



Interculturalidad: más allá de la diversidad

Reflexiones y experiencias en contextos latinoamericanos



Compiladoras y Editoras

María Inés Sarmiento Medina
Claudia Marcela Velásquez Jiménez

Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud - FUCS
Bogotá D.C. - Colombia

© 2024 Copyright



Interculturalidad:

◀▶ más allá de la ▶◀

diversidad

**Reflexiones y experiencias en
contextos latinoamericanos**

Libro producto del proyecto de investigación:

“Prevención de cáncer de cuello uterino con enfoque intercultural e investigación
Acción Participativa en comunidades indígenas del Guainía – Colombia”

Co-financiado por Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación CT 789-2018.

Instituciones participantes:

Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud - FUCS – Universidad de Ciencias
Aplicadas y Ambientales UDCA – Universidad El Bosque.

© 2024 Copyright

Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud - FUCS,
Bogotá – Colombia

GRUPO EDITORIAL

Rector Honorario

Dario Cadena Rey, MD.

Coordinador editorial

Jeyson Leonardo Arismendy R.

Diseño y diagramación

Yuly Viviana Barón Castillo - Coordinador y diseñador

Diseño, Impresos y Publicaciones

Coordinador de impresos

César Augusto Acelas

Preprensa e impresión

Premedia Solutions S.A.S.

Diseño de portada

Johan Alexander Lozano Cordoba

Todos los derechos reservados. Ninguna porción de este libro podrá ser reproducida, almacenada en algún sistema de recuperación o transmitida en cualquier forma o por cualquier medio –mecánicos, fotocopias, grabación y otro–, excepto por citas breves en textos académicos, sin la autorización previa y por escrito del Comité Editorial Institucional de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud.

Impreso en Bogotá – Colombia

Interculturalidad: más allá de la diversidad. Reflexiones y experiencias en contextos latinoamericanos / María Inés Sarmiento Medina, Claudia Marcela Velásquez Jiménez [compiladoras y editoras]... [y otros]; Primera edición -- Bogotá: Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud - FUCS, 2023.

112 páginas; fotografías, ilustraciones.

ISBN: 978-628-95828-5-7

1. Educación en salud 2. Interculturalidad 3. Competencia cultural 4. Cáncer de cuello uterino 5. Acceso a atención primaria 6. Comunidades indígenas 7. Etnicidad. 8. Migración. II. Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales U.D.C.A, autor III. Universidad del Bosque, autor IV. Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia, autor.

NLM WA590

Autores

- **Angélica Agustín Diego**

Licenciada en gestión comunitaria y gobiernos locales. Especialista en derechos y autonomía de los pueblos originarios. Magister en lingüística indoeuropea, con especialización en el área de fonología. Profesora jefa del departamento del Centro de Investigación y Enseñanza de Lenguas de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán México. Perteneciente al pueblo Purépecha. México.

- **Claudia Marcela Velásquez Jiménez**

Enfermera. Magister en Psicología Comunitaria. Especialista en Filosofía de la Ciencia. Profesora Asociada. Investigadora Junior. Directora Programa Enfermería. Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales U.D.C.A. Colombia.

- **Eleder Piñeiro Aguiar**

Licenciado en Sociología. Doctor en Antropología Social y Cultural. Máster en Migraciones Internacionales. Profesor Investigador en Universidad de A Coruña. España.

- **Esteban Quintana González**

Sociólogo. Profesor. Universidad de Ciencias Aplicadas y ambientales U.D.C.A. Investigador.

- **Günther Dietz**

Estudios de Antropología Social, Antropología de América, Filosofía y Filología Hispanica en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania), Magister Artium (M.A.) y Doctor (Dr. phil.) en Antropología. Profesor Titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa, México) y miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Consejo Mexicano de Investigación Educativa, de la Academia Mexicana de Ciencias y de la International Association for Intercultural Education (IAIE); miembro fundador de la Red de Formación en Educación e Interculturalidad en América Latina (RedFEIAL). México

- **Levinson Niño Leal**

Antropólogo. Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud. Colombia.

- **Luis Fernando Acalo Higón**

Indígena Yanacona. Comunicador Social. Coordinador Colectivo de Comunicación Sumak. Cabildo Mayor del Pueblo Yanacona- Colectivo Sumak- Colombia Programa de comunicaciones del Consejo Regional Indígena del Cauca

- **Maria Cristina Velásquez Cepeda**

Antropóloga. Especialista en análisis de género y participación política indígena Investigadora independiente, se ha especializado

en temas relacionados con los sistemas de organización social y gobierno indígena, procesos electorales municipales y conflictividad electoral y agraria en Oaxaca. México.

- **María Inés Sarmiento Medina**

Médica. Especialista en Epidemiología. Especialista en Filosofía de La Ciencia. Magister en Bioética. Profesora Asociada Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud FUCS-Colombia

- **Martha Lucia Jiménez Gallardo**

Lideresa indígena pueblo Sikuni de Guainía. Investigadora comunitaria del proyecto de Investigación acción participativa y enfoque intercultural. Colombia

- **Miryam Puerto de Amaya**

Licenciada en bacteriología y laboratorio clínico. Citohistóloga Profesora Asociada Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud FUCS. Colombia.

- **Mutauta Kaá Asik Muelas Trochez**

Zootecnista. Estudiante de la Maestría en dinámicas rurales y globalización. Coordinador del programa de interacciones multiculturales de la Universidad Externado de Colombia. Profesor Dirección del área de investigación sobre Sentidos y lógicas de vida de los pueblos originarios del programa de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Externado de Colombia. Originario de Silvia Cauca. Comunero y hablante del pueblo Misak Misak.

- **Sandra Vargas Cruz**

Médica. Magister en Salud Pública. Especialista en Docencia universitaria. Especialista en Promoción en Salud y Desarrollo Humano, Profesora Titular Universidad El Bosque, Investigadora Asociada reconocida por Minciencias. Colombia.

- **Susana Rosa Castrogiovanni**

Licenciada en Ciencias Sociales Magister Internacional en mediación resolución pacífica de conflictos y justicia restaurativa del Instituto-Internacional de Estudios Globales para el Desarrollo Humano- Centro UNESCO para la Formación en Derechos Humanos, Ciudadanía Mundial y Cultura de Paz. Especialista en Gestión Ambiental y en Laboral y Fomento del Empleo para sectores vulnerables. Argentina

- **Saidy Eliana Arias Murcia**

Enfermera MSc. en Enfermería. Ph.D Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil. Docente programa de Enfermería UDCA.

- **Vilma Fandiño Osorio**

Enfermera. Magister en Enfermería con énfasis en cuidado Materno Perinatal, Especialista en Gerencia Educativa, Profesora Universidad de Ciencias Aplicadas y ambientales UDCA Colombia. Investigadora Junior.

Índice

Pág.

6

• Prólogo

Sección 1.

9

• Visiones y dimensiones de la interculturalidad

13 • Prevención de cáncer de cuello uterino en mujeres de un resguardo indígena de Colombia. Experiencia de investigación intercultural

27 • Desarrollos teóricos sobre el concepto de Interculturalidad

35 • El concepto de interculturalidad en la resolución de conflictos judiciales electorales en Oaxaca – México. Una categoría aún en construcción

45 • Migraciones e interculturalidad

53 • Interculturalidad en clave de mujer

Sección 2.

61

• De la teoría a la práctica: aspectos para destacar en los proyectos interculturales

65 • La interculturalidad como asunto polisémico

71 • La perspectiva de género en un trabajo de investigación en salud con enfoque intercultural

79 • Experiencia como lideresa indígena en un proyecto de investigación intercultural

86 • Cultura e interculturalidad desde cosmovisiones no occidentales

90 • Educación e interculturalidad en la Universidad de Michoacán – México

94 • Medios de comunicación comunitarios: una estrategia para fortalecer las relaciones interculturales

96 • Experiencia de un proceso intercultural de comunicación entre los pueblos indígenas del Cauca (Colombia)

101 • Experiencia intercultural con los indígenas guaraníes

106 • Interculturalidad en el modelo integral de atención en salud para población dispersa en Colombia

Prólogo

Este libro tiene como origen las diversas reflexiones originadas por la ejecución de un trabajo de investigación en el área de la salud con comunidades indígenas de la Amazonia colombiana denominado: “Estrategia de Atención Primaria en Salud con enfoque intercultural e investigación Acción Participativa para la prevención del cáncer de cuello uterino en el resguardo indígena de El Paujil” (Colombia) y desarrollado por lideresas pertenecientes a la región e investigadores de las universidades Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud, FUCS; Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales, UDCA; y Universidad El Bosque, con la cofinanciación del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia.

Los avances del proyecto permitieron explorar las visiones sobre diversos temas de algunas comunidades indígenas de la Amazonia, en especial, los relacionados con la salud de las mujeres y sus roles en las familias y en las comunidades. El trabajo conjunto, mediante una metodología de investigación participativa alrededor de la prevención del cáncer de cuello uterino, incluyó en primer lugar el análisis de la interculturalidad como un enfoque que coincide con los postulados de respeto por los valores culturales y las diferencias.

Teniendo en cuenta la complejidad del concepto de interculturalidad y, especialmente, la variedad de orientaciones y enfoques que puede tener cuando se quiere llevar a la práctica, el grupo de investigación consideró que sería una buena estrategia conocer experiencias que tuvieran esta perspectiva como uno de sus ejes de trabajo. Además, enterarse de las discusiones teóricas o académicas que se estaban dando en el momento alrededor de la comprensión de los conceptos de multiculturalidad, interculturalidad y diversidad. Por este motivo se organizó un evento de intercambio de ideas y experiencias que derivó en este libro que se presenta como uno de los resultados del proceso investigativo realizado en un resguardo indígena de Colombia.

La compilación del libro resultó, en sí misma, en un ejercicio de reflexión intercultural que mostró diversas perspectivas y prácticas y destacó la interculturalidad como tema de investigación y metodología relevante para Colombia y para las Américas en general.

A diferencia de la mayoría de las publicaciones que se concentran en los resultados finales de los estudios, este libro muestra el proceso real, vivo y dinámico de la construcción de conocimiento, de las preguntas y reflexiones que provoca, así como de las dificultades por las que atraviesan los trabajos en su objetivo de hacer la diferencia en el campo de las estrategias de intervenciones en salud con las comunidades indígenas.

En él se describen algunas de las problemáticas sociales en las que suceden las relaciones interculturales, como el género, la migración, la educación, la salud, los medios de comunicación, el derecho y legislación, entre otros. Estos análisis se llevan a cabo no solo en Colombia sino en otros países latinoamericanos, lo que demuestra que es una problemática de interés compartido.

En América Latina, así como en los demás continentes, las relaciones entre las culturas han tenido una historia compleja de desigualdad e imposición que ha trascendido hasta hoy. La cultura dominante ha impuesto su punto de vista y con este sus esquemas conceptuales, estructuras sociales, políticas y sus valores.

Hacia la mitad del siglo XX, las voces de las comunidades minoritarias comenzaron a hacerse escuchar y se reconocieron sus derechos en organismos internacionales como las Naciones Unidas. En 1989, admitiendo el hecho de que los pueblos indígenas no estaban en igualdad de condiciones respecto del goce de sus derechos y su calidad de vida en relación con otros pueblos en los Estados que habitan, se aprueba el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (organismo de las Naciones Unidas) que dictamina una serie de normas sobre la relación de los pueblos indígenas y tribales con otros pueblos en países independientes; todo esto como una expresión del compromiso de este organismo internacional con la justicia social. Este convenio tiene dos principios fundamentales: 1). “El derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias” y 2). “Su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que les afectan”.¹ Este convenio ofrece un marco normativo y ético para las relaciones de los pueblos indígenas con los demás pueblos lo que ha servido de base para las reivindicaciones indígenas y las negociaciones con los Estados e instituciones.

En el 2007 se publicó la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, lo cual representó el esfuerzo de décadas de trabajo de las organizaciones indígenas². Hacia el 2014, 22 países habían acogido el convenio No. 169, entre ellos Colombia.

Este convenio establece el derecho de los pueblos a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionales. Constituye un marco de referencia significativo para avanzar en pro del respeto y la equidad en los países multiculturales. Sin embargo, la situación de vulnerabilidad de los pueblos indígenas se mantiene, las brechas persisten y se perpetúan los desequilibrios de poder en múltiples dimensiones.

1. Organización Internacional del Trabajo. Convenio No. 169 sobre los Pueblos Indígenas y Tribales. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 25 años, edición conmemorativa disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/-americas/-ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf

2. Naciones Unidas. Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. 2007. Disponible en: https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Y aunque los cambios son lentos, también es cierto que los procesos de globalización y las éticas interculturales que han venido surgiendo también han generado escenarios que permiten la creación de propuestas incluyentes y respetuosas de las diferentes culturas que favorecen el desarrollo de la autonomía y la autorregulación y que luchan contra los ejercicios hegemónicos y paternalistas que buscan mantener el *statu quo*.

En este escenario, se presenta el libro en dos partes. La primera describe el proceso de la investigación que marcó los derroteros de esta publicación. Presenta los supuestos desde los cuales fue diseñado, sus objetivos, algunos de sus resultados y, resalta, sobre todo, las preguntas y reflexiones que surgieron como producto del trabajo de campo, en un contexto de interculturalidad que motivó el encuentro con otros grupos de trabajo y académicos.

Continúa con el abordaje teórico del problema de la interculturalidad y las conceptualizaciones que se han realizado al respecto a partir de diferentes visiones de académicos en temáticas como educación, leyes, migraciones y género.

En la segunda parte se exponen experiencias de actores sociales que muestran las estrategias con las que se relacionan las culturas en diferentes temáticas.

Así se obtiene como resultado una diversidad de reflexiones y manifestaciones interculturales y se muestra el terreno en el que se debate esa diversidad mostrando que, en el mundo actual, la mayoría de las personas se mueven en escenarios continuos de interculturalidad. La puesta en común de reflexiones y experiencias en torno del tema de la interculturalidad y la realización de este libro son, en sí, un ejercicio intercultural.

La diversidad de expresiones culturales y cosmovisiones enriquecen el conocimiento y amplían la forma de entender el mundo. Sin embargo, si bien es apreciada, es un terreno de encuentros y desencuentros en el que se manifiestan desigualdades, intereses particulares y luchas de poder que implican negociaciones y acuerdos. Algunas veces las cosmovisiones de los grupos que interactúan no permiten una elaboración conjunta. Retomando el concepto de Thomas Kuhn³, son paradigmas inconmensurables, lo que significa que parten de ontologías, formas de comprender la realidad, los hechos y el sentido de la vida desde marcos conceptuales absolutamente diferentes. En estos casos, la convivencia que pretenda evitar la imposición de una cultura se convierte en un gran desafío.

Se espera que esta obra sea un insumo para profesionales, investigadores, estudiantes, instituciones, organizaciones no gubernamentales y comunidades que quieran trabajar desde un enfoque intercultural, que les ofrezca ideas para la reflexión antes y durante su trabajo de campo y les inspire para seguir construyendo juntos la posibilidad de un mundo incluyente, diverso y respetuoso de las diferencias.

3. Kuhn T. (1962) *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica, 2004.

Sección 1

Visiones y dimensiones de la interculturalidad



En sus primeras páginas, el libro trata sobre el proyecto de investigación que dio origen a esta obra. Las autoras y autores hacen una revisión analítica sobre su génesis y desarrollo y plantean algunos aspectos relevantes sobre los cuales se generaron cuestionamientos o dificultades teóricas o prácticas, especialmente, en torno de las relaciones interculturales.

Seguidamente proponen un marco de referencia que busca profundizar en algunos de los aspectos centrales del concepto de interculturalidad. Se presentan reflexiones a partir de algunas de las dimensiones que plantea la relación entre culturas como la educación, la migración, el ejercicio político y el género.

El investigador y antropólogo mexicano Günther Dietz nos presenta en su escrito, aproximaciones sobre el origen del concepto de interculturalidad en la primera mitad del siglo XX. Expone sus características polisémicas y el papel fundamental de la educación como marco de un ejercicio de poder, donde se acrecientan las desigualdades e inequidades cuando no existe el reconocimiento real de la diversidad. En el desarrollo de su texto cuestiona sobre la necesidad de revisar el concepto de interculturalidad en sí mismo, el cual sigue centrado en lógicas de diversidad entre grupos o comunidades, como colectivos identitarios que interactúan y no se pregunta por la diversidad como eje constitutivo de la subjetividad de cada quien. Dietz afirma que la diversidad no se localiza únicamente entre grupos o sujetos, sino también al interior de cada sujeto, por tanto, se puede ver tanto individual como colectiva.

La antropóloga María Cristina Velásquez aporta a la reflexión conceptual sobre la interculturalidad como una concepción que comienza a posicionarse en el ámbito del derecho a propósito de los litigios de los grupos indígenas en la contienda electoral de México. Resalta la necesidad que han tenido los pueblos considerados marginados, de establecer marcos de reconocimiento como ciudadanos y sujetos políticos en resistencia histórica. Esto les ha permitido la construcción de sí mismos como sujetos jurídicos y, por tanto, actores y responsables en la toma de sus decisiones. Según la autora, esta situación se convierte en un reto complejo cuando las singularidades de cada grupo étnico exigen no solo conversar con el Estado, sino entre ellos mismos para llegar a acuerdos mínimos.

A continuación, el licenciado Eleder Piñeiro plantea la reflexión sobre la convivencia de culturas diferentes en un mismo país, no necesariamente pertenecientes a grupos indígenas y sociedades mestizas. Se pregunta por el papel de la interculturalidad en los procesos migratorios. Propone situarse desde la visión del migrante que debe colonizar o integrarse a una cultura desconocida para él, lo que esto significa frente al abandono de su territorio, sus comportamientos, prácticas y formas de ver el mundo. Esto da como resultado un ejercicio de construcción híbrido entre la lucha por no perder su identidad primaria (su cultura) y la certeza de que de todas formas su construcción de sujeto se verá afectada o traslapada por nuevas formas de comprensión que



le exigen otras maneras y reglas de convivencia. El autor destaca, además, la visión del grupo que recibe al migrante, adjudicándole el rol de diferente, el que no pertenece y que le genera la disyuntiva entre la necesidad de aceptación y tolerancia. Esta persona que ingresa en una nueva cultura es vista en un sentido positivo o negativo; positivo por lo que puede aportar su cosmovisión, sus costumbres, sus conocimientos y negativo porque se puede ver como un intruso que debe ser excluido por ser diferente.

Finalmente, la docente e investigadora argentina Susana Castrogiovanni con su propuesta de enriquecer el concepto de interculturalidad con el de inclusión y derechos equitativos para el conjunto de la sociedad, no solo para grupos étnicos aislados, expresa, en su aparte, que es necesario romper la homogeneización de los sujetos y colectivos para permitirles mostrar y asumir sus diferencias en una sociedad donde todos tienen derechos. Destaca la presencia de las mujeres indígenas y afrodescendientes en las luchas por el reconocimiento y la equidad en Latinoamérica y su influencia en el mantenimiento del legado cultural.



Prevención de cáncer de cuello uterino en mujeres de un resguardo indígena de Colombia. Experiencia de investigación intercultural

*María Inés Sarmiento Medina,
Claudia Marcela Velásquez Jiménez, Sandra Vargas Cruz,
Levinson H. Niño Leal, Miryam Puerto de Amaya,
Vilma Fandiño Osorio, Esteban Quintana González.*

La experiencia de investigación que se expone en este apartado da origen al compendio de trabajos que se presentan en el libro. Por este motivo se hará una presentación de sus antecedentes, desarrollo actual y reflexiones que en el transcurso de su ejecución se han venido suscitando, para que el lector pueda comprender el contexto en el que se presentan los demás títulos del libro.

El proyecto propuso como objetivo diseñar y poner en práctica una estrategia de prevención de cáncer de cuello uterino con un grupo de mujeres indígenas que tuviera como ejes el respeto por la cultura indígena y la participación de las mujeres.

Es de resaltar que este proyecto tuvo un comienzo particular que trazó el camino para hacer una propuesta con una dinámica diferente, pues, contrario a la mayoría de las intervenciones o investigaciones de salud pública que se realizan en el sector de la salud, no surgió por iniciativa del Gobierno, las autoridades de salud o las instituciones educativas, sino por iniciativa de las comunidades. Las mujeres indígenas, organizadas en una asociación denominada Amuigua, estaban interesadas en gestionar proyectos enfocados a su salud y decidieron buscar el apoyo de una universidad para formular un proyecto. Irene Rojas, una reconocida lideresa perteneciente a la etnia curripaco viajó a Bogotá junto con Zulma Yavinape, también de la etnia curripaco, habitantes del resguardo de Paujil, departamento del Guainía en la Amazonia colombiana, para compartir su inquietud con dos investigadoras de la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud (FUCS) a quienes había conocido en un trabajo previo en la región de la Amazonia donde ellas habitan.

Esta propuesta fue considerada por las profesoras de la FUCS¹ como una oportunidad especial, pues ya existía una experiencia previa de reflexión y de

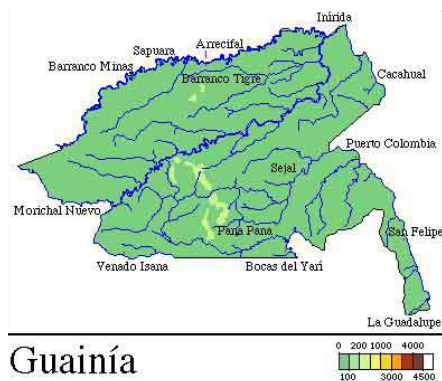
1. María Inés Sarmiento Medina, médica y directora del proyecto y Miryam Puerto, bacterióloga citotecnóloga.

organización por parte de las comunidades en otro trabajo, que daba cuenta de su interés y capacidad de gestión. El antecedente sirvió de base para formular un proyecto diferente a los tradicionales, pues su propósito era fortalecer la autonomía y participación de las comunidades y, con esto la posibilidad de generar un mayor impacto a largo plazo, si se lograba despertar el interés de varias mujeres en la gestión compartida con los servicios de salud.

Las investigadoras de la FUCS invitaron a investigadoras(es) de la Universidad El Bosque y la Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales (UDCA)² quienes se vincularon a través de la formulación de una propuesta conjunta, que finalmente fue cofinanciada por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de Colombia (CT 789-2018) y las universidades. Hoy cursa su tercera fase de desarrollo.

Ubicación y características del resguardo

El resguardo de Paujil está localizado al oriente del país, en el departamento de Guainía a 700 km de la ciudad de Bogotá, sobre el río Inírida. Colinda con la ciudad de Inírida, capital del departamento, la cual es habitada por familias de raza mestiza, principalmente, que viajaron desde el interior del país hace décadas.



Fuente: Gobernación del Guainía. Mapa Guainía.³

2. Sandra Vargas, médica por la Universidad El Bosque; Marcela Velásquez, enfermera; Vilma Fandiño, enfermera; y Esteban Quintana, sociólogo, participando por la Universidad UDCA.

3. Gobernación del Guainía. Mapa de Guainía (la estrella señala la ubicación del resguardo de Paujil). Consulta en: https://www.geocities.ws/guainia_pma/mapas.html
Guainía en Colombia (continental). [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Guainia_in_Colombia_\(mainland\).svg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Guainia_in_Colombia_(mainland).svg)

Hoy el resguardo está habitado por indígenas de 14 etnias, en las que predominan cinco por su tamaño; son los pueblos curripaco, puinave, sikuani, piapoco y cubeo. No hay censos poblacionales; sin embargo, en el 2017, la información aportada por el resguardo señala un registro de 4.000 personas aproximadamente y en 2022 de 9.000, sin que ninguno de los dos datos pueda ser verificado. Cada etnia tiene su propio idioma ancestral y dentro de cada una también hay dialectos, lo que dificulta la comunicación entre las diferentes etnias. En ocasiones, el idioma de comunicación es el español.

