencias de poder que suelen existir entre los investigadores y los miembros de las comunidades indígenas, el proceso de consentimiento informado puede fácilmente convertirse en un procedimiento más de sumisión, dominación y ausencia de libertad para los participantes. Por ello, resulta trascendental señalar estos potenciales riesgos y tomar conciencia sobre ellos, a fin no solamente de garantizar un proceso de consentimiento legítimo, sino también con el objetivo de colaborar, desde el trabajo psicológico, en la eliminación de relaciones humanas opresoras e inequitativas.

Marco de referencia: aspectos generales del consentimiento informado en la investigación psicológica

La necesidad de obtener un consentimiento informado de los participantes en investigaciones psicológicas no siempre fue tan evidente como lo es en la actualidad. El origen del consentimiento informado está en la práctica biomédica, como señala Fluehr-Lobban (1994), y solo progresivamente se fue convirtiendo en una práctica estándar en la investigación en general y en la investigación psicológica en particular. Detalles históricos de este proceso pueden encontrarse en Fluehr-Lobban (1994) y en Barnett, Wise, Johnson-Greene & Bucky (2007).

El propósito principal del consentimiento informado es promover la autonomía y empoderar a las personas, informándolas de sus derechos y de su potestad para acceder o declinar participar en la investigación. Se intenta favorecer la toma de decisiones otorgando información que la persona puede usar para escoger lo que considera la mejor opción para ella (por ejemplo, se le informa sobre la duración de la investigación, los límites de la confidencialidad, o si existen o no incentivos para la participación); a la vez, se quiere también proteger a los participantes y minimizar posibles daños informándoles acerca de los riesgos involucrados en su participación y dándoles la oportunidad de comunicar si se encuentran en riesgo o perciben que el estudio puede tener para ellos efectos indeseados. Por todo lo anterior, el consentimiento

informado facilita y promueve la colaboración entre participantes e investigadores (ver <http://www.apa.org/news/press/releases/2014/06/informed-consent.aspx> para información más detallada sobre los propósitos del consentimiento).

A partir de lo expuesto se deduce que lo importante del consentimiento informado radica en garantizar y preservar, en cada situación concreta en particular, esos principios fundamentales de autonomía personal, dignidad y libertad de elección para los participantes. El consentimiento informado no puede reducirse entonces a un acto concreto como la firma de un papel; debe pensarse más bien como un proceso flexible y adaptado a las características, necesidades e idiosincrasias de cada persona o grupo humano en particular. Lo importante no es realizar un acto rutinario y mecánico que nos conduzca a la obtención de una firma (de la que puede incluso prescindirse bajo ciertas circunstancias, como veremos más adelante), sino garantizar que el participante haya comprendido lo que se espera de ella o él, y haya consentido voluntaria y conscientemente a participar en el estudio. Esto puede retar e incluso contradecir muchos de los supuestos con los que los psicólogos han sido entrenados para realizar investigación, y muchas de las recomendaciones específicas que presentan los códigos de ética (usualmente pensados y elaborados en contextos occidentales y urbanos). En condiciones ordinarias semejantes a aquella en la que han surgido los códigos (por ejemplo, en un contexto urbano y occidental en el que se está trabajando con personas medianamente familiarizadas con la investigación, y que cuentan con educación formal), el investigador no debería tener problemas para llevar a cabo el proceso de consentimiento, porque las recomendaciones que aparecen en los códigos de ética se ajustan bien a esos contextos. ¿Pero qué ocurre, por ejemplo, cuando los participantes son analfabetos o no están familiarizados con los procesos de investigación? ¿Qué pasa cuando existe marcada asimetría de poder entre participantes e investigadores? ¿De qué manera las personas de pueblos históricamente vulnerados se vinculan con la firma de un documento, a partir de la experiencia histórica de despojo de sus pertenencias, conocimientos y territorios, la que en ocasiones ha incluido la firma de papeles? ¿Cuáles son los modos culturales de inclusión, participación y construcción de confianza que deben tenerse en cuenta para que el consentimiento informado sea legítimo? Estas

y muchas otras preguntas resultan fundamentales cuando el proceso de investigación ocurre en comunidades culturalmente distintas de la hegemónica occidental, y plantean retos muy complejos para el investigador, que no pueden soslayarse. Como ya se ha planteado en otros lugares (ver por ejemplo Shaibu, 2007; Tindana, Kass & Akweongo, 2006; Taylor, 2004), los valores y las prácticas locales influyen directamente en la participación en la investigación y en el consentimiento informado, y deben tomarse en cuenta para acomodar los procesos de modo que estos respondan a dichas prácticas y valores, construyan confianza, y ofrezcan a las personas canales legítimos de expresión y decisión.