El conflicto armado, la falta de infraestructura rural en salud y educación ha motivado a muchas familias a migrar a este resguardo desde las cabeceras y riberas de los diferentes ríos, lo que ha concentrado a la población con las consecuencias sobre la disponibilidad de tierra para vivienda y cultivo.

Las comunidades del resguardo han ido perdiendo sus tradiciones en razón al contacto con la comunidad mestiza de la ciudad y a la necesidad de buscar trabajo en la zona urbana en razón a que los recursos de caza, pesca y agricultura son cada vez más escasos en este resguardo. Los jóvenes se quieren identificar más con la cultura occidental y muchos ya no quieren hablar su idioma.

En cuanto a los recursos en salud, el resguardo de Paujil cuenta con un centro de salud donde se prestan servicios de atención primaria de medicina occidental y el Hospital de la ciudad de Inírida para servicios de nivel mediano de complejidad. Hay algunos médicos tradicionales que prestan servicios esporádicamente (Plan de Desarrollo Departamental Guainía, 2020).

El proyecto

La propuesta se elaboró con base en dos pilares: el enfoque intercultural y la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP) (Ander-Egg, 2003; Park, 1992; Cohen-Emerique, M. 2013). Estos dos ejes fueron el marco ético dentro del cual se trabajó con las comunidades indígenas. Este marco ético se puede resumir en los siguientes principios:

- Reconocimiento de la diversidad cultural
- Respeto y valoración de las diferencias
- Respeto por los derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas y su derecho a la salud
- Prácticas culturalmente seguras
- Autocrítica desde la cultura y la medicina occidental
- Intercambio de saberes
- Diálogo y relaciones horizontales
- Fortalecimiento de la autonomía y el liderazgo de las mujeres indígenas
- Sostenibilidad.

La intención de los investigadores que participaron en el proyecto fue la de mantener, durante todo su desarrollo, una relación cercana, no jerárquica, no impositiva que permitiera construir un ambiente de confianza y diálogo para el conocimiento mutuo de las lideresas y también de las culturas de donde estas provenían.



Teniendo en cuenta que se trataba de la salud de las mujeres sobre un aspecto que está relacionado con la anatomía y la sexualidad femenina, se decidió que, para generar mayor confianza, el grupo estaría conformado por mujeres.

El proyecto se diseñó de manera que brindara la oportunidad de fortalecer el liderazgo y el reconocimiento de las mujeres a nivel de las comunidades y de las familias mediante su participación en el diseño y la ejecución del programa de prevención de cáncer de cuello uterino y que, posteriormente, pudieran cogestionarlo con los servicios de salud.

En concordancia con los principios adoptados para el proyecto, se escogió la metodología de IAP en razón a que esta requiere de la participación de las comunidades en todas las fases del proceso. Esta metodología fue considerada muy apropiada para fortalecer la autonomía de las comunidades, su autoconocimiento y capacidad de gestión y también para favorecer las relaciones interculturales. Bajo sus lineamientos, las comunidades son sujetos activos de sus propias investigaciones y proponentes de las intervenciones que buscan solucionar sus problemas; los académicos tienen en este proceso un papel de apoyo a la iniciativa y el trabajo de las comunidades (Sírvent, 2012).

Los investigadores de las universidades estábamos muy interesados en que esta participación fuera real para que hubiera efectivamente un espacio para el intercambio intercultural. No queríamos que fuera una idea proveniente de parte nuestra dirigida de manera vertical a las comunidades. La metodología de IAP tiene muchos elementos en común con los principios de interculturalidad que el grupo de investigación se planteó para trabajar con las comunidades. Günter Dietz (2012) habla de una investigación de “corte intercultural” que se caracteriza, entre otras, porque es participativa y basada en el diálogo, utiliza múltiples métodos y parte de la experimentación cotidiana de los fenómenos. Estas características se encuentran también en la descripción de IAP que hacen Zapata y Rondán (2016), quienes afirman que la IAP es la investigación hecha por las poblaciones para buscar soluciones a sus problemas y “generar cambios positivos en su propia realidad y en su entorno”. Resaltan, asimismo, la necesidad de que se construyan relaciones horizontales entre los investigadores y los miembros de la comunidad.

Las lideresas estuvieron de acuerdo con que la perspectiva intercultural y la IAP fueran los dos enfoques básicos del proyecto, y regresaron a su territorio delegando en las profesoras universitarias la elaboración y presentación del proyecto, ya que los requerimientos técnicos de su formulación y las fechas límite para concursar por los recursos financieros exigían habilidades que ellas no tenían en ese momento. Su responsabilidad consistió en un trabajo de pares con sus compañeras en las comunidades socializando la idea y generando un ambiente favorable al proyecto con las autoridades indígenas. Las dos lideresas que nos habían contactado decidieron que trabajaríamos con las cinco comunidades más grandes del resguardo como población objetivo: curripaco, puinave, sikuani, piapoco y cubeo.

El proyecto pasó un proceso de evaluación y logró beneficiarse de la financiación con recursos del Estado y de las universidades.

El objetivo principal consistió en diseñar una estrategia de prevención de cáncer de cuello uterino en comunidades indígenas del resguardo de Paujil con enfoque intercultural y participativo. Como objetivos secundarios se propusieron: a) La realización de un diagnóstico comunitario de la salud de las mujeres y la indagación sobre aspectos de la cosmovisión que pudieran verse afectados o interpelados con la toma de citologías. b) La toma de muestras a las mujeres para buscar lesiones relacionadas con el cáncer de cuello uterino y conocer el nivel de infección con el virus del papiloma humano en la comunidad (causante del cáncer de cuello uterino) y remitir a las mujeres al hospital para recibir su respectivo tratamiento y c) La gestión coordinada entre las mujeres indígenas y los servicios de salud oficiales para realizar programas de tamizaje para cáncer de cuello uterino con enfoque intercultural.

Finalmente se conformó un grupo de investigación integrado por seis lideresas indígenas habitantes del resguardo de Paujil y 6 investigadores universitarios, profesores de las áreas de la salud y las ciencias humanas, radicados en la ciudad de Bogotá, pertenecientes a la cultura mestiza, 5 mujeres y 1 hombre.

Todas las lideresas tenían estudios secundarios, sabían leer y escribir en español y en su lengua nativa, también habían realizado estudios de formación técnica en diversas áreas. Fueron seleccionadas por las autoridades indígenas del resguardo teniendo en cuenta sus cualidades comunicativas, su compromiso con las comunidades y su responsabilidad con el trabajo.

El proyecto se planeó en 4 fases, con una duración propuesta de tres años, sin embargo, a causa de la pandemia de COVID-19 su ejecución se extendió por dos años.

Fases del proyecto

Primera fase

Integración entre el grupo de lideresas y el equipo de investigación y posterior diagnóstico comunitario

El objetivo de la primera fase fue lograr la integración del grupo de lideresas en torno del proyecto, la preparación y realización del diagnóstico comunitario que daría base para la intervención. Se socializó la metodología de trabajo, junto con los objetivos y se hizo énfasis en los enfoques intercultural y participativo. Se buscó un intercambio de saberes en relación con las enfermedades de transmisión sexual, el cáncer y la importancia del tema de la sexualidad y relaciones de pareja. Este intercambio se utilizó como base para diseñar en conjunto una estructura de preguntas o temáticas para indagar en las comunidades.

Se capacitó a las mujeres en el uso de tecnología como computadores portátiles, manejo y archivo de información digital, grabación de audios y aspectos éticos de la investigación con las comunidades como la confidencialidad y el consentimiento informado. Estos últimos llamaron la atención y fueron considerados de importancia por las lideresas, quienes hicieron una apropiación



del tema y realizaron un documento de consentimiento elaborado por ellas en su propio idioma utilizando dibujos a manera de historieta ilustrada.

En esta primera etapa, las mujeres hicieron un diagnóstico comunitario a partir de entrevistas casa a casa, lo que les amplió la visión que tenían sobre la situación de las mujeres, la sexualidad y las relaciones de pareja; asimismo, reconocieron otros puntos de vista y circunstancias que antes desconocían. Tuvieron dificultades para superar el temor a hablar en público, a irrumpir en la privacidad y en la cotidianidad de las mujeres y se sorprendieron, positivamente, al sentir que fueron bien recibidas y que la charla era beneficiosa para ambas. Aprovecharon para enterarse sobre las tradiciones y costumbres de las generaciones precedentes, y comprender en este contexto algunas de las actitudes de las mujeres al hablar de estos temas de salud sexual, cáncer y, sobre todo, respecto de la toma de la citología.

Los diagnósticos de cada una de las cinco comunidades fueron sistematizados y analizados en conjunto para seleccionar aspectos que se debían tener en cuenta en la realización de la campaña de motivación que se efectuaría antes de la toma de citologías en las comunidades. Se destacaron cuatro temas de este diagnóstico:

1. Las mujeres consideran que el cáncer es una enfermedad de los blancos y que su tratamiento está en el campo de la medicina occidental.
2. Han oído hablar de la toma de citología, les parece importante hacerla para saber si están enfermas o no.
3. Plantean tres condiciones para hacérsela: se debe llevar a cabo por una mujer; deben explicarles en su propio idioma y hacerse en el centro de salud del resguardo sin restricciones de horarios.
4. Reciben de manera positiva el interés y los programas de salud dirigidos a la población femenina adulta.

Segunda fase

Diseño de estrategia educativa y materiales informativos

Con base en la información del diagnóstico de salud se diseñaron los materiales informativos sobre el cáncer de cuello uterino, sus factores de riesgo, prevención y diagnóstico. Los contenidos y los primeros borradores de las ilustraciones fueron trabajados en conjunto con las lideresas comunitarias, producto de lo cual se construyeron 5 cartillas bilingües para cada uno de los grupos étnicos participantes (curripacos, puinaves, sikuanis, piapocos, cubeos), también guiones para videos de apoyo y pautas radiales. Posteriormente, estos materiales fueron traducidos a los cinco idiomas ancestrales por los sabedores de las comunidades quienes manejaban el lenguaje escrito con precisión.

Tercera fase

Puesta en marcha de la estrategia educativa y de información

La estrategia educativa privilegió el trabajo de pares por recomendación de las lideresas, quienes visitaron casa a casa a las mujeres para trabajar con ellas el material, darles información en su idioma nativo e invitarlas a la toma

de la citología vaginal. Simultáneamente, se realizaron campañas generales invitando a las mujeres para la toma de muestras para citología y detección de Virus de Papiloma Humano (VPH) en el centro de salud. Se logró la toma de 280 citologías que hoy están en proceso de lectura y análisis.

Cuarta fase

Entrega de resultados de las citologías, y coordinación con el servicio de salud para el tratamiento y fortalecimiento del programa

Esta se llevará a cabo una vez se tengan los resultados de las citologías para coordinar con el grupo de funcionarios del servicio de salud lo relacionado con los tratamientos y seguimientos necesarios de las mujeres que resulten afectadas por alguna patología y proponer los ajustes necesarios que se le deben hacer al programa con base en la experiencia obtenida durante el proyecto.

Quinta fase

Cierre del proyecto y socialización de resultados con las autoridades y comunidades del resguardo de Paujil

Esta fase de cierre les permitirá a las lideresas y profesoras universitarias presentar, de manera formal, los resultados a las autoridades tanto del resguardo como de salud del departamento, los productos, hallazgos y recomendaciones fruto del desarrollo del proyecto.

La interculturalidad, un camino asimétrico y diverso

El proyecto tuvo que afrontar situaciones difíciles en todas sus etapas. Nos dimos cuenta de la gran brecha que existe entre lo que se describe en la teoría sobre interculturalidad e IAP y la implementación en las comunidades. A continuación, presentaremos algunos de los aspectos que generaron mayor tensión.

• Formalización de la propuesta de investigación

Un proyecto participativo tiene unas características particulares que lo hacen muy diferente de uno de investigación científica y con integrantes exclusivamente de la academia. En un proyecto participativo se desarrollan diversas actividades de importancia en ámbitos que se salen del dominio científico propiamente dicho al que no están acostumbradas las entidades financiadoras de proyectos de investigación. En ellos se habla, por ejemplo, de diálogo de saberes, liderazgo, autogestión, respeto, flexibilidad, autonomía, procesos, empoderamiento, confianza, imprevistos, entre muchos otros, que no son medibles con instrumentos cuantitativos. Para fines de una propuesta que va a ser evaluada por pares, las definiciones operativas y mediciones de resultado de los aspectos mencionados pueden ser ambiguas o subjetivas. Ante estas circunstancias, el grupo de investigadores se vio enfrentado a la necesidad de acomodar un proyecto participativo a un esquema rígido de presentación, estandarizado y diseñado para investigaciones que se ajusten



al método y al lenguaje científico y al rigor que permita la obtención de conocimiento generalizable.

No existe un formato diferente para investigaciones que se diseñen con la participación de las comunidades y que busquen beneficiarse de la financiación estatal (o no existía en el momento en que se hizo esta propuesta). El esquema era el mismo para los estudios de laboratorio, de tecnología, del área clínica o de investigaciones participativas. Las exigencias no se ajustaban a las características de la propuesta que queríamos desarrollar y fue necesario hacer varias concesiones para que esta se pudiera presentar a concurso.

Una de estas fue la omisión de una etapa muy importante del trabajo: el acercamiento y conocimiento de las comunidades y la planeación conjunta con ellas sobre cómo llevar a cabo el proyecto, proceso que se debió haber hecho en la zona de trabajo antes de escribir la propuesta.

Esta etapa debió haber incluido aspectos de trascendencia como la consolidación de las relaciones interpersonales, la creación de un ambiente de confianza, el conocimiento más detallado del grupo y del lugar. Esta fase debía culminar en la elaboración conjunta de la propuesta técnica para ser presentada. No se realizó en razón a que no existían recursos económicos para desplazarse y tampoco había un proyecto que lo respaldara. Por otra parte, las fechas de vencimiento de la convocatoria anual estaban próximas y existía una presión de tiempo para escribir la propuesta.

El hecho de que el proyecto fuera escrito por los investigadores universitarios, sin haber establecido una relación más amplia con las comunidades y sin una discusión previa con ellas sobre los aspectos logísticos del proyecto, produjo un desequilibrio en las relaciones entre las dos culturas, dejando en una posición dominante al grupo de investigadores universitarios. Esto fue contrario a las expectativas que se tenían con respecto de disminuir las brechas de poder y mantener relaciones horizontales con las comunidades.

Los investigadores tomaron todas las decisiones técnicas, metodológicas, de presupuesto y de administración del proyecto en el marco de las exigencias de la entidad financiera, en este caso el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación, basados solo en el acuerdo inicial sobre los principios generales que enmarcarían el trabajo al que se llegó con las lideresas que viajaron a Bogotá. Este acuerdo sirvió de hoja de ruta y de fundamento para darles forma a los diferentes apartados del proyecto, de manera que mantuvieran los dos principios acordados: participación de las comunidades y enfoque intercultural.

• Manejo de los aspectos administrativos

Un asunto que marcó dificultades fue el de los aspectos relacionados con la gestión administrativa del proyecto. El contrato de ejecución se firmó con una de las universidades y allí se manejó el presupuesto del proyecto. Todos los procesos de contratación, pagos, compras, gastos en la zona de trabajo, informes técnicos y financieros estaban ajustados a los requerimientos de la universidad ejecutora acordes con sus procedimientos internos y además

con las exigencias de la entidad financiera estatal. La universidad, como era su deber, fue muy poco flexible y muy cuidadosa de no infringir las normas o leyes. Estas exigencias no fueron bien recibidas por las lideresas ni por las autoridades indígenas, quienes las percibieron como un obstáculo para poder ejercer un control financiero del proyecto. Compartir la gestión administrativa no era factible para las instituciones ya que ellas tenían la responsabilidad de administrar los recursos del Estado y responder ante las estrictas exigencias de su ejecución.

Uno de los aspectos administrativos que generó cuestionamientos fue el de los contratos con las lideresas porque provocó una relación vertical de subordinación con la universidad ejecutora y con la investigadora principal. La estructura administrativa exigía definir unos compromisos y unas obligaciones muy precisas que las lideresas debían cumplir para poder recibir sus pagos mensuales y esto configuró una relación jerárquica del tipo empleador-empleado que afectó algunos de los principios con los que nos habíamos comprometido.

Por otra parte, también esta relación contractual tuvo un efecto negativo en la actitud de algunas lideresas hacia el trabajo comunitario quienes otorgaron un papel sobresaliente a la transacción económica como pago por las actividades realizadas y se limitaron estrictamente a los compromisos que aparecían en el contrato.

La distribución del presupuesto y su administración fue objeto de inquietud de una de las organizaciones indígenas. Querían disponer del dinero y definir en qué se gastaba y con quién, y tenían desconfianza de la forma en que se ejecutaba pensando que los investigadores recibían altos honorarios.

• Intercambio de saberes

Uno de los principios con los que nos habíamos comprometido en la propuesta intercultural y participativa era la construcción de conocimiento mediante el intercambio de saberes de las dos culturas (Pérez, 2015). Sin embargo, hubo dos circunstancias que hicieron difícil que se lograra, lo que dio paso a un predominio del conocimiento occidental. Una de ellas fue que el resguardo se ha convertido en una zona semiurbana donde hay intercambio permanente con la cultura mestiza (occidental). Las personas han cambiado su estilo de vida para abrirse espacios en las fuentes de trabajo de la capital lo que ha llevado a que se pierdan, poco a poco, las tradiciones y saberes ancestrales. Las propias lideresas tuvieron que acudir a fuentes escritas de trabajos etnográficos o preguntarles a los mayores para indagar sobre los conocimientos ancestrales, porque ellas ya no tenían ese conocimiento. La segunda, y muy relacionada con la anterior, era que todas las lideresas habían seguido el proceso de educación estatal (occidental) durante al menos 14 o 15 años y lo tenían incorporado como la forma de conocimiento válido.

Estas dos circunstancias hicieron difícil para ellas reconocer saberes propios de su cultura, que pudieran contrastar con el conocimiento adquirido en las escuelas occidentales. Algunas de sus intervenciones se hacían con base en recuerdos o historias que contaban los mayores, pero no se afianzaban en sus



propias prácticas. Por el contrario, ellas estaban muy dispuestas a aprender lo que los investigadores pudiéramos enseñarles.

Frente a estos hechos, se configuró nuevamente una relación vertical, esta vez tomando la forma del tipo profesor-alumno la que fue acentuada por la necesidad de realizar un período de capacitación de las lideresas para lograr una apropiación de conocimiento (instrumental) antes de la inmersión en la fase de investigación (Elvis Sierra, 2013). Este efecto negativo se mitigó parcialmente con el uso de un enfoque constructivista (Rubio & Jiménez, 2021) que promovía el reconocimiento de saberes previos y la construcción colectiva y, además, empleó didácticas muy participativas. Este enfoque les ofreció seguridad y fortaleció la autoestima de las lideresas, sin embargo, para los investigadores universitarios fue difícil proponer una perspectiva intercultural cuando las comunidades con las que se estaba trabajando estaban perdiendo sus diferencias culturales y eran muchas las semejanzas que tenían con la cultura occidental.

Esta dificultad para tener una visión de la enfermedad desde la perspectiva de la cultura indígena que pudiera dialogar con la perspectiva occidental, generó un dilema en el grupo de investigadores. Algunos se preguntaban si se iban a transmitir conocimientos totalmente occidentales en las comunidades indígenas y se iba a utilizar a las lideresas como mediadoras y la comunicación bilingüe como estrategia. Esto chocaba de frente con los principios de no imposición de la mirada occidental. Por otra parte, como trabajadoras de salud éramos conscientes de que las mujeres necesitaban prevenir el cáncer de cuello uterino y tenían derecho a los programas que ofrecía el Estado.

Algunas de las respuestas a este dilema se planteaban en torno de que las mujeres indígenas tenían derecho a decidir, de manera informada, si querían o no entrar en programas de prevención del cáncer de cuello uterino; otras proponían que fueran las autoridades indígenas quienes evaluaran los contenidos y tomaran la decisión. Las lideresas finalmente fueron quienes ayudaron a resolver este dilema cuando plantearon que ellas no habían tenido nunca ningún problema al tomar lo que les servía de cada una de las culturas y no sentían que perdían su identidad indígena si manejaban conocimientos occidentales o tenían prácticas en salud propias de la medicina occidental que podrían beneficiarlas.

Otro de los retos fue la exigencia frente a la calidad de la información obtenida. Resultó complejo lograr que todas las lideresas entendieran que la información debía ser veraz, completa, entregada a tiempo y verificable. Las costumbres de la informalidad, la flexibilidad y la falta de atención en los trabajos e informes están bastante difundidas lo que no compagina con las exigencias de un trabajo investigativo que debe cumplir unos compromisos contractuales y científicos.

Logros

El proyecto tuvo aceptación entre las mujeres, los hombres de las comunidades y las autoridades indígenas. En el campo individual, se reconoce un impacto

positivo del proyecto en la autoestima de las lideresas, su capacidad de agenciamiento y proyección en el futuro. Según ellas mismas, hubo mayor respeto y reconocimiento como mujeres al interior de sus familias y de las comunidades.

La fase de diagnóstico permitió conocer acerca de las costumbres en la iniciación de la sexualidad, la vida de pareja, las enfermedades percibidas y los recursos de salud con que cuentan las mujeres cuando están enfermas. También se logró saber su actitud hacia la prevención del cáncer de cuello uterino y los aspectos que se deben tener en cuenta para que las mujeres se sientan cómodas durante los exámenes y se respeten sus costumbres y cultura. Se describieron algunos de los valores que las personas adultas de las diferentes etnias quieren respetar y continuar transmitiendo por generaciones: idiomas ancestrales, régimen alimenticio, la caza, la pesca tradicional y el respeto a los mayores.

También se detectaron problemas que son motivo de preocupación de las mujeres entrevistadas en relación con las generaciones futuras como: los jóvenes no quieren hablar su lengua ancestral; ya no saben las labores tradicionales; están desocupados la mayor parte del día; están comenzando a consumir drogas; los embarazos tempranos interrumpen la escolaridad de las mujeres; y hay una falta de oportunidades de trabajo para todos.

La fase de toma de citologías tuvo buena acogida, las mujeres se sintieron respetadas y bien atendidas. Mejoraron sus conocimientos en relación con la citología, el cáncer de cuello uterino, la vacuna contra el virus del papiloma humano, así como su actitud hacia la toma de citologías al menos cada tres años. Algunas comunidades fueron más renuentes a esta campaña, especialmente el grupo sikuni, cuyas mujeres, con algunas excepciones, consideran que por razones culturales no pueden mostrar sus cuerpos ante un profesional de la salud.

Otro de los logros del proyecto fue el fortalecimiento de una actitud crítica hacia la hegemonía del conocimiento occidental en el grupo de investigadores y estudiantes de las áreas de la salud que participaron.⁴ Esto significó la toma de conciencia de que hay formas de conocimiento, cosmovisiones, costumbres y dinámicas sociales diferentes que deben ser reconocidas y respetadas para que los proyectos no violenten a las personas ni tampoco los procesos (Ortiz, 2013; Baker & Guiles, 2012).

Aprendizajes

- La búsqueda de relaciones horizontales es un objetivo que se va logrando muy lentamente (Santos, 2006). Cada proyecto tiene una dinámica propia y unas condiciones que lo favorecen o lo obstaculizan. La historia de quinientos años de dominación de la cultura occidental sobre las culturas indígenas tiene un peso muy grande que ha generado ambientes hostiles y desconfianza de las relaciones entre culturas y personas. El tiempo que se dedique al

4. Participaron estudiantes de pregrado de las carreras de Enfermería, Citotecnología y Medicina, así como de postgrado de Epidemiología y de Salud Mental Comunitaria.

conocimiento de las personas y la región antes de proponer un proyecto y durante su ejecución, será un factor importante que contribuya a acelerar la construcción de relaciones de confianza.