En este contexto, en la siguiente sección presentaremos una experiencia de trabajo en una comunidad indígena de la Amazonía peruana en la que, debido a sus particulares características socioculturales, los procesos de consentimiento informado tuvieron que adaptarse radicalmente.

Descripción de la intervención: el caso de la comunidad Asháninka Nueva Amazonía de Tomajao

La comunidad

El pueblo Asháninka es el pueblo indígena más numeroso de la Amazonía del Perú, con aproximadamente 80.703 personas que representan el 0,3% de la población del país (Unicef, 2010; INEI, 2009). Pertenece a la familia lingüística Arawak. Como sucede con todos los pueblos indígenas de la cuenca amazónica peruana, los Asháninkas están amenazados por intensas presiones e influencias externas como la explotación petrolera y gasífera, la tala ilegal de especies maderables, y el narcotráfico. Durante el conflicto armado interno que vivió el Perú entre 1980 y 2000, los Asháninkas fueron particular y severamente afectados. Si bien los datos no son exactos, se estima que de 55.000 Asháninkas, 10.000 fueron forzosamente desplazados, 6.000 murieron y entre 30 y 40 comunidades Asháninka desaparecieron (CVR, 2003).

Nueva Amazonía de Tomajao¹ es una comunidad Asháninka que pertenece al distrito de Masisea, provincia de Coronel Portillo, región Ucayali del Perú. Ha sido reconocida como comunidad con la resolución R.D.R.S N° 040-2006-GRU-P-DRSAU, aunque como muchas comunidades indígenas de la Amazonía del Perú, aún no cuenta con título de

propiedad del territorio que ocupa. Para llegar a la comunidad desde la ciudad de Lima debe tomarse un vuelo a Pucallpa, capital de la región Ucayali, y desde allí se debe navegar por el río Ucayali y luego por el Tamaya. Dependiendo de la época del año, el clima, y el tipo de embarcación, el viaje por río puede tomar entre 12 horas y 4 o 5 días. En la comunidad hay una escuela inicial y primaria bilingüe y multigrado, pero, como sucede con todas las comunidades Asháninkas de la cuenca del río Tamaya, no tiene escuela secundaria. Tampoco cuenta con luz ni agua potable, ni con servicios de salud. Los adultos, incluyendo los líderes y sabios comunitarios, son en su mayoría analfabetos.

El propósito de las visitas a la comunidad de Tomajao fue un proyecto de investigación sobre el desarrollo moral y cognitivo de adultos y niños. Para dar inicio al proceso de investigación, desde un año antes del primer viaje se tomó contacto con Maini² y Tsonkiri³, dos líderes y educadores del pueblo Asháninka, los que fueron clave en el proceso de contacto con la comunidad, y luego al asumir el rol de asesores, traductores y guías de viaje. En ese entonces Maini era el presidente de Acconamac, la Asociación de Comunidades Nativas Asháninkas de Masisea y Callería. Puede decirse que, de cierto modo, el proceso de consentimiento informado empezó aquí, al presentar a estos líderes nuestras expectativas y objetivos de viaje y al conocer, por medio de ellos, las características y necesidades de la comunidad. Mediante estos aliados nos informamos de los protocolos que debían seguirse en la comunidad, las necesidades materiales de la misma, el mejor momento para realizar el viaje, así como el modo culturalmente apropiado de aproximarse a las personas. Todas las decisiones se tomaron en conjunto, luego de un largo y continuo proceso de reflexión y discernimiento acerca de los mejores medios de alcanzar los fines que deseábamos lograr con el proceso de consentimiento. Maini y Tsonkiri negociaron nuestra presencia en la comunidad, explicándole al jefe nuestros propósitos y garantizándole que éramos personas confiables y con buenas intenciones para con el pueblo. Esto fue particularmente relevante porque en las comunidades han tenido, frecuentemente, muy malas experiencias con los *mestizos* (personas que no son indígenas, *viracocho* en lengua Asháninka), los que son percibidos como malos, mentirosos, poco confiables, deseosos de apropiarse de sus tierras, y que además traen enfermedades. Debido a que Maini y Tsonkiri tenían ganada la confianza de todas las

personas de la comunidad, y su palabra contaba con gran credibilidad, obtuvieron la aprobación para nuestro viaje del año siguiente y prepararon a la comunidad para nuestra visita.

La adaptación del consentimiento, sus bases, fundamentos y procesos

En conjunto, los investigadores y los dos líderes Asháninka que nos acompañaban y asesoraban tomamos decisiones acerca del proceso de consentimiento informado basándose en el conocimiento cultural que se tenía de la vida en la comunidad. Además de lo que ya se conocía, producto de nuestra formación de base como psicólogos, nuestra experiencia de trabajo en comunidades amazónicas, y la lectura de textos etnográficos tanto psicológicos como antropológicos, se tuvo un proceso complejo de discernimiento continuo sobre la pertinencia de los medios que se iban a utilizar para lograr el cumplimiento de nuestras intenciones y fines. En otras palabras, siendo nuestra intencionalidad el lograr un consentimiento informado legítimo y respetuoso de la dignidad de las personas, debimos reflexionar acerca del mejor modo de alcanzarla en ese contexto cultural particular. Este fue un proceso sistemático, intercultural y muy enriquecedor, que nos permitió elaborar un protocolo para el consentimiento informado en comunidades culturalmente diversas. A continuación presentaremos esta experiencia.

La asamblea de consentimiento

Respecto del proceso de consentimiento, si bien los códigos de ética del ejercicio de la investigación psicológica enfatizan que este tiene que hacerse de manera individual, ya que debe reflejar la autonomía en la toma de decisiones del sujeto que participa, Maini y Tsonkiri nos informaron que era necesario hacerlo de manera colectiva, de modo que toda la comunidad estuviera al tanto del proceso, nos conociera, y diera su consentimiento. A partir de este pedido se reflexionó sobre el modo en que los procesos de subjetivación se dan en los diferentes contextos culturales y la manera en que estos afectan el consentimiento informado necesario para la investigación. En esta línea, Akabayashi & Slingsby (2006) han discutido que la concepción del *self* en la que se basa la práctica del consentimiento informado es la de un *self* independiente que es más propio de la cultura occidental que

de otros grupos culturales, lo que genera algunos puntos críticos en el proceso de consentimiento. Igualmente, Cullinan (1997) ha señalado que la idea de autonomía que subyace al concepto de consentimiento informado es cultural, y que en algunos lugares del mundo (propone ciertas comunidades africanas como ejemplo) es simplemente imposible que las personas, especialmente las mujeres, den su consentimiento de manera individual. Con esto en mente, y sabiendo que si bien el consentimiento individual podía ser posible pero era claramente insuficiente en el contexto en el que estábamos, se decidió respetar las prácticas culturales y realizar el consentimiento en una ceremonia comunitaria, a la par que compartir con los miembros de la comunidad otros espacios y prácticas colectivas relevantes. Maini y Tsonkiri fueron muy explícitos en señalar que no se podía excluir a nadie de prácticas sociales como las comidas, por ejemplo; no era aceptable ni adecuado que los investigadores comieran solos o que compartieran su comida solamente con ellos y no con el resto de la comunidad. Esto significó dejar atrás nuestros supuestos y prácticas, ya que, a diferencia de otros científicos sociales como los antropólogos por ejemplo, la formación del psicólogo enfatiza no la participación en los rituales y prácticas comunitarios, sino, al contrario, el distanciamiento de ellas con el objetivo de mantener la objetividad y una supuesta “neutralidad”. En este proceso de discernimiento aprendimos de la comunidad y de nuestros aliados, lo que, de alguna manera, significó desde ya subvertir relaciones de poder.

Al llegar a la comunidad, una delegación de sus miembros nos esperaba a la orilla del río para darnos la bienvenida y ayudarnos a cargar nuestras cosas. En este momento tuvimos una primera presentación informal, intercambiamos saludos, y conversamos sobre el objetivo de nuestra visita. Ellos, junto con el jefe de la comunidad, el señor Amancio Proaño (*Koshiri* en lengua Asháninka), ya se habían ocupado de limpiar la maleza del camino para que pudiéramos transitar sin problemas los 30 minutos de caminata que separan el lugar en el que nos dejó el bote de la comunidad. Allí habían reservado un espacio en el que pudiéramos armar nuestras carpas e instalarnos. El primer día fue de reconocimiento del lugar y observación de la vida comunitaria. A la hora del almuerzo, las mujeres de la comunidad habían cocinado para todos; compartimos en el lugar destinado a reuniones los alimentos que habíamos llevado a sugerencia de

nuestros aliados (principalmente arroz, que es un bien escaso en la comunidad porque no se cultiva en la zona), además del masato, bebida típica del pueblo elaborada a base de yuca, y carne de sachavaca (tapir) que ellos habían previamente cazado.