- Las lideresas tuvieron la experiencia de conocer, de primera mano, los procesos administrativos de las instituciones y del gobierno, aprendizaje que les servirá cuando propongan o ejecuten futuros proyectos interculturales.
- Las culturas no son estáticas, van cambiando en relación con el contexto ambiental, social y geográfico (Sandoval, 2009). El contraste entre lo encontrado en la revisión teórica y lo que sucede en la zona de trabajo permitió reconocer y romper los estereotipos con los que varios de los investigadores llegaron a trabajar con las comunidades indígenas. Algunos tenían la idea de que las culturas indígenas eran estáticas, cerradas, que conservaban sus costumbres y sus saberes, así como las tenían los pueblos originarios antes de la conquista española.
- El método que resultó útil para trabajar desde cosmovisiones diferentes fue centrarse en los puntos o intereses comunes entre las dos culturas, como lo afirma Pérez (2015). En este caso lo común era la necesidad de mejorar la salud de las mujeres (Organización Panamericana de la Salud, 2017). Las lideresas reflexionaron sobre este punto y concluyeron que el hecho de conocer y utilizar recursos de la medicina occidental no implica perder su identidad como indígenas. Si las mujeres indígenas desean trabajar en la prevención de cáncer de cuello uterino y quieren que los profesionales occidentales les ayuden, este es un punto de encuentro. Sobre este se decidió trabajar, dejándoles a las lideresas y a las autoridades su autonomía para que ellas evalúen qué les conviene, qué no y hasta qué punto van a utilizar lo que se les proponga desde la cultura occidental.
- Las estrategias educativas interculturales son útiles cuando los pares trabajan conjuntamente, como lo asegura Ajalla-Ortiz, L. (2019), no solo porque reconoce a las mujeres como protagonistas de su propio proceso educativo mostrando que son capaces de aportar y ser multiplicadoras de sus saberes y experiencias, sino porque se convierten en los vínculos de interacción entre los servicios de salud y las comunidades haciendo más efectivos los programas y proyectos de promoción de la salud, prevención y atención de la enfermedad. En nuestro proyecto pudimos comprobar esta situación a través de lo que expresaban las mujeres respecto de la motivación para hacerse el examen cuando eran invitadas por sus vecinas, familiares o conocidas.
- La pregunta ética por la posibilidad de estar transmitiendo una epistemología científica y favoreciendo un dominio de la sociedad occidental por medio de este enfoque de IAP se presentó durante todo el desarrollo del proyecto, como lo menciona McPhail-Bell (2015). Desde la perspectiva intercultural pensamos que es fundamental que las comunidades mismas se hagan estos cuestionamientos. Ellas deben evaluar si una intervención de este tipo puede generar alguna forma de violencia cultural y analizarla en relación con el posible beneficio. Es fundamental que un proyecto intercultural garantice espacios de reflexión y respete las decisiones que se tomen.

Recomendaciones

Para futuros trabajos consideramos que hay aspectos que se deben tener en cuenta:

- Dedicar el tiempo y los recursos para una fase de consolidación de relaciones de confianza, conocimiento mutuo, ruptura de estereotipos, formulación de principios y planeación conjunta del proyecto antes de formalizar la propuesta.
- Negociar con las instituciones una gestión administrativa que permita un balance entre los grupos participantes de la IAP.
- Proponer esquemas diferentes de presentación y evaluación de propuestas a las instituciones que ofrecen financiación.
- Los grupos de trabajo de todas las culturas involucradas deben profundizar en la reflexión intracultural (Dietz, 2009), conocer su propia historia, los cambios que han tenido y las expectativas hacia el futuro para poder plantear una postura de diálogo que construya la relación intercultural. Se debe analizar hasta qué punto cada cultura quiere compartir o no sus saberes y costumbres y hasta dónde busca hacer uso de los desarrollos de la otra cultura de una manera pragmática, sin necesidad de profundizar en las cosmovisiones y epistemologías.
- Es necesario discutir con las comunidades cómo va a ser el control de calidad de los trabajos. Deben conocer las exigencias y rigurosidades que implica trabajar con proyectos de investigación y con financiaciones externas. Ellos mismos podrían diseñar los mecanismos que permitan obtener información confiable para las investigaciones y una gestión administrativa transparente y responsable.

Referencias bibliográficas

- » Ajalla-Ortiz, L. (2019). *Enseñanza entre pares y por profesionales de salud en la prevención del embarazo adolescente, Acomayo, Huánuco - 2012*. *Gaceta Científica*, 2(1), 52–58. <https://doi.org/10.46794/gacien.2.1.373>
- » Ander-Egg, E. (2003). *Repensando la investigación-acción participativa* (4.ª Ed.). Grupo Editorial Lumen Hvmanitas.
- » Baker, A., Giles, A. (2012). Cultural safety: A framework for interactions between aboriginak patiens and canadian family edicine practitioners. *Journal of Aboriginal Health*, 9(1), 15–22. <https://doi.org/10.18357/ijih91201212390>
- » Cohen-Emerique, M. (2013). *Por un enfoque intercultural en la intervención social*. *Educación Social*. Revista de Intervención Socioeducativa, 54, p. 11-38
- » Dietz, G., Selene, L., Cortés, M., Jiménez, Y., Guadalupe, N. R., Zuany M. (2009). *Los estudios interculturales ante la diversidad cultural: una propuesta conceptual*. Disponible en internet: https://www.researchgate.net/profile/Gunther-Dietz-2/publication/330400204_Los_estudios_interculturales_ante_la_diversidad_cultural_Una_propuesta_conceptual_Interculturalidad-es_desde_distintas_miradas/links/5c3e16f1299bf12be3c9f660/Los-estudios-interculturales-ante-la-diversidad-cultural-Una-propuesta-conceptual-Interculturalidad-es-desde-distintas-miradas.pdf
- » Elvis Sierra, J. (2013). *Investigación Acción Participativa (IAP)*. Universidad Santo Tomás / Vicerrectoría de Universidad Abierta y a Distancia.

- » Gobernación de Guainía (2020). Plan de desarrollo departamental Guainía oportunidad para todos disponible en: https://guainia.micolombiadigital.gov.co/sites/guainia/content/files/000550/27454_documento-final-guainia-va1.pdf
- » McPhail-Bell, K., Bond, C., Brough, M., & Fredericks, B. (2015). 'We don't tell people what to do': ethical practice and Indigenous health promotion. *Health promotion journal of Australia: official journal of Australian Association of Health Promotion Professionals*, 26(3), 195-199. <https://doi.org/10.1071/HE15048>
- » Organización Panamericana de la Salud, Organización Mundial de la Salud. (2017, 15 de mayo). *Centro de Prensa. OPS/OMS promueve enfoque intercultural en los servicios de salud para garantizar acceso de poblaciones indígenas y afrodescendientes*. [https://www3.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=9393:2014-paho-who-who-intercultural-health-services-guarantee-access-indigenous-afro-](https://www3.paho.org/hq/index.php?option=com_content&view=article&id=9393:2014-paho-who-intercultural-health-services-guarantee-access-indigenous-afro-descendant&Itemid=0&lang=es#gsc.tab=0)
- » Ortiz Quiroga, J. A. (2013). La identidad cultural de los pueblos indígenas en el marco de la protección de los derechos humanos y los procesos de democratización en Colombia. *Revista Derecho del Estado*, 30, 217-249.
- » Park, P. (1992). Qué es la investigación-acción participativa: perspectivas teóricas y metodológicas. En M. C. Salazar (coord.), *La investigación-acción participativa: inicios y desarrollos* (pp. 135-174). Editorial Popular: Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura: Sociedad Estatal Quinto Centenario.
- » Pérez Orozco, C. E. (2015). Diálogo de saberes en el sistema de educación indígena propio de Colombia: hermenéutica contra inconmensurabilidad. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 36(113), 61-82. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2015.0113.03>
- » Rubio Gaviria, D., & Jiménez Guevara, J. E. (2021). Constructivism and technologies in education. Between innovation and learning to learn. *Revista Historia de la Educación Latinoamericana*, 23(36), 61-92. <https://doi.org/10.19053/01227238.12854>
- » Sandoval Forero, E. A. Dimensión socioantropológica de la cultura. *Controversias y Concurrencias Latinoamericanas*, 1(1), 71-104.
- » Santos Gómez, M. (2006). La horizontalidad de las relaciones humanas y la tolerancia. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 11(34).
- » Sirvent, M. T. (2012). Investigación Acción Participativa. *Un desafío de nuestros tiempos para la construcción de una sociedad democrática*. Proyecto Páramo Andino y autores.
- » Zapata F., Rondán V. (2016). *La investigación - acción participativa guía conceptual y metodológica del instituto de montaña*. Instituto de Montaña para el proyecto Asegurando el Agua y los Medios de Vida en la Montaña. Disponible en internet: <https://mountain.pe/recursos/attachments/article/168/Investigacion-Accion-Participativa-IAP-Zapata-y-Rondan.pdf>

Desarrollos teóricos sobre el concepto de interculturalidad

Günther Dietz

En las últimas décadas la interculturalidad se ha convertido –junto con la inclusión– en uno de los conceptos más citados, pero también más polisémicos de los debates, tanto académicos como políticos, sobre educación, pertinencia y calidad educativa. El objetivo de este artículo consiste en aportar algunas ideas en relación con el debate teórico sobre la interculturalidad y sus consecuencias, sobre todo en el ámbito educativo. Inicia con una genealogía sucinta del concepto de interculturalidad, para luego detallar su relación con las desigualdades, diferencias y diversidades que caracterizan a los sistemas educativos latinoamericanos.

Breve genealogía de lo pluri, multi e intercultural

En una aproximación genealógica cabe resaltar que desde la década de los años treinta y cuarenta del siglo XX aparece el adjetivo intercultural en contextos tanto europeos como latinoamericanos; específicamente, en el caso mexicano, es la primera vez que se acuña el concepto, pero no en el campo educativo, sino en el ámbito de la salud, mientras que en Venezuela aparece, tempranamente, relacionado ya con la educación (Mateos, 2011).

Aparte de estos ámbitos diferenciados de aplicación, la polisemia de lo intercultural se debe también a que, en distintos contextos nacionales y continentales, lo intercultural se comienza a referir a colectivos específicos, diferenciados de las respectivas sociedades nacionales “mayoritarias”. Como educación multicultural, sobre todo en el contexto anglosajón (Reino Unido, Irlanda, Canadá, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelanda), pero, igualmente, como educación intercultural en la Europa continental, se comienza a designar un trato educativo diferenciado que se dirige, explícitamente, a procesos migratorios y a comunidades migrantes (Dietz, 2012). En ambos casos, el discurso intercultural o multicultural se refiere a procesos de inmigración internacional, a veces de tipo poscolonial, otras como migraciones laborales en la posguerra europea que desafían el carácter, supuestamente, homogéneo del estado-nación. Como reacción oficial, la educación inter o multicultural pretende “integrar” estos colectivos a los sistemas educativos hasta entonces fuertemente homogenizantes.

Por otra parte, en América Latina el concepto de lo intercultural fue desarrollado, tempranamente, por los propios movimientos sociales, populares, indígenas o afrodescendientes quienes comienzan a formular proyectos políticos antihegemónicos de transformación de la sociedad hacia una



mayor equidad y con una orientación descolonizadora (Aman, 2015). Solo, posteriormente, los estados-naciones poscoloniales del continente reaccionan desplegando iniciativas oficiales de educación intercultural y bilingüe enfocadas, particularmente, a los pueblos originarios y sus demandas de un sistema educativo con pertinencia cultural y lingüística (Walsh, 2003; López, 2009; Dietz & Mateos, 2013).

A esta divergencia de origen del propio concepto se añade una diferenciación del uso de los conceptos de lo pluricultural, multicultural e intercultural. La pluriculturalidad es una noción usada sobre todo en el ámbito jurídico, en el que ha tenido un fuerte impacto en diferentes estados-naciones latinoamericanos que se han visto desafiados por un ciclo importante de reivindicaciones identitarias desde la década de los años ochenta del siglo XX.

En países como Colombia, Ecuador, Bolivia, Perú y México, el paulatino reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos originarios, expresado en el Convenio sobre pueblos indígenas y tribales de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, de 1989, en la Declaración Universal de la Unesco sobre los Derechos Lingüísticos de 1996 y en la Declaración de las Naciones Unidas de los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007, ha desencadenado un proceso tenso y no exento de obstáculos para reconocer la composición “pluricultural” de las naciones latinoamericanas, una pluriculturalidad basada, antes que nada, en la persistencia de pueblos que anteceden históricamente la formación de los respectivos estados-naciones que hoy los albergan (Cortina, 2014).

Frente a esta pluriculturalidad normativa jurídica que se ha ido acuñando y oficializando en América Latina, la noción de la multiculturalidad y su corolario programático, el multiculturalismo, se han desplegado más en el subcontinente norteamericano, así como en el ámbito anglosajón. En este contexto, la educación multicultural hace énfasis en la composición diversa de la sociedad para visibilizar aquellos grupos que están invisibilizados o excluidos de las instituciones educativas, particularmente, por políticas de segregación que se remontan a la esclavitud. Como consecuencia, desde la década de los años ochenta del siglo pasado el reconocimiento de la diferencia cultural, étnica o racial constituye el núcleo programático del multiculturalismo anglosajón, una política pública que se traduce, a menudo, en medidas de acción afirmativa o de discriminación positiva a favor de comunidades afroamericanas u otros grupos históricamente discriminados.

En la Europa continental como en América Latina, en cambio, el fuerte énfasis en el reconocimiento de las diferencias como tales desencadena una preocupación político-pedagógica en relación con el multiculturalismo (Dietz, 2012): el riesgo de que estas políticas de reconocimiento diferencial y de cuotas por grupos específicos acaben esencializando y yuxtaponiendo las identidades del estudiantado, concebidas como construidas, cambiantes y, por tanto, cambiables. La respuesta en ambos contextos geográficos consiste en una transición, desde la década de los años noventa del siglo pasado, de una educación multicultural a otra denominada intercultural.

Coincide con la anterior en el reconocimiento de la diferencia, pero complementa este reconocimiento con medidas que promueven las

interacciones, el establecimiento de intercambios entre grupos concebidos como mayoritarios y comunidades minorizadas. En este enfoque, no es suficiente solo reconocer grupos diferenciados, sino que también hace falta que la escuela cree “puentes”, vías de ida y vuelta entre supuestas mayorías y minorías (Aguado Odina, 2003).

Por último, la tendencia actual, que se ha fortalecido en el inicio del siglo XXI, sostiene que el propio concepto de interculturalidad requiere de ser revisado porque en su sufijo “cultural” hace aún demasiado énfasis en las dimensiones culturales de la diversidad humana, invisibilizando con esto otras fuentes de diversidad relacionadas con la lengua, la religión, el género, la clase social, la edad, la identidad sexual, entre otros; por otro lado, en su prefijo “inter” sigue sugiriendo –herencia del multiculturalismo– que las diversidades ocurren entre grupos, entre comunidades, cuando cada vez más reconocemos que la diversidad es constitutiva de la subjetividad de cada quien que no se localiza únicamente entre grupos o entre sujetos, sino también dentro de cada sujeto como colectivo.

Por esto, partiendo de los estudios migratorios que destacan las megadiversidades o superdiversidades contemporáneas que caracterizan nuestras sociedades en el Norte global, así como en el Sur global, proponemos poner en el centro de nuestros análisis y de propuestas educativas la concatenación de diferentes fuentes de diversidad. Precisamente, en el ámbito educativo se hace visible una creciente “diversidad de diversidades” (Dietz, 2012). El tratamiento escolar, pedagógico y didáctico de este abanico de diversidades se convierte, por tanto, en un nuevo desafío para la reflexión académica como para las políticas y prácticas educativas.

Connotaciones educativas de la diversidad

Históricamente, la escuela de cuño occidental, estrechamente vinculada al nacionalismo nacionalizante (Brubaker, 1996), nace como una instancia que homogeniza y asimila a los que son consideradas/os igualables –en términos de clase social, de género, de religión, de lengua o de cultura–, mientras que, a la vez, segrega a quienes considera demasiado diferentes como para merecer un trato igualitario. En este sentido, la escuela asimila y segrega, simultáneamente, reflejando con esto su complicidad con el Estado-Nación, que –en el famoso veredicto de Habermas (1999)– tiene una “cara de Jano”, una doble cara, ya que incluye y excluye, al unísono, jerarquizando identidades, creando ciudadanía, pero, igualmente, extranjería o ciudadanías “de segunda”.

De este origen decimonónico de la escuela y de todo sistema educativo occidental venimos arrastrando una noción de la diversidad como problema, como algo negativo, algo que impide una asimilación o integración plena del estudiantado. Aunque en los discursos oficiales ya no se problematiza tan explícitamente la diversidad, persiste en un sinfín de medidas educativas compensatorias, paralelizantes o jerarquizantes que generan “soluciones” pedagógicas para aquellos/as otros/as que no “caben” en la escuela “normal”, homogenizante (Dietz, 2017).

Con este substrato, a lo largo de la segunda mitad del siglo XX la educación pública en distintas partes del mundo ha procurado abrirse a una nueva definición de diversidad que ya no es vista (únicamente) como un problema, sino que ahora es reconocida oficialmente como fuente de derechos. La diversidad como derecho –el derecho a la lengua materna, el derecho a incluir las capacidades diferenciales, el derecho a ser socializado en su propia cosmovisión, entre otros– comienza a inspirar, de forma cautelosa y a veces velada, programas de antidiscriminación y acción afirmativa para revertir la discriminación histórica que sufren los pueblos originarios y las comunidades afrodescendientes, pero también las personas con capacidades diferentes que por mucho tiempo han sido excluidas de la atención educativa.

Por último, ya en el siglo XXI, transitamos de esta noción de diversidad como derecho que reconocemos y defendemos pedagógicamente, a una noción de diversidad como recurso. La diversidad que aporta el estudiantado, el profesorado y el entorno comunitario se puede y debe concebir y convertir en un recurso educativo para el conjunto de la sociedad y no solo para determinadas comunidades históricamente minorizadas. Esta tercera noción de diversidad como recurso implica que la escuela despliegue, entre todos sus actores escolares y extraescolares, una serie de “competencias interculturales”. Concibo esta competencia-clave como la capacidad de comunicarse, de desempeñarse y de interactuar en situaciones de diversidad y heterogeneidad con personas o grupos procedentes de diferentes contextos culturales o subculturales, de clase social, étnicos, nacionales, religiosos, de diferentes grupos de edad o de roles de género, así como distintas situaciones de capacidad-discapacidad. Estas competencias interculturales se manifiestan en el quehacer cotidiano y profesional mediante la capacidad de superar el etnocentrismo del grupo propio de origen, de efectuar un cambio de perspectivas, de identificar la propia posición y relación, así como de realizar “traducciones” tanto culturales como lingüísticas entre diferentes sistemas normativos y culturales (Dietz, 2019).

Enfoques complementarios desde los Estudios Interculturales

Una vez delimitados estos conceptos básicos en torno de la interculturalidad y su polisemia, seguidamente se expone cuáles son los enfoques con los que trabajamos la interculturalidad y la diversidad en lo que denominamos los Estudios Interculturales, un campo emergente de preocupaciones transdisciplinarias en torno de los contactos y las relaciones que a nivel individual como colectivo se articulan en contextos de diversidad y heterogeneidad culturales. Los tres enfoques que identificamos al respecto los consideramos no como antagónicos o mutuamente excluyentes, sino como aproximaciones necesariamente complementarias.

El primer enfoque parte del origen histórico de las desigualdades estructurales que vivimos en nuestras sociedades contemporáneas, para lo cual propongo un enfoque diacrónico y estructural que permita percibir de dónde provienen, en cada caso, las desigualdades históricamente asumidas que a menudo reflejan arraigadas estructuras racistas, clasistas y sexistas, que caracterizan desde

su origen colonial nuestras sociedades. Por esto es necesario contextualizar y analizar, críticamente, las relaciones de identidad y alteridad, de lo propio y lo ajeno, desde una mirada más macro de lo que ocurre al interior de las sociedades poscoloniales. Enmarcándolas así, nos daremos cuenta de que las relaciones entre las llamadas minorías y mayorías no reflejan solo realidades demográficas, estadísticas fijas, sino que son producto de relaciones de poder; centradas en quien ostenta el poder de identificarse, el poder de definir lo propio y lo ajeno. Las sociedades nacionales latinoamericanas han mimetizado el modelo europeo de estado-nación, supuestamente homogéneo, y este estado-nación ahora se impone en el contexto poscolonial como forma de organización de la diversidad, lo que es sumamente problemático y contradictorio para sociedades tan internamente diversas como las latinoamericanas.

Por consiguiente, el trasfondo al estudiar la diversidad lo constituye esa amalgama de colonialismo y nacionalismo que ha forjado identidades supuestamente homogéneas (“la nación”), pero internamente jerarquizadas por “pigmentocracias” históricas (Lipschütz, 1975): en nuestro continente, la supuesta homogeneidad nacional se adquiere a partir de la independencia, aterrizando por encima de una sociedad colonialmente estructurada, como se plasma en los famosos “cuadros de castas” tardío-coloniales. La supuesta unidad nacional coexiste con una gran desigualdad interna que hasta la fecha sigue reproduciendo esta pigmentocracia en la que la pigmentación de piel, el origen étnico-cultural, el género binario y la adscripción de clase social y connotaciones socioeconómicas, acaban conjuntamente fortaleciendo y naturalizando una noción internalizada de jerarquías y desigualdades. Una mirada hacia la interculturalidad tiene que partir del reconocimiento de estas estructuras históricamente establecidas.

El segundo enfoque es el diacrónico-estructural que requiere de ser complementado por un segundo eje de análisis, un enfoque sincrónico-actoral, centrado en los propios actores, sus identidades, pertenencias y discursos: cómo se identifica cada quien como actor social. Percibiremos con esta mirada más biográfica y narrativa, centrada a nivel más micro en el propio actor, que hay cambios en las adscripciones identitarias, que las identidades no son fijas, sino procesuales, cambiantes y negociables. Mientras que el enfoque diacrónico-estructural recurre al análisis de estructuraciones subyacentes y a menudo colectivas, el enfoque sincrónico-actoral se centra en las subjetividades, en las trayectorias y en las experiencias específicas de las y los actores que quienes trabajamos en un entorno educativo intercultural.

El tercer enfoque es la mirada sobre las “meso-estructuras”. Necesitamos complementar la mirada macro hacia las estructuras y la micro hacia los sujetos con un enfoque hacia la praxis, hacia todo aquello que ocurre cuando se concatenan identidades diversas, cuando personas provenientes de diversas “minorías” o “mayorías” interactúan al interior de una institución escolar. Procuramos con este tercer eje visibilizar los diversos saberes que participan y que interactúan, que influyen mutuamente y que acaban, a menudo, transfiriéndose entre actores, hibridizándose en la cotidianeidad de la interacción y de la convivencia entre quienes se identifican como diferentes, pero que comparten diversidades en su día a día. A partir de esta mirada “meso”, que oscila entre las macro-estructuras y las micro-experiencias, tratamos de



analizar y comprender cómo se concatenan y traducen estos diversos discursos y saberes, para desarrollar metodologías innovadoras para generar diálogos e intercambios entre estas formas de saber junto con quienes los generan y expresan en la convivencia escolar o comunitaria.

Interculturalidad como diversidad, como diferencia y como desigualdad

Es evidente que la interculturalidad no debe ni puede referirse solo a un determinado colectivo, sea este de los pueblos originarios, las comunidades afrodescendientes o los colectivos inmigrados. La interculturalidad es una herramienta para indagar críticamente en las relaciones que existen entre diversos grupos humanos que componen una determinada sociedad y que pueden ser definidos en términos culturales, como en el caso de los pueblos originarios, pero que también pueden incluir grupos diferenciados en términos de etnicidad, lengua, nacionalidad, religión, entre otros.