Por la noche se tuvo una asamblea en la que participaron todos los miembros de la comunidad, tanto adultos como niños. Maini y Tsonkiri explicaron a todos el objetivo de nuestra presencia. Nos presentamos individualmente, y el jefe de la comunidad dio unas palabras de bienvenida y agradecimiento. Luego hubo presentaciones de canto que los niños habían preparado para nosotros con su profesor, con el objetivo de darnos la bienvenida y mostrarnos parte de su cultura. Las mujeres también cantaron e invitaron a uno de los investigadores a unirse a ellas en una danza. Ellas hicieron bromas de diverso tipo, especialmente respecto de la barba de uno de los investigadores, que les llamaba mucho la atención. En este clima de confraternidad se tuvo el espacio para presentar, en castellano y en Asháninka, nuestros objetivos de trabajo, pero también nuestros vínculos de amistad y colaboración con Maini y Tsonkiri, y nuestro compromiso y buenos deseos para el pueblo Asháninka y la comunidad. También se pudo responder a las preguntas que ellos tuvieron para nosotros y de este modo, esta asamblea nos permitió garantizar que los participantes comprendieran lo que esperábamos de ellos para el proceso de investigación, y cumplir así con uno de los requerimientos de validez del consentimiento informado (Barnett, Wise, Johnson-Greene, & Bucky, 2007). Es importante señalar que debido a que la mayoría de personas en la comunidad es analfabeta, el consentimiento informado se realizó solo verbalmente.

Los regalos

Durante la asamblea se repartieron los presentes que habíamos traído para ellos. La decisión de llevar presentes, una práctica que usualmente se desalienta en la formación de los psicólogos porque se considera que los regalos o el dinero pueden condicionar la participación de las personas en la investigación, alterar sus declaraciones y, bajo ciertas condiciones, restarles libertad (Roth, 2012; Grady, 2005; Chambers, 2001), se tomó después de un minucioso proceso de discernimiento colectivo. Desde nuestra visión de interculturalidad crítica, somos conscientes de que existen relaciones de poder

que atraviesan los procesos de acercamiento a las comunidades. Somos investigadores de la ciudad de Lima, de una prestigiosa universidad privada, y no somos indígenas, lo que puede generar, al vincularnos con nuestros interlocutores (pertenecientes a grupos originarios históricamente vulnerados), un tipo de relación que, de no ser cuidadosos, podría estar atravesada por desconfianza, inequidad e injusticia. En este contexto, recordamos la figura del pishtaco, un complejo personaje de la tradición andina. Como refiere Ansión (1989), en los primeros años de la colonia los pishtacos eran los conquistadores españoles, misioneros católicos que buscaban la grasa de los indios para mejorar el sonido de las campanas. También se consideraba pishtaco a cualquier persona ajena al mundo indígena, de la que se sospechaba era peligrosa o podría traer muerte. Una idea constante, que se mantiene hasta el día de hoy, es que el pishtaco extrae la grasa del cuerpo de sus víctimas. También se les representa como “gringos” o personas blancas, altas, de cabellos y ojos claros, a veces con barba, y que usan blue jean (Portocarrero, Valentín & Irigoyen, 1991).

Vich (2001, p. 38), dice sobre el pishtaco:

“Así, el pishtaco es un personaje relacionado con intercambios desiguales, vinculado al poder, enviado por gente de la ciudad y que muchas veces aparece como gringo. Más allá de las diversas y pertinentes imágenes con las que Weismantel ha asociado a los pishtacos (sexuales, mercantiles, real maravillosas), pienso que lo que define en buena parte su identidad es su capacidad de apropiarse de algo de los *otros* para luego beneficiarse de ello”.

Conscientes de esta representación social, quisimos evitar convertirnos metafóricamente en “pishtacos”, investigadores que van a las comunidades a extraer el conocimiento de la gente para beneficiarse de este (aprendiendo, publicando, ganando reconocimiento), sin dejar nada a cambio. Esto era aún más importante para nosotros porque miembros del pueblo Asháninka nos habían relatado episodios en los que, con muy buena voluntad, ellos habían compartido sus conocimientos sin recibir luego ningún reconocimiento. Raul Casanto Shingari, líder histórico del pueblo Asháninka que en un segundo viaje a la comunidad de Tomajao nos acompañó como asesor y traductor, nos contó también experiencias similares, en las que no solamente no se reconocieron sus saberes y aportes, sino que, en