Por medio de los estudios interculturales procuramos analizar procesos que reflejan relaciones a veces simétricas, pero a menudo asimétricas, procesos de visibilización o de invisibilización de unos actores frente a otros, incluyendo el análisis crítico de las estigmatizaciones y discriminaciones que se dan en estos procesos. Para esto, la noción de identidad con la que trabajamos hace hincapié en que nadie es portador/a de una sola identidad, todo ser humano es una pequeña araña inmersa en una telaraña que va tejiendo –en función de condiciones estructurantes a menudo desiguales– y en la que se mueve entre diferentes identidades (Giménez, 1994).

El feminismo negro nos ha enseñado que estas identidades no solo se pueden complementar y diversificar, sino que, en contextos desiguales de origen patriarcal, colonial y capitalista, igualmente pueden reforzar exclusiones, discriminaciones y violencias que conjugan género, clase y raza como principios jerarquizadores (Crenshaw, 1994). La interseccionalidad se constituye así en un concepto necesariamente complementario, prácticamente “gemelo” al de interculturalidad, pues permite revelar e ilustrar la combinación y concatenación de distintas fuentes de discriminación que pueden impactar en una misma persona o en un mismo colectivo.

Para no “edulcorar” y “culturalizar” de forma armónica las constelaciones de diversidad, la interculturalidad remite, necesariamente, a una triada de distinciones necesarias (Dietz, 2012). Resulta imprescindible no confundir situaciones de desigualdad, que tienen que ver con asimetrías en un sentido vertical, con situaciones de diferencia, en las que horizontalmente se resalta lo propio como diferente a lo ajeno, el nosotros frente a los otros; y estas situaciones de desigualdad, por un lado y de diferencia por otro, no son subsumibles a lo que llamamos, en un sentido estricto, situaciones de diversidad, en las que pautas de interacción diversas y a menudo híbridas entre grupos diferenciados generan experiencias de convivencia que trascienden las jerarquías verticales como las delimitaciones horizontales.

Combinando estas situaciones de desigualdad, de diferencia y de diversidad con los tres enfoques arriba desarrollados para los Estudios Interculturales,

generamos tres ejes de tensiones inherentes con las que tenemos que trabajar en la educación intercultural (Dietz, 2012, 2017):

- El eje de igualdad – desigualdad lo postulamos a partir del enfoque diacrónico-estructural y abarca fenómenos de tipo transcultural: las tensiones entre igualdades y desigualdades son producto macro del sistema en el que vivimos y de sus estructuraciones históricas, relacionadas con pautas jerárquicas de origen patriarcal (género), colonial (raza y etnicidad) y capitalista (clase social). Este eje lo denominamos sintáctico en el sentido de que antecede y trasciende los discursos tanto como las prácticas de los actores escolares y extraescolares con quienes interactuamos.
- El eje de identidad – alteridad lo retomamos desde el enfoque sincrónico-actoral y abarca los discursos de los propios actores educativos y comunitarios; en estos discursos, narraciones y experiencias, lo propio y lo ajeno es constitutivo de procesos de identificación y de delimitación, ya que permiten construir discursiva, biográfica y narrativamente un “nosotros” que incluye frente a un “otros” que excluye. Lo denominamos un eje semántico porque es fuente de sentido, de significado y de pertinencia desde la perspectiva actoral del propio actor o actora.
- Por último, el eje homogeneidad – heterogeneidad lo retomamos del enfoque praxeológico e interactivo que se centra en las presiones homogeneizadoras que siguen ejerciendo gran parte de las instituciones educativas, pero que en la práctica cotidiana acaban contradiciéndose con las convivencias y las confluencias entre mundos de vida heterogéneos, híbridos e intersticiales que expresan no las estructuras macro ni los discursos micro, sino un nivel intermedio de “grises”, de interacciones que se enriquecen a partir de encuentros, puentes y diálogos entre actores, saberes y aprendizajes heterogéneos, entre “interaprendizajes” (Bertely, 2004) que van desdibujando la convencional y jerárquica distinción entre docentes y discentes. En este eje pragmático, en las prácticas de convivencia, despliegan y profundizan las arriba mencionadas competencias interculturales.

Para la educación intercultural contemporánea esta concatenación y complementariedad de ejes implica reconocer –a nivel sintáctico– el trasfondo estructural e histórico de los procesos actuales que definen contenidos educativos y formas escolares, pedagógicas y didácticas, pero a la vez nos obliga –a nivel semántico– a reconocer, visibilizar y aprovechar la multiplicidad de actores de voces y de saberes para generar un quehacer educativo incluyente. Finalmente, a nivel pragmático la educación intercultural procura generar puentes, intercambios e hibridaciones mutuas, precisamente, entre los grupos históricamente privilegiados y aquellos que han sido excluidos. Esto implica visibilizar las desigualdades de partida que persisten, para transformarlas transitando hacia formas de organización escolar más plurales y hacia métodos de enseñanza y aprendizaje diversificados inductivamente, desde y con los actores y actoras comunitarias, locales. A largo plazo la encomienda consiste en desenmascarar, identificar las mencionadas desigualdades y asimetrías para transformar y democratizar nuestras instituciones educativas. Esto no se limita a una tarea de un solo grupo, de una “minoría”, como a veces sugieren los modelos anglosajones de empoderamiento, al contrario, es una tarea societal global, es una

transformación que implica a todos los componentes de una sociedad, poniendo en práctica pequeñas “utopías concretas” de convivencia y de laboratorio social desde el interior de la escuela, que como “espacio seguro”, como “santuario” funge como detonadora e incubadora de diversidades vividas, experimentadas y apropiadas a su interior por las nuevas generaciones de interaprendices.

Referencias bibliográficas

- » Aguado Odina, T. (2003). *Pedagogía Intercultural*. Mc-Graw Hill.
- » Aman, R. (2015). Why Interculturalidad is not Interculturality: colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies. *Cultural Studies*, 29(2), 205-228. <https://doi.org/10.1080/09502386.2014.899379>
- » Bertely Busquets, M. (Ed). (2004). *Tarjetas de autoaprendizaje: Pueblo Tseltal*. SEP Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe – UNEM.
- » Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed: nationhood and the national question in the New Europe*. Cambridge University Press.
- » Cortina, R. (Ed). (2014). *The Education of Indigenous Citizens in Latin America*. Multilingual Matters.
- » Crenshaw, W. K. (1994). Mapping the Margins: intersectionality, identity politics and violence against women of color. In M. A. Fineman & R. Mykitiuk (Eds.), *The Public Nature of Private Violence: the discovery of domestic abuse* (pp. 93-118). Routledge.
- » Dietz, G. (2012). *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. Fondo de Cultura Económica.
- » Dietz, G. (2017). Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*, XXXIX(156), 192-207. <https://doi.org/10.22201/issue.24486167e.2017.156.58293>
- » Dietz, G. (2019). Competencia intercultural. En I. Villegas, G. Dietz, & S. Figueroa-Saavedra (Coord.), *La traducción lingüística y cultural en los procesos educativos: hacia un vocabulario interdisciplinar* (pp. 43-65). Editorial de la Universidad Veracruzana – UNAM.
- » Dietz, G. y Mateos Cortés, L. S. (2013) *Interculturalidad y educación intercultural en México: un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. Secretaría de Educación Pública; Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe de México.
- » Giménez, G. (1994). Modernización, cultura e identidades tradicionales. *Revista Mexicana de Sociología*, 56(4), 255-272. <https://doi.org/10.2307/3541091>
- » Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Paidós Ibérica.
- » Lipschütz, A. (1975). *El problema racial de la conquista de América*. Siglo XXI.
- » López, L. E. (Ed). (2009). *Interculturalidad, educación y ciudadanía: perspectivas latinoamericanas*. Funproeib Andes; & Plural Editores.
- » Mateos Cortés, L. S. (2011). *La migración transnacional del discurso intercultural. Su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*. Ediciones Abya Yala.
- » Walsh C. (2006). *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. En L. Á. García, W. Mignolo, C. Walsh, *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento* (p. 21-70). Ediciones del Signo, Argentina.

El concepto de interculturalidad en la resolución de conflictos judiciales electorales en Oaxaca – México.

Una categoría aún en construcción

María Cristina Velásquez Cepeda

En el estado de Oaxaca (México) el ejercicio de los derechos políticos y electorales de los pueblos y comunidades indígenas, reconocidos constitucionalmente bajo el principio de libre determinación, muestra algunas contradicciones desde la perspectiva de la democracia liberal mexicana. En años recientes, se ha incorporado el concepto de interculturalidad como una perspectiva ad hoc⁵ en la comprensión de estas tensiones, siendo un enfoque utilizado en las resoluciones judiciales de casos de conflictividad política municipal. A partir de este escenario problemático, este escrito destaca el no-lugar del concepto interculturalidad resaltando que se trata de un enfoque necesario, pero aún en construcción, en el ámbito judicial electoral.

Del sujeto político al sujeto jurídico: los indígenas frente al Estado mexicano

En México, cerca de 25 millones de personas se autoadscriben como indígenas (Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI, 2015). De este conjunto se censaron, en 2020, 7'364.645 personas de 3 años y más de edad, que hablan alguna de las 364 variantes de las 68 lenguas principales que conforman el universo lingüístico indígena de este país. Los hablantes de lenguas originarias representan el 6 % de la población nacional (INEGI, 2020).

La posición política y jurídica que hoy ocupan los pueblos indígenas en la estructura del Estado nacional mexicano es resultado de un proceso histórico coincidente en muchos aspectos con el resto de los países de la región. Se trata de un proceso que alcanzó protagonismo en la década de los años noventa y que transformó la relación jurídica entre pueblos indígenas y Estados nacionales.

5. Ad hoc, expresión latina que significa “que está hecho especialmente para un fin determinado o pensado para una situación concreta”.



Este proceso se tradujo en una serie de conquistas jurídicas que dieron paso a la definición de una categoría específica como sujeto jurídico denominado Pueblo Indígena, que hoy goza del derecho de autonomía y libre determinación, conforme al artículo 2 de la Constitución Política (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 1917).

Es importante destacar que esta transformación supuso un desplazamiento conceptual de lo indígena –entendido como sujeto político en resistencia histórica y en franca tensión con el Estado y los gobiernos locales–, hacia un sujeto principalmente jurídico, protagonista de un conjunto de derechos, mismos que se derivan de la ola de reformas legislativas en toda América Latina, desde los años 90 del siglo pasado.

Hasta entonces, los pueblos y comunidades indígenas habían transitado por luchas organizadas en torno de un conjunto de demandas y reclamos de justicia social: el derecho pleno a la tierra; el acceso a infraestructura de salud básica y una educación que entonces se reclamaba como bilingüe bicultural; el respeto a las formas de organización social y política y el reconocimiento a sus autoridades electas mediante los *Usos y Costumbres*⁶; con adición a esto, un sistema de procuración de justicia, valga la redundancia, justo.

Estas demandas se condensaron en la década de los años ochenta en un movimiento nacional e internacional que pasó de estar articulado a un movimiento campesino, a uno de reivindicación étnica propiamente dicha. El llamado despertar indígena supuso la articulación estratégica de varias organizaciones con los organismos multilaterales, pues, sin duda, el sistema de Naciones Unidas jugó un papel fundamental en apoyo a los interlocutores provenientes de distintas regiones. La emisión del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT, en 1989 –ratificado por México en 1990–, fue la base del conjunto de reformas jurídicas internas en las constituciones latinoamericanas.

En México, adicionalmente, el levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en 1994, fue un catalizador que centró la discusión, no solo en torno del reconocimiento de derechos constitucionales, sino también en la propuesta de una nueva relación de los pueblos indígenas con el Estado nacional mexicano. Sin duda, la década final del siglo XX fue prolífica porque hubo una convergencia de ideales, demandas añejas y nuevos espacios conquistados.

Como parte de ese proceso, en el 2001 se concretó el reconocimiento del Estado mexicano como un Estado pluricultural. A partir de ese momento se desplegó una legislación que fue dándole forma a esa categoría jurídica de Pueblo Indígena, pero también fue transformando al Estado mismo, que tuvo y tiene aún, la tarea de hacer frente a la complejidad de esta diversidad.

6. Según la Corte Internacional de Derechos Humanos, “el derecho consuetudinario, también llamado Usos y Costumbres, es una fuente del derecho. Son normas jurídicas que se desprenden de hechos que se han producido repetidamente en el tiempo en un territorio concreto. Tienen fuerza vinculante y se recurre a él cuando no existe ley (o norma jurídica escrita) aplicable a un hecho”. (Disponible en: <https://www.corteidh.or.cr/sitios/tess/tr709.htm#:~:text=NA%3A,tiempo%20en%20un%20territorio%20concreto>).

En esa nueva definición, los avances han sido fundamentales, destacando la adopción del pluralismo jurídico como el enfoque sustantivo y el reconocimiento del derecho a la autonomía y libre determinación, la autoadscripción y el autogobierno, entre otros derechos.

Si bien este desplazamiento conceptual y discursivo se orientó a la consolidación jurídica de la categoría Pueblo Indígena –que, dicho sea de paso, entraña su propia diversidad–, esto no ha significado que, en la práctica, las reivindicaciones políticas hayan concluido. Por el contrario, la acción política también se ha ampliado porque la conquista de derechos no solo no ha terminado, sino que la llamada brecha de implementación es aún grande y los reclamos continúan.

En México, como en el resto de América Latina, las carencias económicas y sociales, las desigualdades, la inseguridad y la discriminación siguen presentes. El desplazamiento de poblaciones enteras, la pérdida lingüística, el racismo, la migración y la continuidad de luchas por la defensa territorial continúan marcando la relación de tensión con el Estado, sus instituciones y los gobiernos de turno. Además de estos problemas, hoy por hoy, los pueblos se organizan en la exigencia del cumplimiento de normas fundamentales para la defensa de sus territorios, como el derecho de consulta previa, libre e informada para hacer frente al extractivismo⁷ y a cualquier medida que afecte sus territorios.

Pero también, al interior de las comunidades y pueblos, asistimos a la emergencia política de nuevos grupos o sectores sociales que dan cuenta de la cada vez más pluralidad social. Los cambios y las perspectivas han ido moldeándose a partir de fenómenos como la migración hacia el norte del país o los Estados Unidos; la diversidad de credos religiosos; una generación nueva que demanda espacios de participación y que desarrolla nuevas estrategias de lucha, particularmente, a través del activismo digital; la emergencia de un feminismo comunitario que particulariza la problemática en un nivel también diferenciado, apropiándose del concepto de interseccionalidad; la presencia y pluralidad de la oferta político partidaria, entre otros.

Tensiones en el ámbito de los derechos político-electorales

Los pueblos indígenas, al estar situados frente a un Estado pluralista que reconoce sus derechos, tiene como horizonte dirimir sus luchas sociales y políticas en el terreno de la interacción legal con el Estado que lo reconoce y desde el cual se les define. Se trata de una interacción en la que, de hecho, la tendencia prevaleciente es concebir a los *Pueblos Indígenas* –y concebirse a sí mismos–, desde los marcos epistemológicos del derecho.

Una problemática que se advierte en esta interacción jurídica se ubica en el ámbito de los derechos político-electorales. Asistimos, por una parte, a un exponencial número de reclamos judiciales y de controversias que involucran

7. El extractivismo consiste en la venta al exterior de productos no transformados como la minería, la agricultura o el petróleo (Puyana, 2017).

el derecho colectivo al autogobierno y, por otra –en relación directamente proporcional–, a una cada vez mayor intervención del Estado en la resolución judicial de las contradicciones políticas de las comunidades y pueblos, aun cuando en el discurso se privilegie “la maximización de la autonomía”.

Al ser garante de los derechos de los pueblos indígenas, los tribunales electorales en México han tenido que implementar criterios particulares y diferenciados, pero, en muchas ocasiones, estos se revelan como una suerte de desencuentro epistemológico que involucra perspectivas opuestas, no solo en relación con el problema específico que pudieran estar enfrentando, sino también sobre el papel que están jugando las instituciones electorales, tanto administrativas como jurisdiccionales, en garantizar, precisamente, el derecho de autonomía y libre determinación.

Las razones por las que se presentan controversias electorales ante los tribunales varían, pero se podría decir que, en general, se pone en cuestión el carácter democrático de algunos procesos electivos para la renovación de concejalías o ayuntamientos –particularmente en donde no participan las mujeres en igualdad de condiciones o cuando se excluye a personas o colectivos de los procesos electivos–; pero también, como se ha señalado, se apela a la justicia electoral por conflictos grupales al interior de las comunidades, entre pueblos o entre personas indígenas y sus colectivos, situaciones que anteriormente se sujetaban a la justicia interna. Es decir, hay una apropiación de los mecanismos jurídicos que el Estado mexicano ofrece para la resolución de los conflictos, por encima de su autonomía para resolverlos internamente.

Desde las instituciones electorales del Estado mexicano, se tiende a creer que la eficacia en la ampliación de derechos para los pueblos indígenas se mide a través de la frecuencia cada vez mayor de pueblos y personas indígenas a la justicia del Estado, pues se conciben a sí mismas como garantes de estos derechos. Es decir, desde una perspectiva estatal, se ha fortalecido el pluralismo jurídico y, en consecuencia, se garantiza el pleno goce del derecho al acceso a la jurisdicción del Estado. Para esto basta con revisar la creciente jurisprudencia en materia de derechos político-electorales de los pueblos indígenas. De hecho, se destaca la robusta producción de normas en el derecho electoral mexicano para darles cabida a los pueblos indígenas y, más recientemente, a los afromexicanos.

Desde otro punto de vista, desde el sujeto colectivo *Pueblo Indígena*, el aumento de la conflictividad política interna es una consecuencia de los obstáculos que desde el propio Estado impiden el ejercicio pleno de su autogobierno; o también una manifestación de que no se les está garantizando el respeto a la autonomía y libre determinación a través de la consulta previa, libre e informada en controversias que involucran sus sistemas políticos tradicionales o sus territorios.

En otros términos, se podría interpretar como una reacción al carácter tutelar que se atribuye al Estado y, en particular, a los impactos que provoca en la vida interna el conjunto de resoluciones y sentencias judiciales encaminadas a garantizar más los derechos de personas indígenas o de minorías, que de los colectivos. Dicho sea de paso, esto revive la dicotomía entre los derechos humanos de las personas y los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Estas dos interpretaciones contrapuestas se relacionan con el hecho de que en la intención de despolitizar los conflictos mediante la aprobación de un conjunto de reformas legales o la aplicación de un marco jurídico pluralista o de una política de reconocimiento a la “diferencia cultural”, se está afianzando una lógica hegemónica en la que no se le concede el lugar de interlocutor legítimo al sujeto colectivo indígena.

En este sentido, el pluralismo jurídico, en la práctica, no está atendiendo a ese diálogo entre sistemas jurídicos de igual valía. No se puede hablar de una interacción horizontal entre sistemas jurídicos, sino de un Estado que impone límites y establece relaciones verticales.

Pero lo interesante es que en algunos espacios judiciales se reconoce parcialmente ese quiebre y es entonces cuando se comienza a considerar el enfoque intercultural como una alternativa. Voy a tomar como ejemplo lo que ocurre en el caso de Oaxaca.

El caso del Estado de Oaxaca

Este es un territorio muy peculiar, comparativamente con otros estados de la república mexicana, en razón a que concentra en una sola entidad federativa una gran diversidad étnica y lingüística, expresada en 16 pueblos indígenas y sus lenguas principales; además, comunidades afrodescendientes y población mestiza. Es, pues, literalmente, un espacio intercultural.

El Estado cuenta con más de 4 millones de habitantes, de los cuales 32 % son hablantes de una lengua originaria (Inegi, 2020). Más allá del criterio lingüístico, en 2015 se realizó un conteo intercensal que incluyó la autoadscripción y el resultado fue que 65 % de la población oaxaqueña se autoadscribe como indígena (Inegi, 2015).

Su geografía alberga la mayor biodiversidad de México, la mayor superficie en propiedad colectiva y el mayor número de municipios del país, 570, que representan el 23 % del total nacional. Esta configuración territorial tiene, además, otra interesante característica: 417 municipios están organizados políticamente con base en sus tradiciones, *Usos y Costumbres*, reconocidos jurídicamente como un sistema de elección propio desde 1995. Los restantes 153 se rigen electoralmente por el sistema de partidos políticos, aunque algunos también son indígenas.

Oaxaca fue el primer estado de la República Mexicana que reconoció derechos diferenciados para los pueblos indígenas. En el sistema de elección municipal y comunitaria, llamada por los propios pueblos como sus *Usos y Costumbres* –hoy “*Régimen de Sistemas Normativos Indígenas*”–, los integrantes de la comunidad participan en una estructura de cargos y servicios muy amplia que abarca la administración municipal, agraria, religiosa, festiva, entre otras. Muchos de estos sistemas tienen un carácter escalafonario y honorífico que se sustenta

8. Los Ayuntamientos en México son los órganos encargados del gobierno y la administración del municipio.



en la preponderancia de lo colectivo sobre lo individual, del cumplimiento de las obligaciones por encima de los beneficios de los derechos y en la defensa acérrima de su territorio y tradiciones propiamente indígenas.

En este sentido, la apropiación de la estructura municipal constituye un mecanismo de resistencia a lo largo de la historia, pues sobre esta se han edificado la identidad colectiva y la sobrevivencia étnica y lingüística, desde tiempos coloniales. Este sistema de gobierno ha sido, desde cierta perspectiva, un salvoconducto para darle continuidad a la cultura indígena, a cambio de ajustarse a los designios de autoridades coloniales; o ya en tiempos independientes, a lo que marcan las leyes del Estado - Nación, del que forman parte.

En Oaxaca, la posesión del territorio ancestral y los sistemas de gobierno interno de las comunidades y municipios indígenas se han impuesto a pesar de las políticas integracionistas, excluyentes o discriminatorias que ha caracterizado la relación entre los pueblos y el Estado. Y aunque son sistemas vigentes, la garantía constitucional de la autonomía y la libre determinación no ha suprimido la imposición normativa y política que arrastra a estos colectivos en una dinámica constante de conflictos y tensiones con el Estado, entre pueblos, y también internamente.

Las presiones que llegan a las comunidades, por lo general, se relacionan con políticas de imposición, modelos de desarrollo ajenos, despojos, pobreza, desempleo, intervención de grupos, organizaciones o partidos políticos, ineficacia de los gobiernos (federal o estatal) para resolver problemas apremiantes de salud, educación, reconocimiento agrario, etcétera. Todo esto, sumado a la pluralidad de la propia sociedad indígena, se traduce en ocasiones en divisionismo, faccionalismo y a veces violencia.

Así, las diferencias no siempre se procesan al interior de las asambleas comunitarias, sino que se generan fracturas internas grupales que terminan en una disputa de poder en el terreno de la representación política y de la renovación de los poderes municipales; es decir, en los procesos electorales.

Se trata de un fenómeno creciente que, hoy por hoy, alcanza aproximadamente al 30 % de los municipios que se rigen por este sistema electoral partidario. A pesar de esto, en Oaxaca el sistema de gobierno por *Usos y Costumbres* ha logrado resistir esta problemática, pues, aunque tienen la posibilidad o el derecho de cambiar de sistema a un régimen de competencia partidaria, son muy pocos los casos que lo han hecho.

Conviene señalar que estas dinámicas internas rompen con la idea esencialista de la comunidad indígena como unidad de intereses. Por el contrario, se trata de espacios políticos plurales, intensos y dinámicos que, a pesar de esto y en busca del consenso, logran acuerdos de solución a los problemas que se viven. En este sentido, son sistemas de gobierno altamente especializados para contener y transformar los conflictos en acuerdos colectivos y pacificadores.

La justicia electoral comenzó a hacer su intervención desde 1999, con la llegada de tres casos de conflictos electorales de tres municipios indígenas a la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. Es entonces

cuando estos tribunales ponen su atención, más que en la naturaleza o razón de ser del conflicto, en una serie de contradicciones que se hicieron visibles entre estos sistemas tradicionales y el marco internacional de los derechos humanos.