una ocasión, tampoco se le hizo llegar un ejemplar del material que él mismo había ilustrado. Por ello, y después de reflexionar colectivamente y de reconocer la importancia que tiene la reciprocidad en las culturas amazónicas, se decidió llevar presentes a la comunidad como un modo de manifestar nuestro agradecimiento, aun cuando esto no suele ser el protocolo en las investigaciones psicológicas y muchas veces está explícitamente desalentado. Por consejo de nuestros aliados Maini y Tsonkiri, los regalos fueron principalmente colectivos (materiales para la escuela de la comunidad, ollas para que las madres cocinen, machetes para ser usados en las chacras), aunque también se dieron mosquiteros y frazadas como regalos individuales para cada entrevistado. Se enfatizó siempre que esos regalos eran simplemente una manera de mostrar reciprocidad y de agradecerles la ayuda que nos daban, y que de ningún modo correspondían al verdadero valor que para nosotros tenía el conocimiento que ellos nos brindaban. Tindana, Kass & Akweongo (2006) reportan también la entrega de regalos (nueces de cola y botellas de licor) en su trabajo en comunidades de Ghana. Además de los regalos, nuestra reciprocidad se manifestó también asumiendo el compromiso de colaborar con la formación de los acompañantes pedagógicos Asháninka y de apoyar sus iniciativas en favor de los estudiantes de la comunidad (por ejemplo, ayudarlos a preparar proyectos educativos o a sistematizar su experiencia pedagógica en un manual que pudiera luego servir para otros docentes interculturales del pueblo), compromiso que se viene cumpliendo hasta ahora.

Las entrevistas individuales, el reconocimiento y la confidencialidad

A partir de lo conversado colectivamente en la asamblea, y del acuerdo que el jefe de la comunidad dio para el proceso de investigación, en los días siguientes se realizaron las entrevistas individuales a los sabios de la comunidad así como las evaluaciones a los niños. El permiso para el trabajo con los niños ya había sido obtenido de sus padres y del profesor de la escuela, por lo que a ellos se les pidió su asentimiento. Como parte de este proceso se explicó con mucho detalle la metodología de trabajo y las tareas a las que se enfrentarían, ya que los niños y el profesor estaban muy poco familiarizados con ellas. Con los adultos sí se volvió a tener un nuevo proceso de

consentimiento, esta vez de manera individual, en el que se les recordó los acuerdos de la asamblea de la noche anterior y se les pidió permiso para hacerles una entrevista. Este proceso se realizó con ayuda de Maini o Tsonkiri como traductores, ya que la mayoría de los adultos eran monolingües del Asháninka o tenían un conocimiento insuficiente del español; como parte del proceso nos disculpamos con ellos por no conocer su lengua. Se les explicó la duración de la entrevista y también que no era obligatorio para ellos responder a todas las preguntas, enfatizando en que no pasaría nada si no tenían respuesta para alguna o si preferían no darla. También se pactó con ellos el mejor horario para entrevistarlos, a fin de interferir lo menos posible con sus actividades. Es importante señalar que si bien a los psicólogos se nos enseña que debe respetarse la confidencialidad de la información y que, como parte del consentimiento informado, a los participantes se les debe garantizar la anonimidad de los datos (ver por ejemplo el código del ejercicio profesional del psicólogo peruano, especialmente el artículo 87), rápidamente nos dimos cuenta de que las expectativas en la comunidad eran exactamente las contrarias. Todos querían aparecer en la publicación, tanto con su nombre en español como con su nombre en lengua materna; a pesar de no poder leer, consideraban que era importante que se supiera sobre ellos, sobre el pueblo Asháninka, y que su conocimiento se difundiera haciendo explícito su nombre. Tomando esto en consideración, nuestro consentimiento se adaptó para ofrecerles figurar en la publicación final del libro o artículo que prepararíamos con su nombre completo, y solo se les decía que si ellos no lo deseaban se publicaría la información de manera anónima. Esta adaptación responde no a un asunto práctico, sino a un proceso profundo de reconocimiento del otro, de sus necesidades, deseos y circunstancias de vida particulares. Como plantea Charles Taylor (1993), el reconocimiento, que es uno de los aspectos centrales de la discusión ético-política actual, no solo es una cortesía que debemos a los demás, sino una profunda necesidad humana.

El mismo proceso se tuvo con los videos y fotografías, para lo cual no solo se solicitó el permiso de la comunidad y de las personas individuales (el que nos fue concedido generosamente, ya que tenían la expectativa de que las fotos se compartieran y otros pudieran verlas), sino que además se reconoció su deseo explícito de contar con ellas a partir del

comentario de una de las mujeres, quien, en una conversación informal, le dijo a Maini en lengua Asháninka que nosotros habíamos tomado muchas fotos y que ella se preguntaba “donde estarían”. Confrontados por este deseo, y conscientes de que estas personas tienen muy pocas oportunidades de tener fotografías, se incluyó en el proceso de consentimiento el ofrecimiento de devolverle a la comunidad un álbum de fotos que pudiera ser conservado como un registro colectivo, además de darles a cada familia las mejores fotos de los adultos y de sus niños. Este ofrecimiento se cumplió luego del primer viaje.

Sistematización de la experiencia: una ruta para el proceso de consentimiento informado

A partir de la experiencia que hemos relatado, nos ha sido posible delinear un procedimiento para el consentimiento informado, el que nos permite alcanzar los fines del mismo tomando en consideración la variabilidad cultural. Esta es solamente una ruta de entre muchas otras posibles, que se adecua a nuestra experiencia concreta, pero que debe ser permanentemente revisada en función de las características de los grupos humanos con los que se trabaja. Hay que recordar en todo momento que lo fundamental es adecuar permanentemente los medios a los fines, y que por lo tanto esta propuesta es flexible y debe adaptarse a cada grupo y situación particular.

Es importante señalar que las investigaciones en desarrollo moral y desarrollo cognitivo que hemos venido realizando con población indígena de la Amazonía del Perú, tanto con el pueblo Asháninka como la que motiva este artículo, como en otros casos con el pueblo Shipibo-Konibo, y que exploran los modos culturales en que las personas construyen conocimiento y desarrollan un punto de vista ético acerca del mundo en el que viven, muestran que los principios detrás del consentimiento informado no son solamente patrimonio de la cultura occidental, sino que se encuentran presentes en personas de matrices culturales diversas, aun cuando estas no hayan tenido educación formal o no hayan salido casi de sus comunidades de origen (ver por ejemplo, Frisancho y Delgado, 2014).

El procedimiento que proponemos para la obtención del consentimiento informado en contextos socioculturales distintos al occidental, se presenta en la Figura 1.

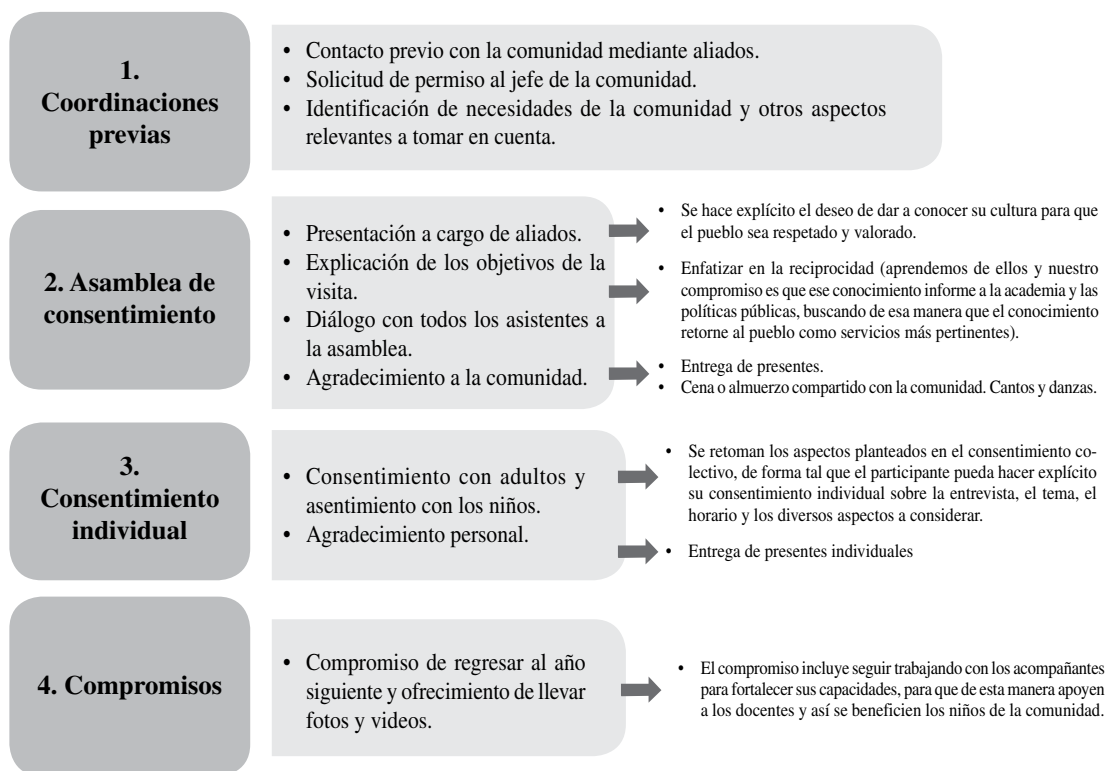


Figura 1. Ruta propuesta para el proceso de consentimiento informado en comunidades indígenas de la Amazonía del Perú.