No obstante, quisiera ejemplificar con una problemática que acontece en Oaxaca y que se enmarca en el hecho de que en algunos municipios las comunidades integrantes del mismo no participan en los procesos electivos para la renovación de los concejales del Ayuntamiento⁸ en razón a que, tradicionalmente, solo la comunidad de la cabecera municipal elegía con base en sus *Usos y Costumbres*.

Esto es así porque los dos sistemas electorales que intentan convivir tienen enfoques muy diferentes. La tradición indígena, es decir, los *Usos y Costumbres*, se desarrollan, principalmente, en el ámbito comunitario, son tradicionalmente autónomos, eligen sus autoridades, tienen su propio territorio y no intervienen en la vida política de los demás pueblos, aun cuando formen parte del mismo municipio. Son sistemas altamente participativos, democráticos y funcionales. Solo cuando varias comunidades comparten el territorio agrario o por un acuerdo particular, se abre la participación a todas las comunidades. En cambio, en el sistema de partidos, no son las comunidades, sino las personas las que pueden ejercer derechos electorales, independientemente de la comunidad en la que habitan siempre y cuando forme parte del territorio municipal.

En 2012 la legislación electoral abrió un capítulo de justicia electoral para casos que se presentan en municipios de sistemas normativos indígenas, al mismo tiempo que se promovió un modelo de mediación electoral que contó con el acompañamiento del programa Diálogo Democrático de Naciones Unidas, sin que tuviera el éxito esperado.

Había entonces un número creciente de municipios que seguían sin resolver el conflicto de fondo, proceso tras proceso, encontraban solo soluciones temporales y permitían una intervención cada vez mayor de agentes externos, intermediarios políticos con el consecuente desgaste en la credibilidad de las instituciones electorales. Ante esta situación, en 2017, la Sala Superior del máximo tribunal Electoral en México, emitió la sentencia 39/2017 en la que, maximizando el principio de autonomía, determinó que se respetara el sistema normativo de una cabecera en lo relacionado con la exigencia de participación política de sus comunidades; y que se diera cause al problema administrativo en la esfera correspondiente (Tribunal Electoral del poder judicial de la federación, 2017).

Sin embargo, este criterio solo se ha aplicado en algunos casos y no en otros, lo que ha generado un clima de incertidumbre y violencia.

La interculturalidad como enfoque para resolver juicios en lo electoral

Para solucionar esta situación tan compleja se ha establecido el enfoque intercultural como un mecanismo para dotar de elementos de ponderación a jueces o juezas al momento de emitir sus sentencias; pero no tanto



reconociendo el problema de comprensión del conflicto como tal, sino más bien estableciendo criterios de aplicación de un método de identificación de las controversias, cuya caracterización, evidentemente, está hecha desde los espacios de interpretación judicial con base en casos previos. Es decir, se le ofrece al juez una clasificación o tipología de conflictos y a partir de ahí deberá clasificar el tipo de conflicto que se le presenta y ponderar derechos.

Y el segundo mecanismo para aplicar el enfoque intercultural dice a la letra: “juzgar con perspectiva intercultural”. Elementos mínimos para su aplicación en materia electoral (Tribunal Electoral del poder judicial de la federación, 2018):

“En consecuencia, para garantizar plenamente su derecho de acceso a la justicia con una perspectiva intercultural las autoridades jurisdiccionales tienen, al menos, los siguientes deberes:

1. Obtener información de la comunidad a partir de las fuentes adecuadas que permitan conocer las instituciones y reglas vigentes del sistema normativo indígena, como pueden ser solicitud de peritajes, dictámenes etnográficos u opiniones especializadas en materia jurídico-antropológicos, así como informes y comparecencias de las autoridades tradicionales; revisión de fuentes bibliográficas; realización de visitas en la comunidad (in situ); recepción de escritos de terceros en calidad de ‘amigos del tribunal’ (amicus curiae), entre otras;
2. Identificar, con base en el reconocimiento del pluralismo jurídico, el derecho indígena aplicable, esto es, identificar las normas, principios, instituciones y características propias de los pueblos y comunidades que no necesariamente corresponden al derecho legislado formalmente por los órganos estatales;
3. Valorar el contexto sociocultural de las comunidades indígenas con el objeto de definir los límites de la controversia desde una perspectiva que atienda tanto a los principios o valores constitucionales y convencionales como a los valores y principios de la comunidad;
4. Identificar si se trata de una cuestión intracomunitaria, extracomunitaria o intercomunitaria para resolver la controversia atendiendo al origen real del conflicto;
5. Propiciar que la controversia se resuelva, en la medida de lo posible, por las propias comunidades y privilegiando el consenso comunitario, y
6. Maximizar la autonomía de los pueblos y comunidades indígenas y, en consecuencia, minimizar la intervención externa de autoridades estatales locales y federales, incluidas las jurisdiccionales”.

Aunque este no es el espacio para analizar cada uno de estos elementos, es evidente que este enfoque difícilmente es aterrizado en la práctica. Adicionalmente, en el supuesto de que se hicieran peritajes antropológicos, un mecanismo que, si bien es reconocido por su valía, implica un alto margen de interpretación o hasta de sustitución de la voz y la palabra de quienes están afectados por el conflicto, además de que requiere de un amplio acercamiento

etnográfico y no visitas cortas para documentar aspectos en una sentencia, pues se corre el riesgo de una interpretación sesgada.

Son pocos los especialistas en estos temas y en el caso de lo que se propone como enfoque intercultural, se plantean las visitas in situ (en donde los juzgadores van al terreno de los hechos). Nada más falaz e inviable. En cuanto al *amicus curiae*⁹ o un dictamen particular, resulta un poco más apropiado, pues finalmente se basa en la experiencia y conocimiento previo de la problemática en su conjunto.

Visto así y comparativamente con el terreno de la educación, la interculturalidad, aplicada para el entendimiento y resolución de controversias en lo político, dista mucho de ser un cuerpo teórico y metodológico desarrollado. El enfoque planteado en la jurisprudencia señalada no es con mucho un aporte al entendimiento del caso.

A manera de conclusión

Para concluir este escrito diré que asistimos a una etapa con una decisiva intervención e injerencia de los tribunales electorales del Estado en la vida normativa de los pueblos y comunidades indígenas, particularmente, en el ejercicio de derecho al autogobierno. De ella se deriva una ruta que no es congruente con el espíritu de reconocimiento del derecho a la autonomía y a la libre determinación. Si las instituciones y los tribunales electorales van a intervenir de manera decidida, es fundamental encontrar una ruta congruente con la base epistemológica del pluralismo legal y la comprensión clara y objetiva de la interculturalidad como enfoque y como puente de entendimiento entre el Estado, sus instituciones y la realidad que viven los pueblos y comunidades.

Hay quien advierte la existencia de un deterioro de los sistemas normativos o los Usos y Costumbres de las comunidades indígenas. Algunos especialistas han señalado también la erosión de algunas instituciones comunitarias en razón a las adecuaciones o modificaciones constantes derivadas de las normas establecidas por el Estado que impactan en las comunidades en ámbitos como la justicia interna. Es, precisamente, por esta constante vulneración e intervención externa, que algunos colectivos hablan de la necesidad de un fortalecimiento de los sistemas propios.

No se cuenta con un enfoque intercultural para la resolución de la conflictividad política porque los actores involucrados no encuentran los canales adecuados para resolver el problema desde su propio código cultural y jurídico de resolución de conflictos, y la intervención del Estado sigue siendo verticalista. Al determinar la legalidad de las elecciones en una controversia o cuando estas contravienen derechos fundamentales, es necesario impulsar medidas restaurativas del tejido social o medidas de ajuste y armonización de los sistemas normativos, conservando el conjunto de principios que los define, pero para esto es necesario profundizar en eso, en su definición y conocimiento.

9. *Amicus curiae* significa amigos de la corte. Son terceros voluntarios ajenos a un litigio que se ofrecen para colaborar en su resolución mediante un escrito u opinión legal.

La ausencia de un verdadero enfoque intercultural sobredimensiona el carácter ciertamente jurídico y sistémico de los Usos y Costumbres y, también, desdibuja lo no jurídico, es decir, lo que sigue siendo político, cultural, simbólico, económico; e inclusive, antropológico.

Referencias bibliográficas

- » (s.f.). Constitución Política de los *Estados Unidos Mexicanos*, última modificación. 5 de febrero de 1917 (México). Corte Interamericana de Derechos Humanos. <https://www.corteidh.or.cr/tablas/30238.pdf>
- » Convenio OIT No. 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes 1989. Universidad del Rosario. <https://www.urosario.edu.co/jurisprudencia/catedra-viva-intercultural/Documentos/CONVENIO-OIT-169.pdf>
- » Democracia Social Partido Político Nacional y otros vs. Consejo General del Instituto Federal Electoral (2021). <https://www.te.gob.mx/IUSEapp/tesisjur.aspx?idtesis=5/2021&tpoBusqueda=S&sWord=>
- » INEGI. (2015). *Encuesta Intercensal 2015*. INEGI. <https://www.INEGI.org.mx/programas/intercensal/2015/>
- » INEGI. *Censo de Población y Vivienda 2020*. INEGI <https://INEGI.org.mx/programas/ccpv/2020/>
- » Puyana, A. (2017). El retorno al extractivismo en América Latina. ¿Ruptura o profundización del modelo de economía liberal y por qué ahora? *Espiral (Guadalajara)*, 24(69), 73-113.
- » Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación. *Marino Santiago Calderón y otros vs. Sala Regional correspondiente a la Tercera Circunscripción Plurinomial, con sede en Xalapa, Veracruz, Jurisprudencia* (2018). <https://www.te.gob.mx/IUSEapp/tesisjur.aspx?idtesis=19/2018&tpoBusqueda=S&sWord=Sistemas%20normativos%20ind%C3%ADgenas.%202018.%20M%C3%A9xico.%20https://www.ieepco.org.mx/sistemas-normativos>

Migraciones e interculturalidad

Eleder Piñeiro Aguiar

El principio fue “el otro”

Todos los mitos fundacionales, de alguna manera, requieren del otro, de la alteridad. Nosotros, en occidente, somos herederos de este “ADN con doble hélice”: judeocristiana y helénica. Si nos fijamos, en estos mitos judeocristianos hay mucho componente desde la otredad. Hay un *otro* que nace mujer en el paraíso, una *otra*, denominada serpiente; hay una expulsión del paraíso, a *otro* lugar y, desde ahí se va construyendo la idea del *otro*, incluso hay toda una narrativa de un pueblo en éxodo que tiene que irse a *otro* lugar.

Este tema es abordado de manera constante también por la filosofía. Desde *La República* de Platón, donde el esclavo sale de la caverna pero retorna para explicar lo que ha conocido y aprendido; pasando por San Agustín, quien aborda el tránsito a otra temporalidad diferente a la terrenal hacia la ciudad de Dios y llegando a Descartes y Maquiavelo quienes dan cuenta, a partir de sus viajes y experiencias en otras cortes, de la importancia de los encuentros con otras culturas para generar conocimiento, cuyo protagonismo y características crearon la pretensión de un conocimiento universal. Subrayo “pretensión”, pues la universalidad, como ya sabemos, no es posible frente a la enorme diversidad cultural, social, política y económica a lo largo de la historia y en diferentes sociedades.

En la actualidad, el concepto de identidad se construye a partir de la otredad, para entenderlo propongo algunos autores:

Goffman (2001) desde el interaccionismo simbólico señala que la construcción de la identidad está compuesta por lo que yo pienso de mí, lo que los demás dicen que soy, más lo que yo pienso que los demás piensan de mí. La identidad, entonces, necesita de alteridades para constituir el sí mismo.

Castells (1999) habla de que toda identidad institucionalizada, estructurada, per se, así como nos toca vivir: familia, barrio, pueblo, Estado, tiene una identidad de resistencia en la que finalmente, en esta dialéctica marxista, genera la Identidad Proyecto. Esta última “construye una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y, al hacerlo, busca la transformación de toda la estructura social” (Castells, M., 1999. p.32).

Aguirre García (2013) analiza a Sartre, quien presenta por primera vez, en 1944, en su obra de teatro *Huis Clos* una frase que dice que “*el infierno son los otros*”. Esta frase ha recibido numerosas interpretaciones, pero en este caso

se trae al tema para ilustrar, desde la perspectiva de este pensador y escritor, la certeza de que siempre habrá otros a nuestro alrededor y la importancia que ellos tienen para hacernos una idea de nosotros mismos. Las relaciones que tenemos con los otros tienen una enorme influencia sobre la construcción de nuestra identidad. La presencia del otro es ineludible y las reacciones que ello nos genera, los acuerdos a los que llegamos para no agredirnos y subsistir mutuamente, son asuntos de gran relevancia en el contexto de las relaciones humanas y pueden trasladarse al campo de las relaciones entre los humanos de culturas diferentes.

Al respecto, Aguirre plantea:

“La reacción frente al otro, la desconfianza que su presencia me genera, pero a la vez su recurrencia ineludible, su permanente estar ahí, exige adoptar maneras que contribuyan a un habitar pacífico [retoma la obra de Sartre en el párrafo siguiente]

Comprendo muy bien que mi presencia la importune. Y personalmente preferiría quedarme solo; tengo que poner mi vida en orden y necesito concentrarme. Pero estoy seguro de que podremos adaptarnos el uno al otro: no hablo, no me muevo y hago poco ruido. Solo que, si puedo permitirme un consejo, tendremos que mantener entre nosotros una extremada cortesía. Será nuestra mejor defensa (Sartre, APC 114).

En este sentido, el otro se tolera en tanto yo pueda conservar la primacía de mi pensar y no traspase la frontera de mi interioridad. Sin embargo, aunque racionalmente se establezcan acuerdos, los profundos fantasmas que brotan de los más profundos abismos de la conciencia se imponen...”.

Así propuesto, se puede afirmar que la filosofía ha sido reiterativa en señalar que es entendiendo la diversidad de los “yo”, donde se construyen las identidades y donde se pueden construir unas relaciones más fructíferas.

Se puede decir que no es posible negar la otredad, sin embargo, algunos políticos pretenden evitar el conflicto a partir de la negación de las diferencias, lo cual es un error. El conflicto no es algo totalmente negativo, es necesario reconocer las diferencias en busca de la equidad.

La práctica de viaje

Otro elemento que hay que tener en cuenta es lo que tiene que ver con la práctica de viaje, que ha sido teorizada también por varios autores. Por ejemplo, Bhabha (2013) habla de un “*in between*”, ese ser de varios lugares que no es ni de aquí ni de allá. Cuando se trabaja en aspectos ligados a la migración, se encuentra que esta frase es muy recurrente. Cuando se hacen entrevistas las personas emiten expresiones como: “No soy de aquí, ni de allá”; “vuelvo a mi lugar de origen y me llaman de una manera, vuelvo al otro y me llaman de otra” Esto configura una situación de doble ausencia, que en positivo puede ser bueno,

creativo, útil; pero también configura una carga negativa por el sentimiento de no pertenecer a un territorio. Para nombrar esta situación, la psicología ha usado la metáfora de Ulises, protagonista de *La Odisea*, para denominar el síndrome que afecta a los inmigrantes, en el sentido de que quizás estos nunca retornen a su Ítaca. Es un síndrome que se manifiesta como un estado de ansiedad y de estrés, que afecta a la persona migrante, quien debe demostrar triunfo en el extranjero a sus seres queridos ocultando, a veces, el sufrimiento que se padece en el viaje, en el proyecto migratorio o en el proceso de adaptación que este requiere.

La ambigüedad del forastero

Uno de los aspectos a tener en cuenta en el proceso migratorio tiene que ver con la ambigüedad cultural que en sí misma entraña el forastero. Ese forastero que, obviamente, trae consigo su cultura y, por tanto, genera novedad, curiosidad, aportando en sus interacciones nuevas experiencias y creatividad, pero también en su condición de extranjero y, por tanto, intruso, genera desconfianza o como lo señala Douglas (1973) en el libro de *Pureza y Peligro*, es una especie de materia sucia, de materia fuera de lugar que, de alguna manera, hay que ritualizar.

Bolívar Echeverría (2011) propone también que el extranjero obliga, necesariamente, a un mestizaje que per se es violento, que tiene necesariamente una trayectoria de conflicto, de guerra, incluso de resistencia a ciertas imposiciones, de códigos que se devoran unos a otros, así como sucedió en la colonia con los indígenas.

Otro elemento interesante que se puede aportar a esta idea de ambigüedad es lo que las industrias culturales norteamericanas nos muestran cuando ilustran en sus películas en relación con el mito de la consecución del oeste (las películas de cowboys, los westerns). En ellas casi siempre hay un forastero que salva, de alguna manera, a la comunidad que estaba en alguna tensión, pero muy rara vez se queda en esa comunidad. Esa imagen en lontananza al final de las películas, el cielo cayendo, el sol repicando como diciendo: *¡muy bien, lo has hecho muy bien!, pero por aquí no te quedes, vete a salvar a otras comunidades. Aporta una imagen de que, aunque agradezco tu intervención, no formas parte de nosotros y no queremos que distorsiones demasiado nuestra realidad.*

Jaques Derrida (2006), en su libro *La hospitalidad*, habla de las lógicas que entraña la acogida. Él utiliza una metáfora para explicarlo: es como una calle de doble sentido, hay una dirección y dos sentidos. Por una parte, está la visita y por otra, la invitación. Si yo te invito a mi casa, te invito con todas las normas que yo tengo, es cuando yo quiera, a la hora que quiera, en mi casa van estar las personas que yo desee, hasta puedo imponer el código de etiqueta del vestido a usar y qué elementos tú puedes aportar. Y eso está bien, no hay demasiado conflicto más allá de cumplir los protocolos. Sucede que, cuando es una visita, en vez de ser una invitación ahí hay ya cierta improvisación, la visita llega de una manera inesperada, no ha pasado por este ritual. Esta metáfora sirve también para ver los procesos migratorios actuales, como sucede en Alemania, por ejemplo, donde a los migrantes se les llama, o se les llamaba en su momento así: *migrantes o trabajadores invitados de otros lugares* y bajo esa categoría

era legislado y eran contratados, precisamente, porque se les invitaba, pero no podían llegar si no estaban bajo ciertos parámetros burocráticos y legales.

Lo mismo sucedió en la década de los años 40 con el Programa Bracero (acuerdo entre Estados Unidos y México) para llevar trabajadores agrícolas hacia Estados Unidos fue un arquetipo muy determinado.

El problema surge cuando, de alguna manera, la sociedad atrae la migración y luego esto la desborda. Entonces surge un discurso peyorativo hacia la migración, que no reconoce que fue originada para mantener el capitalismo, como una forma práctica de obtener mano de obra barata; el migrante es rechazado porque se convierte en un peligro, en algo que desencaja la sociedad receptora en su *statu quo*. Sin embargo, como lo afirma Sassen (2015) la migración “es necesaria para que la máquina siga girando”.

Otra dimensión interesante es la de la antropología. El antropólogo, a diferencia de lo que se espera, no llega a hacer un análisis de una determinada sociedad o comunidad en su estado puro. Por el contrario, y como nos recuerda Clifford (1995), este ha sido el último en llegar, pues antes de él, han ocurrido una serie de intercambios que hacen que el antropólogo se encuentre frente a ciertos discursos y prácticas que ya vienen condicionados. Antes que él, en el campo han estado misioneros, militares, agentes administrativos, comerciantes, marineros, y él es como la última persona que llega a comprender y describir un mundo un poco confuso, en emergencia, en destrucción. La perspectiva del antropólogo expresa su manera de ver a “los otros”.

En sus inicios, a principios del siglo XX, la antropología construyó su objeto de estudio centrado en las comunidades, que eran denominadas en su momento, salvajes o primitivas. Hoy, hay un rechazo a centrarse solo en comprender y describir las minorías étnicas. Se entiende que las sociedades o grupos sociales constituyen diferentes paisajes en cualquier entramado, en cualquier sociedad: paisajes étnicos, sociales, tecnológicos y, de alguna manera, las personas se acomodan dentro de esos paisajes. En este sentido, el paisaje es una construcción plenamente humana y cada persona y cada grupo verá el paisaje de manera diferente a otra; entonces, eso condiciona y estructura las subjetividades.

Levinas (2004) hace un llamado señalando que el acto puro es entender, comprender y accionar el otro en cuanto otro, no sacarlo de su otredad, no querer subsumirlo bajo ninguna otra categoría. Du Bois (2015) decía que el problema del siglo XX es el de la línea de color, bajo qué nivel cromático de la piel se construyen las identidades y las desigualdades. Esto tiene que ver con cadenas históricas coloniales que tienen sus expresiones todavía en la época actual. Pensemos, por ejemplo, que hay toda una línea de la humanidad que nos habla de ciudadanos de primera, de segunda, de tercera categorías, e, incluso, de gente que ni tan siquiera puede acceder a la ciudadanía. Esto es, precisamente, lo que cuenta Maalouf (2012) en su libro *Identidades Asesinas*, donde profundiza su idea de que la necesidad de identificarse con una sola etnia, con una sola nacionalidad, con una sola cultura y hacer todo esto de manera apasionada, es lo que genera una creencia de que las personas se clasifican y se pueden matar en razón de su pertenencia o no a estas categorías.

Todos somos migrantes

Mezzadra (2005) expone, en relación con las migraciones, algo que denomina el derecho de fuga, que debe asistirle a cualquier ser humano. El derecho a moverse entre ciudades, entre naciones, a buscar la libertad y salir de la opresión, lo que en últimas genera un acto político que transforma su propio sitio de origen desde el punto de vista social y económico.

Por otra parte, Bauman (2000) nos proporciona la metáfora de lo líquido que se relaciona con la práctica de viaje. Él dirá que el paso de la modernidad a la posmodernidad es el paso de lo sólido a lo líquido. ¿Qué es lo sólido?, pues lo estable, lo quieto, lo tranquilo, lo rutinario, todo sigue igual. Es la figura del peregrino que, pasase lo que pasase, tenía un objetivo: salir de aquí y llegar a Tierra Santa, y ese era su plan en la vida. Y había una quietud en cuanto a que acomodaba su accionar hacia ese viaje. Claro, en la sociedad líquida, en la sociedad posmoderna esos mundos sólidos se rompieron por completo, entonces, las figuras que él utiliza son precisamente, por ejemplo, el turista, siempre ansioso de nuevas realidades, de nuevos lugares, de nuevas experiencias; el vagabundo que transita por lugares urbanos diferentes, siempre conociendo, preocupado por dónde va a dormir, dónde va a comer, si va a comer, con quién va a estar; y, el jugador, siempre ávido de nuevas experiencias y de nuevo énfasis en el propio juego.

Situación que ya reflejaba Baudelaire (2007) en aquellos años del industrialismo en que analizaban el *flâneur*, el paseante que, alucinado con las cosas nuevas de este progreso de un París o de un Berlín en ebullición y en camino hacia el industrialismo y el progreso; le llamaba la atención esa figura del paseante. Realmente configura mucho la modernidad el tema del paseante, de las prácticas de viaje.

Harvey (2013), por el contrario, habla de una tanatopolítica, una apropiación de lugares por desposesión en la que literalmente se saca a gente de sus lugares, mandándolos a la muerte, a la miseria, por ejemplo, cuando hablamos del problema de refugio que es como el arquetipo de la movilidad humana más precaria, más vulnerable.

De Lucas (2022) o tantos otros, hablan también de la sangría humana señalando, en concreto, sobre el Mediterráneo, “observen el *‘mare nostrum’*, el Mediterráneo, ahora convertido en un campo de concentración”. El mar que era del todo nuestro en ese imperio romano, un mar que unía, hoy es como un campo de concentración donde la individualidad campa por sus anchas y, obviamente, campa por sus anchas la violencia.

Entonces, un poco mi reflexión es que, frente a ese derecho de fuga del que hablaba Mezzadra, cada vez más se da un devenir de expulsados.