Conclusiones

El propósito de este artículo ha sido presentar una experiencia de consentimiento informado llevada a cabo en una comunidad Asháninka de la Amazonía del Perú, a la vez que proponer una ruta para obtener el consentimiento en contextos de diversidad cultural. Hemos querido sustentar que, cuando se investiga con personas poco familiarizadas con los procedimientos de la investigación psicológica, en contextos de alta diversidad cultural en los que existe asimetría de poder, resulta primordial poner por delante y respetar los principios éticos que subyacen al consentimiento informado, a la par que se adaptan los protocolos y procedimientos a fin de honrar dichos principios. Como se ha planteado al inicio de este trabajo, existe amplia evidencia de que personas de contextos socioculturales diversos, con tradiciones y creencias distintas a las que se tienen en contextos occidentales y urbanos, pueden tener diferentes perspectivas y distintas expectativas sobre el proceso de investigación. Esto hace que, como plantea Shaibu (2007), resulte necesario que

el consentimiento informado en contextos no occidentales no siga obligatoriamente el modelo ni los estándares que se usan en contextos occidentales. La idea es que, siguiendo los principios éticos universales de respeto a la dignidad y libertad de las personas, los que están a la base del consentimiento informado en la investigación psicológica, se pueda dar cabida a las particularidades culturales y darle al otro un lugar y una voz dentro del proceso. Esto implica un profundo reconocimiento y respeto que se da en la experiencia del encuentro con el otro, y que variará en la medida en que los diferentes grupos humanos son diversos. La idea puede vincularse con el concepto de un universalismo sensible al contexto (Nussbaum, 2005), que permita a las personas expresar sus diferentes identidades de manera constructiva, en un marco de valores universales compartidos.

En contextos tan asimétricos como el peruano, en los que la injusticia cultural y social atraviesa frecuente e impunemente las relaciones entre persona y grupos, especialmente cuando estos son distintos al hegemónico occidental, los psicólogos necesitan

ser formados en la conciencia crítica sobre su rol en estas relaciones interculturales. Necesitan además, ser alertados sobre la facilidad con la que, sin darse plena cuenta de ello, se pueden perpetuar relaciones discriminadoras y coloniales en los procesos de consentimiento informado que se realizan cuando se hace investigación. La investigación es en sí misma una tarea moral y en este sentido, principios como el respeto por el otro y el reconocimiento de su libertad, su dignidad y sus creencias y valoraciones necesitan acompañarse de una creciente claridad metodológica para poder flexibilizar reglas y procedimientos en función de los principios éticos que los sustentan, de modo que se trate a las personas siempre como fines y nunca como medios solamente. La finalidad es

siempre reconocer al otro en lo que tiene de particular, a la par que se reconoce su universalidad como sujeto humano. Estas son disposiciones que se adquieren con la educación y sin duda, la formación de los psicólogos debe urgentemente considerarlas. Por lo tanto, resulta necesario que se revise la formación y el ejercicio profesional del psicólogo, sobre todo en contextos de alta diversidad como el latinoamericano, de modo que las consideraciones que planteamos en este artículo sean incorporadas no solamente en los cursos de ética profesional, sino también como criterios para la revisión de publicaciones, la realización de tesis de grado y en cualquier otro ámbito en el que la diversidad cultural rete y cuestione las prácticas psicológicas tradicionales.

Referencias

- Akabayashi, A. & Slingsby, B. T. (2006). Informed consent revisited: Japan and the US. *The American Journal of Bioethics*, 6 (1), 9-14.
- American Psychological Association (APA). (2002). Ethical principles of psychologists and code of conduct. *American Psychologist*, 57, 1060-1073.
- Ansión, J. (1989). *Pishtacos. De verdugos a sacaños*. Lima: Tarea
- Barnett, J., Wise, E., Johnson-Greene, D. & Bucky, S. (2007). Informed Consent: Too Much of a Good Thing or Not Enough? *Professional Psychology: Research and Practice*, 38 (2), 179-186.
- Chambers, T. (2001). Participation as commodity, participation as gift. *American Journal of Bioethics*, 1 (2), 48-48.
- Colegio de psicólogos del Perú. (2015). Código de ética del ejercicio profesional. Recuperado de: <http://www.angelfire.com/pe/actualidadpsi/archivo/etica.html>
- Cullinan T. (1997). Other societies have different concepts of autonomy. *BMJ (Clinical Research Ed.)*, 315 (7102), 248.
- Fluehr-Lobban, C. (1994). Informed Consent in Anthropological Research: We Are Not Exempt. *Huma Organization*, 53 (1), 1-10.
- Frisancho, S. & Delgado, E. (2014). Razonamiento sobre derechos humanos y prácticas culturales en tres adultos de comunidades indígenas del Perú. *Schème, Revista Eletrônica de Psicologia e Epistemologia Genéticas*, 6, 141-163. Recuperado de: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/scheme/article/view/4278/3107>
- Grady, C. (2005). Payment of clinical research subjects. *Journal of Clinical Investigation*, 115 (7), 1681.
- Lakes, K. D., Vaughan, E., Jones, M., Burke, W., Baker, D. & Swanson, J. M. (2012). Diverse perceptions of the informed consent process: implications for the recruitment and participation of diverse communities in the National Children's Study. *American journal of community psychology*, 49(1-2), 215-232.
- Nussbaum, M. (2005). Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities. *Journal of Human Development*, 6 (2), 167-18.
- Portocarrero, G., Valentín, I. & Irigoyen, S. (1991). *Sacaños. Crisis Social y Fantasmas Coloniales*. Lima: Tarea.
- Roth, M. (2012). Paying Participants to take part in Addiction Research: Ethical Considerations. *Boston Medical Center*.
- Shaibu, S. (2007). Ethical and cultural considerations in informed consent in Botswana. *Nursing ethics*, 14 (4), 503-509.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*. México: FCE.
- Taylor, J. S. (2004). Autonomy and informed consent on the Navajo reservation. *Journal of social philosophy*, 35 (4), 506-516.
- Tindana, P., Kass, N. & Akweongo, P. (2006). The informed consent process in a rural African Setting: A case study of the Kassena-Nankana District of Northern Ghana. *Ethics & Human Research*, 28 (3), 1-6.
- Tubino, F. (2004b). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico en M. Samaniego y C. Garbarini (comps.), *Rostros y fronteras de la identidad*. Temuco, UCT, 151-166.
- Tubino, F., & Zariquiey, R. (2005). Las prácticas discursivas sobre la interculturalidad en el Perú de hoy. Propuesta de lineamientos para su tratamiento en el sistema educativo peruano. Consultoría encargada por la Dirección Nacional de Educación Bilingüe. Recuperado de: <http://www.digeibir.gob.pe/sites/default/files/publicaciones/Consultoria.pdf>
- Vich, V. (2001). *El discurso de la calle. Los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú*. Lima: IEP.
- Walsh, C. (2005). *La interculturalidad en la educación*. Lima: Unicef y Ministerio de Educación del Perú.

Notas

- ¹ Queremos agradecer a la comunidad de Tomajao por su generosidad con nosotros. Sin su acogida y apertura ninguno de nuestros proyectos de investigación hubiera sido posible. Queremos muy especialmente reconocer el respaldo del jefe de la comunidad, el señor Amancio Proaño (cuyo nombre en lengua Asháninka es Koshiri), quien en todo momento apoyó nuestro proyecto. Hacia él tenemos una gratitud especial. Asimismo, queremos recordar el apoyo desinteresado del señor Juanito García (Konoya en lengua Asháninka), especialista en plantas medicinales de la comunidad y en ese entonces vicepresidente de la misma, quien lamentablemente falleció luego de nuestro primer viaje.
- ² Contamos con el consentimiento de todas las personas cuyos nombres reales aparecen en este artículo, para hacerlos públicos en el texto.
- ³ Maini es el nombre Asháninka de Reyder Sebastián Quinticuari, actualmente secretario de economía y encargado de educación de ORAU, la organización regional de Aidesep de la región Ucayali (Aidesep es la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana, una de las principales organizaciones indígenas del país). Tsonkiri es el nombre Asháninka de Benigno Vicente Nicolás. Durante la preparación de este artículo, Benigno se desempeñaba como acompañante pedagógico en la red Asháninka Saweto del programa ASPI (asistentes de soporte pedagógico intercultural), del Ministerio de Educación del Perú. Agradecemos la valiosa ayuda de ambos, sin cuyo apoyo desinteresado, sabiduría, y generosa amistad, este proyecto no hubiera sido posible.