Expulsiones, es precisamente un texto que Sassen (2015) escribe y que muestra cómo existen grandes cadenas globales para expulsar a capas enteras de poblaciones de sus lugares para gentrificar¹⁰, urbanizar ciertas zonas, extraer

10. Proceso de transformación de unas zonas urbanas deterioradas que incrementa los costos de la propiedad (n. de edit.).

minerales en otras; o producir hecatombes ecológicas con sequías, también por causa de intervención de la naturaleza se desplaza a masas enteras. Además, se da que estos expulsados, que seguramente deberían poder acogerse a algún derecho internacional, no tienen a quién acudir, porque la ONU no establece como categoría del refugio a la gente que es expulsada por problemas ecológicos.

En algunos casos hay protección de derechos que no se cumplen, pero en este caso, es que ni siquiera existe este derecho. Entonces, la pregunta es: si esta situación que toca a cientos de miles de personas sea por guerra, o por sequía, o por otras razones, ¿también está relacionado con un aumento del populismo a escala global? Es una pregunta para reflexionar, sobre todo con políticas que tienen que ver con la desatención, incivilización y expulsión de grandes masas poblacionales.

Otra arista que se puede plantear al problema de la migración es sobre las jerarquías que se suceden en la movilidad, no es lo mismo viajar en un jet privado que tener que hacerlo durante 4 años acompañado de mafias, pagando dinero, acampando en campos de refugiados, exponiendo su vida al saltar una valla o muro. También los que ni siquiera se pueden movilizar por condiciones de violencia política o pobreza; y ni que decir de la burocracia que a veces desatiende las solicitudes legales de migración y que se ve enredada en trámites y en una ausencia de políticas comunes. Alemania, Grecia, Italia, cada uno va por su lado y no logran establecer acuerdos reales sobre los refugiados incumpliendo los tratados internacionales o los pactos.

Nómadas, caravanas, trenes: resistencia para otras diversidades

Esto que hemos visto es la imagen negativa. Por suerte, Foucault (2012) nos enseñó que donde hay poder hay resistencia y hay una gran creatividad puesta a disposición del accionar que pretende criticar las rigideces, las estructuras y las condiciones de precariedad. Verbigracia, en el tren que cruza hacia Norte América pasando por México con personas que van en busca de “un lugar mejor” hacia el destino del “sueño americano”, se vive una situación lamentable: es un tren de mercancías que va atestado, hay complots entre los maquinistas, la policía, las maras, es una situación de hiperviolencia, mujeres violadas, gente mutilada por el propio tren, entre otras situaciones extremas. Pero, aun así, en este ambiente hostil, aparecen figuras como la de las comadres, que conforman grupos de ayuda, redes de albergues durante el recorrido, hay como una especie de deseo de ayudar, se despiertan ciertas solidaridades. Obviamente, no es lo mayoritario, pero es otra perspectiva de lo humano. Es la buena voluntad kantiana que te hace defender otras diversidades y otros modos de vida y los deseos de mejorar de la gente.

Otro ejemplo son las multitudes que se han dado en Centroamérica, ilustradas por el libro de Alberto Pradilla (2019) *Caravana* que habla del éxodo. La foto de la carátula es bastante veraz de lo que da, es como esa crítica, como esa movilización de estados de violencia donde la gente se empodera, se une, también para evitar otros peligros como pueden ser los de la mafia y desarrollan todo un éxodo en aras de salir de situaciones. Otra ilustración es un poco más

escabrosa, es la valla de Melilla, en territorio español, en suelo africano, con concertinas¹¹ y con todo un programa de seguridad y de políticas que responden a la perspectiva de las migraciones como una amenaza a la seguridad nacional, como el plan SIVE (Sistema Intensivo de Vigilancia Exterior de España) y los programas de Frontex (Agencia Europea de la Guardia de Fronteras y Costas).

También es importante destacar que las dificultades por las que pasan los migrantes despiertan el lado humano de otras personas; hay una serie de Organizaciones No Gubernamentales trabajando, activistas, redes que, poco a poco, denuncian, hacen resistencia a los abusos y apoyan a las personas en estas situaciones problemáticas que tienen que ver con el desplazamiento.

Además, se está dando una feminización de las migraciones, por ejemplo, en el caso de Honduras, el 75 % de las migraciones que están llegando a España son mujeres. Esto nos habla también de una cadena global de cuidados, que es una enorme demanda, sobre todo, para los países del norte, con sus poblaciones envejecidas, con sus bajadas de natalidad, entonces, hay toda una serie de redes que se ponen a disposición y, obviamente, precarizando la situación en origen de mucha gente, pero, a la larga, tratando de generar esto que se llama proyectos migratorios que, de alguna manera, permiten reacomodar las situaciones.

En medio de las crisis salen millones de personas de muchos países de una manera involuntaria, forzada por la guerra o por muchas otras causas. Las personas se van, pero no porque quieren, sino porque el sistema las expulsa, como diría Sassen (2015).

¿Es la diversidad algo insulso?

Más que conclusiones, quisiera proponer algunas preguntas que dejen inquietudes sobre el tema.

Una sería si el discurso de los Derechos Humanos basta para hablar de una interculturalidad plena. Pensemos que muchas poblaciones, por tradición comunitaria, no tienen demasiado que ver con la categoría que prevalece en la Declaración de los Derechos que habla de “*el individuo*”. Esta figura de individuo está próxima a una visión heterocentral, muy ligada a criterios de propiedad. ¿Será necesario ampliar, de alguna manera, este discurso de derechos del hombre y estar abiertos a otras formas de pensar?

Otra pregunta es, si este eje de construcción de soberanía-territorio-población que viene desde la modernidad eurocéntrica, sigue siendo útil. Pensemos en la cantidad de gente que demanda múltiples nacionalidades, ciudadanías, identidades que viven a caballo entre varios lugares, que viaja, que tiene redes.

Pensando también en el negocio de la vigilancia de las fronteras aquí hay algunos ejemplos. Se habla de una Europa Fortaleza. Hay miles de millones

11. Concertina es una barrera física fabricada en acero inoxidable y alambre de alto carbono, en forma espiral que genera volumen de protección. Se utiliza para bloqueos perimetrales de seguridad.

de dinero preparado para hacer seguimientos a Sistemas de Información Georreferenciada, lanchas de última generación, radares, satélites, entre otros, que no solo están en las fronteras, sino que las externalizan. Entonces, ¿qué defiende este sistema de seguridad?, ¿qué tiene que ver con el discurso de la diversidad?

¿Por qué, si cada vez hay más fronteras y cerca de 80 muros entre países del mundo cada vez hay más gente que las atraviesa a pesar de todos los obstáculos?, ¿cuál es el enunciado?, ¿cuál es la función de todos estos impedimentos?

¿Por qué, cuando los Estados requieren de mano de obra, no contemplan que recibir personas, implica gestionar, gobernar, acomodar y reflexionar sobre el humanitarismo?

¿Por qué se habla de “ilegales”? Nadie es ilegal, nadie, *per se*, por su dignidad humana, es ilegal. Nosotros, los humanos, no atravesamos las fronteras, sino que son las fronteras quienes nos atravesaron a nosotros. En esta lógica, se puede concluir que el mundo actual es una construcción que ha sido de una manera, pero, perfectamente, podría haber sido de otra.

Referencias bibliográficas

- » Aguirre García, J., C. (2013). El infierno son los otros: aproximaciones a la cuestión del otro en Sartre y Levinas. *Alpha (Osorno)*, (37), 225-236. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012013000200016>
- » Baudelaire, C. (2007). *Las flores del mal*. Editorial Gradifco.
- » Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica
- » Bhabha, H. (2013). In Between Cultures. *New Perspectives Quarterly*, 30(4), 107-109. <https://dx.doi.org/10.1111/npqu.11411>.
- » Bourdieu, P. (1979). *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*. Madrid. Editorial Taurus.
- » Castels, M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura el poder de la identidad* (Vol. 2). Siglo XXI Editores.
- » Clifford, J. (1995). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Editorial Gedisa.
- » De Lucas, J. (2022). La movilidad humana, entre la anomia y el prejuicio. *Revista Diecisiete*, (6), 29-36. https://dx.doi.org/10.36852/2695-4427_2022_06.02
- » Derrida, J. (2006). *La Hospitalidad*. Ediciones de la Flor.
- » Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y Tabú*. Siglo XXI Editores.
- » Du Bois, W. E. B. (2015). *The Souls of Black Folk*. Yale University Press; Revised ed.
- » Echeverría, B. (2011). *Discurso crítico y Modernidad*. Ediciones Desde Abajo.
- » Foucault, M. (1994). *El poder, una bestia magnífica: sobre el poder, la prisión y la vida*. Siglo XXI Editores.
- » Goffman, E. (2001). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amoitortu Editores.
- » Harvey, D. (2012). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana* (J. Madariaga Trad.). Ediciones Akal.
- » Levinas, E. (2004). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Le Livre de Poche.
- » Maalouf, A. (2012). *Identidades asesinas* (F., Villaverde Trad.). Alianza Editorial.
- » Mezzadra, S. (2005). *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización* (Trad.). Editorial: Traficantes de Sueños.
- » Pradilla, A. (2019). *Caravana: Cómo el éxodo centroamericano salió de la clandestinidad*. Editorial Debate.
- » Sassen, S. (2015). *Expulsiones: brutalidad y complejidad en la economía global* (Trad.). Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdqr>

Interculturalidad en clave de mujer

Susana Rosa Castrogiovanni

¿Por qué interculturalidad?

La Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de la Unesco adoptada en París en el 2005 afirma que “la interculturalidad se refiere a la coexistencia e interacción justa y equitativa de diversas culturas y con esto el hecho de generar expresiones culturales compartidas, a través del diálogo de saberes y del respeto mutuo hacia los individuos, los colectivos y la naturaleza”.

La interculturalidad surge en unos momentos sociohistóricos signados por procesos de reconocimiento y visibilización, desde las políticas públicas, de derechos sociales de mujeres y hombres de distintos colectivos que habían sido negados o silenciados durante siglos. La impronta de lo femenino hace raíz en un nuevo modo de mirar, sentir y actuar desde las diferencias y complejidades sociales.

Debemos considerar que, hasta no hace mucho tiempo, la normalización de las conductas excluyentes hacia las diferentes culturas, etnias y elecciones de modos de vida estaba consolidada por un modelo de colonización y genetización cultural proveniente del mundo occidental, europeo primero y estadounidense después; a su vez, sostenido por una fuerte impronta conservadora, liberal y religiosa, donde la superioridad, de la que se apropiaban algunas etnias y culturas, justificaba hechos de verdadera aberración humana.

Thisted y colaboradoras (2007, p.2) en su documento sobre *La Interculturalidad como Perspectiva Política, Social y Educativa* proponen que “el punto de partida para una visión de la interculturalidad es considerar que vivimos en sociedades desiguales y diversas socioculturalmente, en la que existen diferencias significativas en su percepción del mundo, de sus valoraciones sociales, e inclusive sus modos de expresión, costumbres y lenguas”. Entonces surge la necesidad de reconocer, justipreciar y convivir en un mismo plano de igualdad de derechos con los diferentes colectivos.

Por esto resulta central fundar un modelo de genuina inclusión intercultural para el conjunto social y no solo restringido a grupos aislados, a los que se los considera minorías, aun cuando no lo sean. Aunque existen países donde la mayoría de su población pertenece a diferentes etnias de pueblos originarios, o bien son descendientes directos de ellas, la visión occidental y androcéntrica es aún predominante.

El dilema que se plantea en el siglo XXI es convivir en un mundo más justo, equitativo e igualitario, donde los aspectos interculturales cimienten las relaciones sociales en un diálogo de saberes y de convivencia con la otredad. Así, surgen categorías que ni son excluyentes, ni mensurables, pero que vienen a poner en un plano de derechos fundamentales a todos los grupos humanos en respeto a sus raíces, sus cosmogonías y en consideración hacia una complejidad de saberes, que los diferentes movimientos sociales vienen reclamando desde hace siglos.

En este contexto, pensar en una política social e intercultural como política de Estado, supone perspectivas que nos lleven a reconocer que toda situación de relaciones interculturales hoy subyace desde las miradas liberales. Por tanto, debe construir una mirada con una mayor amplitud sobre los sujetos y colectivos. El punto de partida es pensarlos con precisión en identificaciones de género, etnia, clase social y otras categorías posibles que vienen a trizar la idea de un ser homogéneo y único. Por consiguiente, no se puede actuar de manera unívoca, multiplicando una uniformización cuya categoría establece un sometimiento de las diferencias y exagera la división por etnias, culturas, sexo y elecciones de vida.

Es así como la intención de incluir a todos en un común no debe suponer dejar de lado las propias singularidades, relaciones y elecciones de los diferentes colectivos. Sin embargo, este nuevo paradigma supone un proceso de inclusión social en el marco del respeto hacia las diferencias. Para esto la perspectiva intercultural está basada en que todas, todos y todes deban ser reconocidos como iguales, en dignidad y en derechos, entendiendo que el proceso cultural es per se, intercultural-pluricultural y complejo, donde cada una de las partes constituye la composición de un todo de humanidad y naturaleza.

La intencionalidad de este ensayo es hacer un breve recorrido por la interculturalidad con visión de mujer en América Latina. Manifestar su trascendencia en la construcción del territorio, su entrega, su sometimiento y su lucha que atraviesa todo el continente y aún hoy, en pleno siglo XXI, no ha culminado. Desde la mirada intercultural, la mujer es atravesada por sus raíces, que caracterizan una etnicidad variada, compleja y cosmogónica y, con los desafíos de los últimos siglos, por la igualdad de derechos, las reivindicaciones de género y las diferencias culturales. Todos ellos constituyen temas que nos hermanan a todas las mujeres, no solo en América Latina, sino en el mundo.

Este recorrido pretende relacionar las cuestiones de género, especialmente desde la óptica de lo femenino, como una de las piedras filosofales de una sociedad moderna, pero, a su vez, enajenante. Un mundo cada día más diverso, pero, por otra parte, uniformante y codificador, sobre las cuestiones de las mujeres y las relaciones con sus etnias y culturas.

El objetivo está puesto en resumir un proceso que ha ido y va construyendo el camino de la mujer, su huella imborrable marcada con su cuerpo y sangre, pero siempre con la esperanza de cimentar entre todos, todas y todes una sociedad más justa, libre y soberana. Donde las cuestiones sobre la inter-pluri-culturalidad se reconozcan y se conviertan en ley y, por consiguiente, en derechos, sin tener que alejarse de sus modos de vida, creencias, costumbres

y, sobre todo, sin derramar lágrimas y sangre en el intento. Simplemente porque la sociedad, aún machista y europeizada no ha entendido que somos iguales en humanidad y nuestra existencia se construye y cimienta en la complejidad y las diferencias. Siendo la vida y la elección de cómo vivirla, el primer derecho humano fundamental, y las diferencias culturales, la bandera que se enarbola, para enorgullecernos de nuestras raíces.

Protagonismo de la mujer en los procesos interculturales

Hoy la realidad de la casi totalidad de nuestra América presenta un proceso de mixtura étnica, cultural y religiosa, donde la mujer es la piedra filosofal de la transmisión del respeto hacia las diferencias y de la conservación y valoración de ellas. Sin embargo, el recorrido llevado por las mujeres ha estado signado por sus luchas en el reclamo de los derechos fundamentales, a la vida por sobre todas las cosas, a la autodeterminación sobre sus cuerpos, a la defensa de los modos de vida y la naturaleza y, también, a la inclusión social y el respeto a sus raíces y culturas.

En este plano, las mujeres originarias de América Latina, afrodescendientes, migrantes de países limítrofes o no y, en general, todas aquellas cuyos rasgos étnicos, culturales, históricos y geográficos son significativamente distintos, marcan un proceso de exclusión social, económica y política.

La mujer ha sido y es la conservadora y transmisora de sus culturas, nuestras mujeres originarias son las hijas de la tierra, las dueñas de la cultura ancestral, las chamanas del cuerpo y del alma. Son ellas las testigos sufrientes de una historia arrasadora y genocida, ellas, las que se alzan en defensa de sus raíces, de la diversidad de las culturas y de la naturaleza.

La democratización y legitimación de las mujeres originarias podrá alcanzarse, ponerse en valor y reconocerse teniendo en cuenta que las indígenas manifiestan su pertenencia a más de 670 pueblos reconocidos por los diferentes países de nuestra América (Cepal, 2013) y, por tanto, son las legítimas herederas de la tierra y de los saberes ancestrales, de las culturas cosmogónicas y de las deidades arrancadas y sepultadas por la historia de la conquista y evangelización del hombre blanco.

Para la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, “actualmente, el ejercicio del poder para las mujeres indígenas se expresa mediante las posibilidades de ‘estar’, la presencia, la palabra y la capacidad de decidir por sí mismas”. Las mujeres indígenas no solo conciben la participación política como personas, sino también como miembros de sus pueblos, lo que genera responsabilidades específicas vinculadas a la “colectividad” (Cepal, 2013, p. 44).

La influencia de las mujeres en las organizaciones y liderazgos indígenas en países como México, Nicaragua, Bolivia, Ecuador, Brasil, Perú, Honduras y Guatemala tuvo resultados positivos por los logros alcanzados, y negativos por la persecución y muerte de las lideresas sociales. La mayoría de los países de Latinoamérica reconocieron el derecho de los pueblos indígenas a su patrimonio cultural en las constituciones nacionales. *El buen vivir* y la relación



con la naturaleza en su reconocimiento como sujeto de derecho, es uno de los legados de nuestros pueblos originarios.

Es necesario reconocerles a las mujeres originarias los diversos elementos que aportan a la construcción de una ética y moral establecida, como es la complementariedad entre naturaleza y seres humanos, entre hombre y mujer, día y noche, tierra-agua y aire; aspecto relacional que parte de la integración en la comunidad y el reconocimiento del ser y su existencia. Esto refiere a la dimensión integral de la vida, de *la Pacha*¹² como categoría del pensamiento originario, donde el tiempo y espacio son nociones subordinadas a los seres y a los acontecimientos reales, a la duración de los fenómenos de la naturaleza y los hechos sagrados, mágicos y religiosos.

La Pacha y, por tanto, la mujer nativa, cuenta con tres dimensiones superpuestas: una dimensión humana, en relación con la mujer y el hombre como semejantes y diferentes a la naturaleza y cosmos; una dimensión natural, entendiendo a la naturaleza como sujeto con conocimientos, una relación recíproca con el hombre/mujer, donde el plano de igualdad y compromiso los hace parte de la naturaleza; y, por último, una dimensión cósmica que se desarrolla a partir de la complementariedad, el equilibrio y el consentimiento (Castrogiovanni, 2020).

Sobre las mujeres nativas recae un rol clave dentro de sus pueblos, en relación con la transferencia hacia las generaciones futuras de sus tradiciones espirituales, su historia, su cultura, su filosofía y la defensa del territorio y la naturaleza.

En la mayoría de los países de la región donde viven comunidades originarias organizadas son principalmente las mujeres quienes conservan la vestimenta tradicional, como los *aguayos*, *tojmipayoj*, *huipiles* y *polleras*, sombreros, collares, pulseras y adornos en general. Casi la mayoría del patrimonio cultural de las comunidades indígenas de nuestra América Latina se mantiene como consecuencia del esfuerzo y compromiso de las mujeres incluyendo las propiedades de las plantas, semillas, hierbas aromáticas, medicinales; el conocimiento de la vida animal, los mitos y leyendas, las tradiciones orales, el lenguaje y su escritura; los diseños que se aplican en las artes visuales, las cerámicas y textiles que incluyen símbolos ancestrales; se ha conservado gracias al espíritu laborioso de las mujeres. Sin embargo, no podemos reducir el rol que desempeñan, simplemente, al de ser cuidadoras de su cultura, es de resaltar su papel como transformadoras de las realidades que hoy se atraviesan.

Ellas encabezan las luchas sociales campesinas por sus derechos fundamentales y el de sus pueblos, trazando un camino hacia un futuro posible. La participación de las mujeres originarias ha sido clave en procesos de construcción de la paz y logro de acuerdos en países donde hubo conflictos armados, como Colombia, Perú, Guatemala y tantos otros en nuestro territorio americano. Lamentablemente, muchos de estos acuerdos han sido violados, sistemáticamente, por los gobiernos y las corporaciones multinacionales que

12. La Pachamama, la Pacha en los pueblos originarios de los Andes se conoce con este nombre a la diosa que representa a la Madre Tierra.

aniquilan la naturaleza, se adueñan de los territorios y hacen desaparecer a las lideresas y líderes sociales.

Nos encontramos en una coyuntura crítica para el futuro de la humanidad. Ahora es el momento de abordar políticas inclusivas, con una mirada comprensiva y una aceptación comprometida con la diversidad cultural y las cuestiones de género. Más aún, se debe reconocer la fuerte impronta de las diferencias étnicas, teniendo en cuenta que en América Latina viven cerca de 42 millones de personas que se identifican como indígenas (Grupo Banco Mundial, 2015). Este panorama nos lleva a cristalizar una realidad pluricultural en nuestro territorio que ha sido invisibilizado por los grupos humanos dominantes que suman el poder político y económico y, además, ostentan una creencia de superioridad étnica.

Sobre esta perspectiva, la lucha femenina, pluricultural y étnica se va insertando en los diferentes planos de la vida en comunidad. Por un lado, en el movimiento hacia la constitución de esos nuevos sujetos y la conquista de su reconocimiento y, por otro, en el paso hacia la instauración de esta nueva institucionalización, desde las incorporaciones de los diferentes colectivos pluriculturales, el respeto hacia sus costumbres (lenguas, vestimenta, gastronomía, arte, etc.) los sistemas educativos de base, políticas laborales, contextos científicos e investigativos, entre otros. Este es un proceso lento y en determinados sectores no se ha instaurado todavía (Corbetta, *et al.*, 2018).

Por otra parte, podemos mencionar el proceso de legalización a través de los marcos legales nacionales e internacionales, de obligatoriedad en su cumplimiento. En este aspecto, en los países americanos es inconcluso y su letra borrosa. Varios Estados incorporaron en sus Cartas Magnas el derecho de los pueblos originarios, pero estos artículos parecen ser más decorativos y letras muertas que verdadera legitimación y adquisición de nuevos derechos y garantías. Así también, en el plano internacional, el Convenio número 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT, 1989) tiene dos postulados básicos: el derecho de los pueblos indígenas a mantener y fortalecer sus culturas, formas de vida e instituciones propias, y su derecho a participar de manera efectiva en las decisiones que las afectan. Sin embargo, son justamente las empresas multinacionales las que provocan los desplazamientos campesinos, la apropiación ilegal de tierra y la suplantación de sus cultivos por monocultivos corporativos como la palma aceitera, la soja o la mismísima coca (Ortega, *et al.*, 2016).

Ante la ausencia de políticas que comprendan el sentido de los retos que se plantean en los cambios de época, para que estemos en condiciones de ingresar desde los procesos de interculturalidad a un mundo mixturado, ético, polisémico e igualitario, es necesario realizar una apertura hacia las cuestiones de las identidades, individuales y colectivas, pero el resultado es que el debate de clases y reconocimiento de derechos se va tornando cada vez más polarizado.

El polo que todavía acumula más poder lo constituyen grupos denominados blancos, de derecha y empecinados en la homogenización y la aniquilación de las diferencias, solo tienen ojos para la globalización y la conciben en la

dirección dominante, regida por el capital financiero y las corporaciones internacionales, a cuyo servicio están las grandes potencias y que controlan los organismos multilaterales. Estos últimos destinan grandes cifras para el estudio de las diferencias étnicas-culturales, problemáticas sociales, entre otros, que atraviesan nuestras mujeres y pueblos originarios, pero aún son tratados como informes epistémicos y material que documenta su existencia y sus luchas, pero sin lograr cambios sustanciales en las soluciones y la institucionalización hacia los diferentes niveles de los Estados. Estos grupos, que hoy se están constituyendo en partidos políticos para gobernar directamente, no llegan al poder democráticamente y menos aún lo conservan, ya que sus intereses están objetivamente en contra de las grandes mayorías populares y de las diferencias étnicas, para las que no hay espacio ni esperanza en la dirección que se viene trazando en la última década del siglo XXI.

Entre los ejemplos más resonantes de aniquilación de las diferencias étnicas e interculturales, se destaca el golpe de Estado en nuestro hermano país, Bolivia, cuyo gobierno de facto asumió el poder, sobre la sangre derramada por su pueblo, en la mayoría originario. También podemos mencionar el asesinato de las lideresas campesinas-rurales y políticas, en defensa de sus territorios, sus derechos y modos de vida, en Colombia, Venezuela, Guatemala, Brasil, entre otros.

Bajo este panorama, es necesario que los temas relacionados con la inter-pluriculturalidad, y fundamentalmente de género, se aborden desde las políticas de Estado, públicas y participativas, en diálogo con los colectivos y en respeto a sus territorios y costumbres (Mato, 2001).

También es primordial incorporar el tema, no como un proyecto piloto, que se da en determinados espacios, sino como un modelo de vida y eje transversal, en todas las cuestiones sociales, educacionales, políticas, económicas, es decir, como un nuevo paradigma de la vida sustentable, ética y moralmente inclusiva, donde hombres y mujeres convivan en igualdad y justicia social, respetando las diferencias y, fundamentalmente, las raíces. De este modo, la interculturalidad nos brindará la razón de una humanidad que predica y ejerce una cultura de paz y hermandad entre todos los pueblos. Pensar la identidad de la mujer latinoamericana y su pluralidad, es pensar la diversidad cultural, las etnias, las lenguas y tantos otros rasgos que nos hacen diferentes, pero al mismo tiempo nos igualan.

Debemos hacer posible en nuestra América Latina, una nueva geohistoria de nuestras mujeres, que, como nuestra tierra, nuestra *Pachamama* siempre estuvieron allí, en el momento oportuno, en el lugar preciso, soportando la vida y la muerte; cimentando la construcción de un nuevo territorio, pero, a su vez, de una identidad tan fuerte que se transmite en el tiempo y el espacio para consolidar las raíces y abrazar un continente tan diverso. Envolviendo las islas, las costas, las montañas, los valles, las llanuras, los desiertos, los ríos y los mares con perfumes, con faldas de colores, con turbantes, con pulseras y collares y, porque no..., con pantalones y tacones altos.

Alma de mujer

Inexpugnable fortaleza es tu cuerpo,
que aun ultrajada, supiste mantenerte en pie.
Pétreos espejos son tus ojos,
que no derramaron lágrimas al morir de humillación y de dolor.

Montes, selvas, llanos, recorridos por tus pies descalzos,
ríos, lagos y mares atravesados por tu liberación.
Mujer lucha, sueño, gloria.
Mujer que supiste salvar América toda con tu alma.

Y gritaste a los cuatro puntos cardinales;
que la lucha es tuya y de tu prole.
Y que nadie puede arrebatararte... El sueño de esta tierra,
que aún arde, con la sangre, de tus hijos, que entregaste.

Mujer sol, estrella, luna y dios cristiano.
Que juraste, ante el altar de todos los infiernos,
liberar las naciones oprimidas.
Mujer que juraste por la patria que pariste,
de alegrías, miserias y dolores.

Mujer que, en las banderas de todas las naciones,
coloreaste con fe y con esperanzas.
Las raíces que florecen cada día, y dan sus frutos...
¡En esta tierra americana!

Susana Rosa Castrogiovanni



Referencias bibliográficas

- » Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) (2013). *Observatorio para la equidad de género. Mujeres indígenas en América Latina: dinámicas demográficas y sociales en el marco de los derechos humanos*. Página 107. Disponible en: https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/4100/1/S2013792_es.pdf
- » Castrogiovanni, S. R. (2020). *Identidad de la Mujer Latinoamericana*. Ed. Tinta Libre.
- » Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal). (2017). *Planes de igualdad de género en América Latina y el Caribe. Mapas de ruta para el desarrollo*. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y el Caribe. Naciones Unidas. https://www.cepal.org/sites/default/files/events/files/planes_de_igualdad_de_genero_en_america_latina_y_el_caribe_mapas_de_ruta_para_el_desarrollo.pdf
- » Corbetta, S., Bonetti, C., Bustamante, F., & Vergara Parra, A. B. (2018). *Educación intercultural bilingüe y enfoque de interculturalidad en los sistemas educativos latinoamericanos: avances y desafíos*. Cepal, Unicef.
- » Grupo Banco Mundial (2015). *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. Disponible en: <https://documents1.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/Latinoam%C3%A9rica-ind%C3%ADgena-en-el-siglo-XXI-primer-a-d%C3%A9cada.pdf>
- » Mato, D. (2001) Producción transnacional de representaciones sociales y cambio social en tiempos de globalización. En D., Mato (coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- » Organización Internacional del Trabajo (1989). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Disponible en: https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---americas/---ro-lima/documents/publication/wcms_345065.pdf
- » Ortega, A. A., Labrador, J. G., Di Cauda, M. V., Ossola, M. M., Mancinelli, G., Hecht, A. C., Loeza, S. E. H., Granada, M. F. S., Guaymás, Á., Milstein, D., Otaso, A., Fuks, A., Alvarado, M. C. O., Alvarado, S. V., Mayo, M. A. F., Gómez, P. B., Erazo, D. L., & Sánchez, M. V. (2016). *Interculturalidad y educación desde el Sur: Contextos, experiencias y voces*. Clacso. <https://doi.org/10.2307/j.ctvtwx3ph>
- » Thisted S., Diez M. L., Martínez M. E., Villa A. *La interculturalidad como perspectiva política, social y educativa*. Dirección General de Cultura y Educación, Provincia de Buenos Aires. Documento - Mayo 2007. Disponible en: <https://servicios.abc.gov.ar/lainstitucion/organismos/interculturalidad/documentos/Documento%201%20-%20Interculturalidad%20como.pdf>
- » Unesco (2005). *Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad*. Artículo 4.8. París, 2005. Disponible en: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf00000142919_spa



Sección 2

De la teoría a la práctica: aspectos para destacar en los proyectos interculturales



En esta sección 2 se reúnen ocho valiosos escritos que ofrecen un nutrido panorama de experiencias en las que se han utilizado diferentes enfoques de la interculturalidad.

En el primer escrito, el antropólogo Levinson Niño retoma la propuesta de Catherine Walsh sobre una clasificación de diferentes enfoques de la interculturalidad, lo que funciona muy bien como introducción al análisis de la serie de experiencias que se presentan. Asimismo, destaca las múltiples maneras en que el concepto puede ser interpretado y llevado a la práctica.

Levinson Niño y colaboradores presentan, en el segundo escrito, la perspectiva de género como una de las categorías de análisis del proyecto de prevención de cáncer de cuello uterino que originó este libro de investigación. Los autores consideran que la mujer es el actor principal que transmite la cultura y mantiene la cohesión social y que el género es una perspectiva clave para la reconfiguración de las relaciones sociales tanto al interior como al exterior de las comunidades indígenas.

La lideresa indígena Martha Jiménez Gallardo expone, en el tercer escrito, su experiencia como integrante del grupo de investigación sobre prevención de cáncer de cuello uterino. En su enunciado se puede ver el proceso de empoderamiento y manejo práctico de la interculturalidad, así como su capacidad para aprehender conocimientos y prácticas de la cultura indígena y de la occidental. La lideresa llama la atención sobre la pérdida del conocimiento ancestral a causa de los cambios culturales, sociales y económicos. Afirmar que es importante mantener la cultura como eje de la identidad de un pueblo, sin embargo, es necesario saber moverse entre las dos culturas, la occidental y la indígena, sin perder su propia identidad, porque esa es la situación que ellos viven actualmente.

El cuarto muestra el contraste con algunas de las experiencias y reflexiones presentadas en los títulos previos. En este, el profesor universitario indígena Matauta Muelas, a partir del análisis de sus experiencias interculturales personales y profesionales, plantea la hipótesis de que no es posible construir un intercambio intercultural a partir de cosmovisiones totalmente diferentes. Utiliza ejemplos de las culturas de los pueblos wayuu y misak para exponer estas diferencias de marcos lógicos que no pueden entrar en diálogo. También cuestiona el concepto de cultura como una categoría originada en la cultura occidental, antropocéntrica y europea que riñe con la manera holística que las culturas indígenas tienen de entender al hombre, la naturaleza y el cosmos en convivencia. Propone trabajar sobre los aspectos en los que haya intereses comunes en los que se pueda actuar conjuntamente, pero de manera que se respeten las cosmovisiones, los objetivos y formas de desarrollo de cada cultura llevando a la permanencia y pervivencia de todos en un mismo mundo.

El quinto expone las reflexiones de la profesora indígena Angélica Agustín quien describe su experiencia de trabajo en la Universidad Intercultural de Michoacán (México) resaltando que este trabajo universitario forma parte de un



proyecto político que busca posicionar el conocimiento ancestral y los intereses de los colectivos indígenas en el ámbito académico y de la innovación.

Acompaña a este grupo de experiencias el trabajo del comunicador indígena Luis Fernando Acalo quien presenta en el sexto escrito una descripción sobre el impacto de las redes de comunicación en el fortalecimiento de la identidad indígena y el conocimiento mutuo de muchos de los pueblos que habitan el departamento del Cauca (Colombia). Es decir, ellos han vivido una experiencia de interculturalidad al interior de los mismos pueblos indígenas. El autor da cuenta, además, de la manera en que la cultura indígena ha retomado los desarrollos tecnológicos de la cultura occidental en relación con equipos y tecnologías de radiocomunicación, y los beneficios que esto ha traído para sus propósitos organizativos y políticos.

Eleder Piñeiro señala, en el séptimo escrito, las diferencias en las lógicas de pensamiento en comunidades que conviven en tiempos presentes y que se mueven en dos culturas. Trae a la memoria el concepto propuesto por la profesora estadounidense Mary Louise Pratt, que hace referencia a las zonas de contacto y de conflicto que se dan entre culturas diferentes que comparten un mismo espacio. Piñeiro ilustra sus reflexiones en un entorno de experiencias interculturales con el grupo indígena guaraní.

La sección 2 finaliza un análisis sobre un modelo de atención propuesto por el Estado colombiano para población indígena, en donde el enfoque intercultural desempeña un papel importante. La enfermera Saidy Arias expone su tesis doctoral en la que se concentra, entre otros aspectos, en la forma en que este modelo instrumentaliza el reconocimiento y la diversidad cultural para hacerlos funcionales al sistema.



La interculturalidad como asunto polisémico

Levinson H. Niño-Leal

El concepto de interculturalidad ha venido resonando con fuerza tanto en ámbitos académicos, como en el discurso de organismos internacionales, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación y en las narrativas de construcción de políticas públicas, sobre todo en contextos donde habitan pueblos nativos o existen migraciones transnacionales importantes. Sin embargo, así como aumenta su masificación también lo hace la diversidad de interpretaciones existentes alrededor del concepto. Por esto es válido hacer una pausa y preguntarse si cuando se está hablando o trabajando con el concepto de interculturalidad todos estamos comprendiendo lo mismo.

Este capítulo ofrece un punto de referencia para analizar algunas experiencias de trabajo con diversos enfoques interculturales que se han llevado a la práctica y que se presentan en esta segunda parte del libro.

Se resalta la importancia de seguir discutiendo el concepto, pero, además, la necesidad de encaminar las acciones hacia la congruencia en relación con las particularidades y reclamos de los grupos que viven en su cotidianidad la complejidad de las relaciones interculturales.

Tipología de la interculturalidad

Como base para realizar este análisis se usó el modelo de la tipología de la interculturalidad propuesta por Catherine Walsh (2010) en su texto *Interculturalidad crítica y educación intercultural*, pues se considera que esta clasificación engloba, de manera clara, las interpretaciones predominantes.

Según Walsh, la interculturalidad es un concepto que se empezó a materializar en la década de los años noventa al convertirse en un eje importante en diversas discusiones nacionales e internacionales. En América Latina se empezaron a realizar discusiones de tipo jurídico y normativo para tratar de incluir reconocimientos étnicos, lingüísticos y culturales a los diversos grupos étnicos que habitan en los países de esta región. En esta época, que algunos refieren como el “Nuevo constitucionalismo latinoamericano” (Gargarella, 2018), se dieron distintos procesos políticos para debatir sobre nuevos marcos políticos de los países en los que se pudiera incorporar la perspectiva de grupos indígenas dentro de las distintas identidades nacionales (Walsh, 2010).

Inicialmente, el concepto de interculturalidad surgió por la fuerza y los alcances de los movimientos sociales y políticos centrados en la ancestralidad (caso de



comunidades indígenas o afrodescendientes, entre otros) y representaba la cristalización de sus luchas por el reconocimiento y la búsqueda de derechos. Sin embargo, al mismo tiempo el concepto se iba incorporando a las estructuras globales de poder y de capital económico.

Para las comunidades indígenas de la zona andina, por ejemplo, la interculturalidad se ubicó como un elemento fundamental sobre el cual cimentar distintos procesos sociales para transformar las estructuras coloniales aún existentes. Por otra parte, para instituciones u organismos internacionales como la Unión Europea, la interculturalidad fue comprendida como un aspecto cultural y lingüístico clave para establecer una nueva forma de relacionamiento y unión entre países (Aman, 2015).

Organismos multilaterales como el Banco Mundial, desde una visión cosmopolita del mundo, también irían adoptando el concepto de una manera similar al de la Unión Europea, incorporándolo como una nueva forma de relacionamiento que no disputaba de ninguna manera las nociones de desarrollo y de estructura del sistema capitalista global (García Canclini, 2021).

Bajo este panorama, Walsh desarrolla su tipología de interpretación del concepto de interculturalidad, distinguiendo tres vertientes:

La primera, que denomina como relacional, hace referencia a una forma simplista de ver la interculturalidad como un contacto e intercambio entre culturas distintas, relaciones que muchas veces se pueden dar en condiciones de igualdad o desigualdad. Sobre esta postura, se asume que para el caso de Latinoamérica la interculturalidad es algo que siempre ha existido, en razón a que los distintos grupos humanos que habitan esta región han tenido y siguen teniendo, contacto entre sí.

Sin embargo, se trata de una perspectiva que deja de lado el análisis de las desigualdades entre estos grupos, no problematiza sobre la naturaleza y desarrollo de las relaciones de poder que permean el relacionamiento, sino enfatiza el aspecto superficial del mero contacto entre grupos humanos.

La segunda la define Walsh como funcional –siguiendo los planteamientos del filósofo peruano Fidel Tubino (s.f.)–. Es aquella que tiene como objetivo final buscar la inclusión de lo diverso y diferente (culturalmente hablando) dentro de la matriz social dominante. Se centra en valores como el diálogo y la tolerancia, pero tampoco discute o problematiza la estructura del sistema global capitalista que, en el caso latinoamericano, corresponde a la lógica del modelo neoliberal con la que, sencillamente, esta perspectiva encaja.

La perspectiva reconoce la diferencia, pero la vacía de significado, convirtiéndola en funcional al sistema. Se trata, entonces, de una manera de apaciguar las tensiones culturales y, en este sentido, como lo menciona Walsh (2010), en una nueva estrategia de dominación. Por esta razón forma parte del discurso predominante de instituciones como el Banco Mundial, la Organización de las Naciones Unidas y demás agencias que enfocan en muchas ocasiones sus recursos al diseño de políticas para atender poblaciones culturalmente diversas, pero sin tocar o afectar las condiciones estructurales en las que se enmarca su diferencia.

La tercera y última perspectiva, Walsh (2010) la denomina interculturalidad crítica. Da cuenta del problema estructural y de poder en el que existen asimetrías de posicionamiento entre culturas y grupos humanos; por esto, más que centrarse en la diferencia cultural, busca la manera de cambiar estas reglas de juego que están mediando esta interacción, razón por la que se le identifica como una perspectiva emancipadora.

Esta última busca modificar las estructuras de la colonialidad para crear un mundo diferente. Es decir, implica, según la perspectiva de las comunidades indígenas, la creación de una nueva visión de desarrollo, de nación, de identidad y de territorio (Aman, 2015) o como plantea Walter Mignolo (2007) un horizonte más allá de la singularidad de la cultura y una nueva visión de la modernidad.

En este sentido, nos dice Walsh, es un tipo de interculturalidad que es más un proyecto que una realidad; es una interculturalidad que aún no existe, que no se ha desarrollado en ningún lugar del mundo y, sin embargo, en cuanto a ideal, debería ser el parámetro sobre el cual pensar las acciones y estrategias interculturales.

Interpretaciones de la interculturalidad en la práctica

Cuando se habla de la práctica considero necesario distinguir varios ámbitos de acción, algunos de los cuales expongo a continuación.

Diseño de políticas y programas desde la interculturalidad.

En este diseño intervienen diversidad de actores como: los tomadores de decisiones, asesores, organismos nacionales e internacionales, académicos, instituciones de investigación y actores de la sociedad civil como las comunidades indígenas, entre otros. En el ámbito del diseño, la apropiación del concepto se hace a un nivel conceptual abstracto si se quiere, en el que el concepto de interculturalidad se trabaja desde lo teórico. Aquí es posible, si el tiempo y conocimiento de los actores lo permiten, hacer análisis profundos y un tanto ideales sobre qué es la interculturalidad. Así, se tiene una concepción de esta última un tanto más depurado, que es necesario materializar de alguna manera.

Dentro de estas políticas y programas se puede encontrar con frecuencia que se habla de la adaptación de las propuestas de los programas oficiales como una estrategia de apertura e inclusión de las comunidades indígenas a los procesos de atención ofrecidos en cada país. Sin duda, se trata de un aspecto importante a realizar de manera inicial para entablar un proceso de diálogo intercultural. Es importante que las comunidades indígenas conozcan y entiendan, claramente, qué se les está ofreciendo desde la mirada oficial de los países y evalúen qué les está beneficiando. Desde un punto de vista bioético, esto abona el terreno para la toma de decisiones propias y consentidas en las comunidades.

Sin embargo, lo que generalmente se observa es que este proceso de adaptación cultural se realice en una sola vía. Es decir, se busca que las comunidades entiendan los puntos de vista y métodos de trabajo del conocimiento occidental, pero no siempre esto va acompañado de un proceso inverso, un proceso de entendimiento de las lógicas, perspectivas y metodologías de trabajo tradicionales o ancestrales. Difícilmente se encuentra



un proceso de adaptación cultural en el que se busque comprender las lógicas y particularidades de las visiones indígenas de salud hacia un público occidental.

Otra de las cuestiones centrales que se perciben en el desarrollo de políticas o intervenciones interculturales es que estas se limitan a unos tiempos y espacios particulares seleccionados desde la perspectiva y la comprensión de los agentes externos o del Estado, muchas veces considerando los espacios de las otras culturas como inadecuados. Igual situación sucede con los momentos o períodos en los que se planean las actividades, lo que muchas veces es causa de fracaso o desperdicio de recursos por no tener en cuenta las condiciones locales, sean culturales, geográficas o religiosas.

La praxis

Otro ámbito de interpretación es el de la implementación de las acciones. Es posible que tomen parte algunos de los actores que participaron en el diseño de estas políticas, pero con seguridad entrarán otros como lo pueden ser pobladores, líderes, profesionales, investigadores, personal administrativo, estudiantes, voluntarios que se involucran en procesos interculturales concretos de salud, educación, agricultura, o desarrollo, por ejemplo.

Si bien se trata de una distinción artificial y un tanto arbitraria, ya que es posible que dentro de estos ámbitos pueda existir interlocución e incluso solape de actividades, es una distinción útil que permite identificar el por qué muchas veces lo que se discute y se planea en una intervención no es igual a lo que se implementa.

Es claro también que aquí entran otras variables del contexto, como limitaciones materiales, económicas, políticas y sociales que explican que esas brechas de la implementación no dependan únicamente de cómo los actores estén interpretando y llevando a cabo su trabajo desde la perspectiva intercultural. Sin embargo, quiero hacer énfasis en que la capacidad de interpretación y de agencia de quienes forman parte de una intervención intercultural juega un papel importante.

La adaptación intercultural

Otra de las situaciones ampliamente observadas en los denominados procesos interculturales en salud realizados desde el Estado, es el énfasis que se tiene en desarrollar acciones en adaptación cultural. Sin embargo, la mayoría de las veces las acciones consisten en traducciones a las lenguas ancestrales y ejercicios académicos en los que termina prevaleciendo una voz, lo que en la práctica puede ser entendido como un monólogo cultural. Incluso, siendo más severos, como un proceso de colonización más amigable, pero con las lógicas de la sociedad dominante. Se trata de un proceso de integración que no se debe leer como diálogo, sino como enmarcamiento (Sánchez, et al., 2013).

Esto implica, de fondo, una caracterización de las comunidades intervenidas como grupos humanos meramente receptores de información, lo que hace imposible que ellas mismas manifiesten su interpretación de la situación que se piensa intervenir.

Esta limitación refleja que, de hecho, también existe una mirada limitada y restrictiva de lo que es la cultura. Por lo general, se entiende como aquella

otredad manifestada en prácticas, lenguas, usos y costumbres, pero no se entiende que una forma de organización social, una forma de posicionamiento político y una cosmogonía, son también manifestaciones culturales. No son solo los bailes y los cantos, sino las maneras de concebir y materializar la vida misma.

En este sentido, hablar de interculturalidad implica pensar en un proceso permanente, realizado en cualquier espacio y tiempo donde distintas concepciones culturales entren en contacto con procesos de interacción que tienen cabida en las relaciones sociales.

La interculturalidad selectiva

Cada territorio tiene unas dinámicas poblacionales muy particulares. En la configuración territorial y de organización social en torno de estados-nación, encontramos que pueden existir diversas identidades en un mismo espacio. Así es posible hallar identidades étnicas, representadas en comunidades indígenas, afrodescendientes o rom, pero también en otros grupos humanos, provenientes de otros países, que van de paso o buscan instalarse en un nuevo territorio.

En el caso particular de Colombia encontramos una diversidad cultural interesante. Además de que existen todas las categorías étnicas mencionadas, en medio del complicado panorama geopolítico actual, descubrimos amplios grupos humanos migrantes, como es el caso de personas provenientes de Venezuela, o de locaciones incluso más lejanas como Senegal o Haití, muchos de los cuales encuentran en la posición geográfica de Colombia un puente para llegar a Centroamérica y de allí aproximarse a países como los Estados Unidos.

Dependiendo de las particularidades de cada Estado, los procesos interculturales tienden a enfocarse en atender una u otra identidad. Sin embargo, en países que tienen altos flujos migratorios es necesario que la interculturalidad involucre las relaciones con todos los grupos humanos y trascienda el énfasis étnico que tradicionalmente se le da. Es preciso que se avance en mejorar las relaciones con cada grupo humano presente en un territorio, teniendo en cuenta sus particularidades, necesidades y formas de concebir el mundo, razón por la que es importante que se inicie con un proceso diferenciado. Pero este mismo proceso se debe dar con todos los grupos culturales que entran en contacto en un tiempo y espacio determinados, no se debe ser selectivo. De otra manera, se seguirán creando ciertas inequidades, distintos problemas surgirán y otros se pueden profundizar.

La propuesta, entonces, es la de pensar la interculturalidad como un proceso que no se estructure solo en la diversidad, sino en la construcción con todas las otredades existentes en un territorio.

¿Avanzar hacia la interculturalidad crítica o abandonar este ideal?

Como se ha expuesto en los párrafos precedentes, son muchas las acciones en las que, de manera directa o inferida, afloran las perspectivas de interculturalidad

que han sido llevadas a la práctica. Estas podrían encajar en las definiciones de Walsh como interculturalidad relacional o, en el mejor de los casos, funcional. Sin embargo, estos enfoques de la interculturalidad resultan siendo bastante limitados para el desarrollo y despliegue de los derechos y la equidad requerida de los ciudadanos de los diversos grupos culturales en el territorio colombiano.

Quiero destacar que el desarrollo de la interculturalidad crítica no solo es un ideal, sino que requiere de un gran despliegue de energía para repensar las relaciones que se tienen actualmente entre identidades culturales diversas. Esto supone, de alguna manera, una reestructuración de la sociedad hoy existente. Sin embargo, es preciso que las acciones interculturales se sigan deliberando desde este ideal de la interculturalidad crítica, ya que es el único enfoque que realmente obliga a cuestionar el presente.

Para acercarse a este imaginario, se debe vincular a todos los actores que formarán parte del proceso intercultural. Uno de los grandes problemas es que la interculturalidad se tiende a definir desde unos espacios de poder y desde la perspectiva de unos solos actores. Esto, de manera inmediata, crea una desigualdad que comenzará a traer problemas en la práctica.

Es necesario pensar en la interculturalidad no simplemente como un diálogo entre culturas, sino como el análisis de las relaciones existentes entre contextos diversos, atravesados por relaciones de poder. Importante dejar de lado la idea de la cultura como concepto cerrado y centrarse en las particularidades que, con identidades diversas, se expresan buscando la mejor manera para que las respuestas ofrecidas puedan ser equitativas e igualitarias. Ser conscientes de que, más allá de las buenas intenciones, siguen existiendo unas formas de vida dominantes que, en su despliegue, terminan por moldear y vaciar otras formas de ver el mundo.

Referencias bibliográficas

- » Aman, R. (2015). Why Interculturalidad is not Interculturality: Colonial remains and paradoxes in translation between indigenous social movements and supranational bodies. *Cultural Studies*, 29(2), 205–28. <https://doi.org/10.1080/09502386.2014.899379>
- » García Canclini, N. (2021). ¿Qué será la interculturalidad? *Vibrant Virtual Braz Anthropol*, 18, e18801. <https://doi.org/10.1590/1809-43412021v18a801>
- » Gargarella, R. (2018). *Sobre el nuevo constitucionalismo latinoamericano*. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 1(27), 109-129. <https://doi.org/10.26851/RUCP.27.5>
- » Lins Ribeiro, G. (2003). *Postimperialismo: cultura y política en el mundo contemporáneo*. Editorial Gedisa.
- » Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, 21(2–3), 449–514. <https://doi.org/10.1080/09502380601162647>
- » Sánchez, L., López, W., Barreto, I. (2013). Enmarcamiento cognitivo de la cultura política. Un análisis desde las redes sociales en Internet (Twitter). *Revista Interamericana de Psicología*, 47(3), 383-394.
- » Tubino, F. (s.f.). *La interculturalidad crítica como proyecto ético - político*. Disponible en: <http://www.oalagustinos.org/educoc/LAINTERCULTURALIDADACR%C3%8DTICACOMO-PROYECTO%C3%89TICO.pdf>
- » Walsh, C., Viaña, J., & Tapia, L. (2010). *Interculturalidad crítica y educación intercultural*. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

La perspectiva de género en un trabajo de investigación en salud con enfoque intercultural

Levinson H. Niño Leal, María Inés Sarmiento Medina, Claudia Marcela Velásquez Jiménez, Sandra Vargas Cruz, Miryam Puerto de Amaya, Vilma Fandiño Osorio, Esteban Quintana González

En este escrito queremos referirnos a la relación entre la interculturalidad y el género desde la práctica, desde lo que se ha visto, aprendido y reflexionado en relación con estas importantes categorías de análisis en el desarrollo del trabajo con comunidades indígenas en un resguardo de la Amazonia colombiana y que se presentó en la sección 1 y dio origen a este libro.

Es importante resaltar que uno de los objetivos de ese trabajo era motivar a las comunidades indígenas para que gestionaran sus programas de cuidado y conservación de la salud en conjunto con las instituciones locales de salud.

En esta línea, se propuso involucrar a las comunidades, especialmente a las mujeres, con el fin de promover su empoderamiento social y cultural aprovechando su interés en trabajar el tema de su salud sexual y reproductiva en el contexto de su organización local de mujeres Amuigua (Asociación de Mujeres Indígenas del Guainía).

Los enfoques participativo e intercultural fueron características de la investigación y además el proyecto tenía una perspectiva de género. Según Hendel (2017) “la perspectiva de género nos lleva a reconocer que, históricamente, las mujeres han tenido oportunidades desiguales en el acceso a la educación, la justicia y la salud, y aún hoy con mejores condiciones, según la región en la que habiten, sus posibilidades de desarrollo siguen siendo desparejas e inequitativas”. Estas desigualdades eran reconocidas por todos, tanto las mujeres indígenas cuando decidieron por su propia iniciativa buscar ayuda para sus problemas de salud, como por los académicos, quienes tenían conocimiento de la precaria situación de salud de las comunidades indígenas del país y, concretamente, del departamento del Guainía.

Las mujeres consideraban que estaban siendo discriminadas y era limitado su acceso a los programas de salud, especialmente los relacionados con la salud sexual ya que sus costumbres, tradiciones y valores como indígenas no estaban siendo tenidos en cuenta por las instituciones de salud, quienes pretendían incluirlas en los programas diseñados para mujeres de la cultura occidental. Las mujeres indígenas tuvieron un gran reto al proponer su idea y convencer a



varias universidades con su proyecto de salud sexual y prevención de cáncer de cuello uterino. También, al interior de sus comunidades tuvieron que defenderla y esforzarse por mantener su proyecto frente a algunas organizaciones o dirigentes indígenas que no apoyaban su trabajo.

El trabajo de investigación fue, en sí mismo, un vehículo para el empoderamiento de las indígenas a nivel comunitario, pues tuvieron la necesidad de exponerlo varias veces frente a las autoridades y a las organizaciones. Este empoderamiento fue notorio también al interior de sus familias, quienes las veían salir de sus casas, trabajar, reunirse con las autoridades ancestrales y con las mujeres de las comunidades, hablar en público y ser presentadas como protagonistas de un proyecto de impacto en la población indígena. Tanto en las familias como en las comunidades se disminuía la brecha de poder y se incrementaba la autoestima de las líderes mediante su capacidad de convocatoria y su aprendizaje creciente respecto de los temas técnicos y prácticos del trabajo de investigación.

Además de proponer una relación respetuosa con las mujeres indígenas, sus creencias y costumbres, este trabajo trató de generar espacios donde se pudieran restablecer algunas de las asimetrías de poder que se han construido históricamente en la relación con la sociedad mayoritaria occidental, obviamente, siendo conscientes del alcance y las limitaciones del trabajo de investigación. En este sentido, el grupo de investigación asumió la interculturalidad como algo que trascendía la comunicación y el respeto entre grupos para comprender que las diferencias culturales estaban también cimentadas en asimetrías de poder que mediaban las relaciones entre la sociedad hegemónica, dominante occidental y las comunidades indígenas. Por este motivo, se escogió también la metodología de Investigación Acción Participativa, en la que los participantes investigan sobre su propia realidad para modificarla.

Walsh (2010) menciona que la postura crítica del trabajo intercultural es un ideal y que no ha llegado a darse aún un proceso contrahegemónico suficientemente fuerte que revierta las asimetrías de poder y permita el desarrollo y empoderamiento de las comunidades. Sin embargo, el grupo de investigación consideró que era un buen horizonte de trabajo, teniendo en cuenta que el objetivo principal consistía en buscar el desarrollo de la gestión compartida con las instituciones de salud de los programas de prevención del cáncer de cuello uterino. Creemos que, si se tiene éxito en esta tarea, los aprendizajes que se den en este sentido podrían ser replicados en otros campos, según las consideraciones y la pertinencia que identifiquen las comunidades en sus distintos ámbitos de vida.

Entendimos que esta invitación a trabajar en conjunto nos ponía más en el papel de mediadores o facilitadores de la comunidad indígena (Sánchez M., 2011) para lograr el objetivo de empoderamiento en torno de la salud sexual. Consideramos que, tratándose de comunidades indígenas con costumbres arraigadas respecto de la relación con el género masculino y con reservas para hablar en torno de los asuntos femeninos con los hombres, sería buena idea conformar grupos exclusivamente femeninos para el trabajo de campo en las comunidades.

En el grupo de lideresas hallamos mujeres que tenían un grado de empoderamiento superior al encontrado en la mayoría de la población femenina del resguardo, pues todas tenían estudios de formación técnica, sabían expresarse, leer y escribir en español y hablaban fluidamente tanto el español como la lengua ancestral de su etnia. Algunas habían tenido experiencias laborales cortas con el Estado o con alguna Organización No Gubernamental. Todas eran madres y varias tenían una pareja estable.

Durante el desarrollo del trabajo de investigación identificamos que el género fue una categoría que ayudó al fortalecimiento de sus acciones e indagaciones. El género y la interculturalidad tienen que ver directamente con la salud sexual, el cáncer de cuello uterino y la actitud hacia la toma de exámenes para prevenir el cáncer en las comunidades indígenas.

En el proceso de iniciar el contacto se encontró que un tema de fácil acceso que permitía una comunicación fluida era el evento de la menstruación. Hablar sobre este asunto, netamente femenino entre mujeres, era algo que les generaba confianza y tranquilidad de ser comprendidas. Relataban sus experiencias, preguntaban y conectaban con otros temas como la planificación familiar y los embarazos, la dificultad para la higiene femenina durante el período o la mala calidad del agua para asearse. Durante las entrevistas se percibía una especie de complicidad de género y comentaban que muy pocas veces tenían oportunidad de conversar sobre estos temas, lo que las hacía sentir bien.

Respecto del cáncer de cuello uterino, se encontró que solo algunas tenían conocimiento de esta enfermedad, en especial, las que por alguna razón habían estado en contacto con los servicios de salud o haber sido partícipes de campañas de prevención. Las mujeres que no habían tenido acceso a estos servicios no poseían una idea clara. Al indagar un poco en las percepciones referentes a cómo se cree es el origen de esta enfermedad, algunas mujeres mencionaron que el cáncer de cuello uterino es una enfermedad de blancos, es decir, que no es propia de sus comunidades. Existía consenso en que la medicina tradicional no tiene las herramientas suficientes para intervenir en un proceso de salud/enfermedad como el cáncer de cuello uterino.

Esta neoplasia se percibe como una enfermedad femenina, porque son las mujeres quienes, anatómicamente, tienen un útero y, por tanto, son las únicas que pueden contraerla. Sin embargo, cuando se enteraban del papel del virus del papiloma humano y de su transmisión a través del contacto sexual, algunas concluyeron que es importante vincular también a los hombres a los programas preventivos.

Esto generó un proceso interesante de cuestionamientos respecto de la forma de cómo se perciben los cuerpos y las relaciones sociales, por medio del abordaje a una enfermedad. Surgieron temas en relación con la división sexual del trabajo y los roles dentro de las comunidades, situaciones como la infidelidad, el inicio de las relaciones sexuales y los abordajes desde la cultura indígena. La enfermedad se empezó a visualizar, no solo desde la biología, sino desde las relaciones sociales y la cultura.



Las mujeres observan como limitado el acceso a los servicios de salud a pesar de que se han hecho intentos por adecuar las particularidades interculturales y territoriales de la población. Expresaron lentitud en la atención, serias dificultades con el idioma y trato inadecuado por el personal de salud. Por otra parte, detectaron también que las mujeres les dan prioridad a los quehaceres del hogar y al cuidado de los hijos dejando de lado su propia atención.

Conocer cómo se desarrollaba la enfermedad en su comunidad llevó a plantear varios interrogantes, tanto de la vida interna, como de la relación de las comunidades indígenas con el Estado. Es así como el empoderamiento de las mujeres con su propia salud supone abogar también por la de los niños, de la comunidad, de las relaciones sociales, ya que ellas son el eje del tejido social.

El empoderamiento de las mujeres en torno del bienestar implica beneficio colectivo para las comunidades indígenas. Este se puede decir que fue uno de los resultados del enfoque intercultural. Las lideresas tuvieron acceso y se apropiaron, a su manera, de herramientas que fortalecieron su liderazgo como técnicas de expresión oral, escrita, manejo de computadores y grabadoras y conocimientos sobre investigación comunitaria como la entrevista a profundidad. Asimismo, fueron conscientes de los principios éticos en el manejo de la confidencialidad y el consentimiento informado. Adicionalmente, tuvieron la oportunidad de hablar con mujeres mayores conocedoras de sus tradiciones y de las costumbres que tenían las generaciones precedentes, lo que amplió sus percepciones sobre la importancia de preservar y transmitir esos conocimientos ancestrales.

Durante el proceso de investigación se indagó sobre los roles de género, explorando cómo se reproducen o se organizan las comunidades en torno de estas relaciones.

Las respuestas destacaron los roles de proveedores y cuidadoras, los cuales se refuerzan a través de las generaciones por las vías paterna y materna. Se hizo mención al papel de los hombres ligados a la vida social, al liderazgo, a las actividades de caza y pesca, es decir, más ligados a lo público y tienen un papel de proveedor. Por otra parte, las mujeres son las encargadas del hogar, de los hijos, tienen los roles del cuidado y educación, apoyan algunas tareas, en particular, el cultivo de productos agrícolas y su preparación, entre ellos el casabe.¹ En su labor reproductiva se ven como las multiplicadoras de la cultura al interior de las familias.

Las mujeres de las comunidades expresaron en sus narrativas la preocupación respecto de la pérdida de elementos de su cultura en los niños y niñas. Manifestaban que ya no quieren hacer labores de la casa, que son perezosos, no les gusta trabajar ni estudiar. Adicional, las entrevistadas comentaron sobre algunas situaciones sociales que les preocupan como la existencia de consumo de sustancias psicoactivas en los jóvenes.

Algunos de los hallazgos descritos en este diagnóstico participativo e intercultural son similares a los descritos por otros investigadores. El Comité

1. *Alimento tradicional preparado a base de yuca brava.*

de Latinoamérica y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (Cladem, s.f) hace referencia a la importancia de las mujeres en la transmisión y conservación de la cultura, papel también reconocido en el informe sobre las Mujeres Indígenas y sus Derechos Humanos en las Américas (Comisión Interamericana de Derechos Humanos, 2017). Las indígenas del resguardo de Paujil también se identifican con esta importante función en sus comunidades. En relación con los roles de género, estos parecen ser similares a los que se encuentran en la región de América Latina y que describe la Organización Panamericana de la Salud cuando menciona que las mujeres se encargan del cuidado de los niños y del trabajo doméstico en el hogar, y de la agricultura comunitaria mientras que las actividades de los hombres se desarrollan más en la esfera pública. Según esta organización, la mayoría de las indígenas de la región tienen una triple carga de trabajo productivo, reproductivo y comunitario (Organización Panamericana para la Salud, s.f.).

El empoderamiento, que forma parte de los resultados de la investigación, se fundamenta en la percepción de cambios a nivel individual, familiar y colectivo por parte de las lideresas, en relación con su imagen como mujeres y como miembros de una comunidad. Estos cambios son similares a los descritos en el texto de la Comisión Mujeres y Desarrollo (2007) y hacen referencia a que el empoderamiento de la mujer se expresa “por una parte como el fortalecimiento de la autoestima, la confianza en sí mismo y la capacidad de elegir las orientaciones en su propia vida y, por otra, relacionada con el poder colectivo de cambio de las relaciones de género en las diferentes esferas: económica, política, jurídica y sociocultural” (Comisión Mujeres y Desarrollo, 2007).

En este trabajo de investigación, las mujeres pudieron notar un cambio individual respecto del manejo de su tiempo, el desarrollo de sus habilidades, sus aportes a un proceso investigativo, su capacidad de dar opiniones y de interactuar con los profesionales, con los encargados de los servicios de salud, con los líderes y con las personas de la comunidad. En lo colectivo también notaron un reconocimiento de sus capacidades para liderar procesos, informar, motivar, investigar sobre problemas comunitarios y de interactuar con universidades y otras instancias. Todo esto tiene que ver, precisamente, con el concepto de empoderamiento ya descrito.

La perspectiva de género en relación con el tejido social

El género podría ser una categoría que podría apoyar o cimentar los procesos de lucha contra la aculturación. Hay una idea dentro de la comunidad y es la de la mujer como cuidadora de la salud y de la vida cultural de la familia. Esto lleva a pensar en que empoderando y ajustando los roles de género, las mujeres se puedan convertir en un elemento clave en la reconstrucción del tejido social de las comunidades. Ellas deben posicionar su rol protagónico en la propagación de este empoderamiento de cuerpos, territorios y valores culturales.

Durante el desarrollo de la investigación, en su rol de investigadoras en sus indagaciones sobre la salud sexual, los rituales de iniciación o la forma en que se establecían los vínculos de pareja, las lideresas se encontraron con hechos históricos de sus comunidades que ellas mismas desconocían.

Todo esto generó interés y sentido de pertenencia étnica, pues conocieron aspectos de su cultura a través del relato de las mujeres mayores que, aunque ya no son vivenciales, claramente forman parte de su legado. Reconocer esta situación puede ser un primer paso para posicionarse como cuidadoras de la vida cultural de la familia y de la comunidad, dándoles a entender que son ellas las que se pueden encargar de revertir o atenuar estos procesos de desarraigo.

En la práctica de ese proceso de investigación vivido por las lideresas, hay aspectos que ellas destacan como positivos: el hecho de que las lideresas tuvieran que salir a buscar a las personas a sus casas, hablar con ellas, a tocar puertas, a presentarse ante las autoridades y defender el proyecto en público se convirtió en una forma de conexión (o quizás reconexión) social. El carácter de vida semiurbano que presenta el resguardo de Paujil ha generado estilos de vida diferentes a los que se tenía en las comunidades de los ríos. No se conocen con el vecino o hablan diferentes lenguas y la única que tienen en común es el español. Las lideresas hicieron distintas reflexiones al respecto, el solo hecho de saber quién vive junto a sus casas les permitió conocer gente, historias de vida, empezar a saludarse y todo esto se convirtió en un pequeño avance en la reconstrucción de tejido social comunitario. En palabras de una de las lideresas: “Trabajar con la comunidad es entablar una amistad, tener confianza y respeto con la persona, porque si no hay confianza nada fluye”. Esto es un reflejo de cómo una estrategia de investigación escogida para el trabajo de investigación ha ayudado a fortalecer la confianza y los lazos comunitarios.

Otro aspecto interesante y sobre el que se ha empezado a reflexionar tiene que ver con el liderazgo de las mujeres indígenas. Para el desarrollo de este proyecto de investigación y obtener el aval necesario, ellas tuvieron que ponerse de acuerdo con las autoridades indígenas de su resguardo. Cada etnia tiene un capitán que debió autorizar el proyecto, además del cabildo gobernador del resguardo y otras organizaciones indígenas. Las lideresas encontraron resistencia en sus autoridades, interpretada como que había un poco de sorpresa porque era la primera vez que ellas conseguían un proyecto de trabajo para las mujeres de las comunidades, sin que hubieran contado con los hombres para que hicieran las gestiones. Esta dificultad les dio más oportunidad de empoderarse y defender su propuesta. Este trabajo les dio el espacio para hablar con los vecinos(as), así como en las reuniones comunitarias frente a un público, de conversar hasta con autoridades de alto nivel, como la viceministra y el Secretario de Salud del Departamento, lo que fue una experiencia de aprendizaje. Durante algunas de las charlas informativas tuvieron que ingresar a internet y tomar la sesión de manera virtual.

Posicionar la importancia de este trabajo ante estas organizaciones no fue fácil, ni por el tema ni por los aspectos económicos involucrados. Sin embargo, para estas mujeres, el hecho de haber gestionado una alianza con investigadores occidentales les permitió elevar su capacidad de enunciación dentro de la comunidad y desarrollar un potencial de gestión que antes no se habían planteado. Esto ha llevado a pensar que, en efecto, las mujeres tienen una capacidad política que no ha sido aprovechada en la institucionalidad indígena y, por tanto, se debe fortalecer.

Es difícil saber si los roles de género que se observaron eran una forma de distribución occidentalizada o había una mezcla con formas de organización

social ancestral. Lo que se consideró más relevante en esta investigación intercultural y participativa fue trabajar en empoderar a las mujeres frente a la gestión de sus problemas de salud, lo cual traería como consecuencia el empoderamiento en general de las comunidades indígenas frente a las instituciones occidentales. Por otra parte, este empoderamiento surtiría un efecto emancipador también al interior de familias y comunidades, dejando como resultado una actitud crítica que se pudiera utilizar de cara a eventuales cuestionamientos respecto de la relación de género ancestral que se quisieran hacer en el futuro. Estos cuestionamientos se salían del ámbito de este trabajo.

Si se quiere hacer un abordaje desde la interculturalidad crítica hay que buscar la emancipación de fuerzas como el capitalismo, la vida urbana o la imposición de valores occidentales, como ocurre en El Paujil. Esta emancipación o empoderamiento tiene que pasar por una perspectiva de género. Si no se incorpora a las mujeres como agentes activas en la participación comunitaria y como facilitadoras en la reconstrucción del tejido social, difícilmente se podrá avanzar en revertir esas fuerzas estructurales e históricas que han configurado la relación de sometimiento de estas comunidades indígenas frente al Estado.

En conclusión, lo que identificamos en esta etapa de diagnóstico y que va a ser un elemento que nos va a permitir adelantar proyectos futuros, es que el género es una perspectiva clave de la reconfiguración de las relaciones sociales tanto al interior como al exterior de las comunidades indígenas.

En palabras de Segato (2011), no se trata, meramente, de introducir el género como uno de los temas de la crítica decolonial “sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno”.

Es necesario que se incorpore a las mujeres en una reconfiguración del contrato social, para que estas comunidades indígenas se vean fortalecidas y tengan una participación más equilibrada en la toma de decisiones que tienen que ver con su porvenir, es decir, que tomen una participación consciente en la política (Ulloa, 2020).

Como lo indica Lorente-Molina (2003): “El empoderamiento tiene como objetivo la reorganización de las relaciones de poder que producen formas de opresión sostenidas en el tiempo en diversos colectivos sociales y culturales” lo que tiene alto impacto en un momento en el que el conflicto de sistemas simbólicos occidentales se contraponen con las resistencias colectivas de la identidad indígena (Díaz-Cervantes, 2020). En este sentido, el proceso de este trabajo y los resultados obtenidos sugieren una reorganización de las relaciones tanto de las comunidades como de las familias, y de las relaciones con las instituciones occidentales.

Referencias bibliográficas

- » Comisión de Mujeres y Desarrollo. (2007). El empoderamiento: ¿un nuevo concepto? En, *El proceso de empoderamiento de las mujeres. Guía metodológica*. Comisión de Mujeres y Desarrollo (pp. 9). Comisión de Mujeres y Desarrollo.

- » Comisión de Mujeres y Desarrollo (2007). *El proceso de empoderamiento de las mujeres. Guía metodológica*. Comisión de Mujeres y Desarrollo.
- » Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2017). *Resumen gráfico de las principales ideas y conceptos del informe: "Las Mujeres Indígenas y sus Derechos Humanos en las Américas"*. Organización de los Estados Americanos.
- » Díaz-Cervantes, R. (2014). La perspectiva de género en la comprensión de la masculinidad y la sobrevivencia indígena en México. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 11(3), 359-378.
- » El Cladem. (2013). *La participación de las mujeres indígenas en la conservación del patrimonio cultural*. Cladem.
- » Hendel, L. (2017). Perspectiva de Género. Comunicación, infancia y adolescencia. Guía para periodistas. UNICEF (p. 15). https://www.unicef.org/argentina/sites/unicef.org/argentina/files/2018-04/COM-1_PerspectivaGenero_WEB.pdf
- » Lorente Molina, B. (2003). Perspectivas de género y trabajo social. Construyendo método desde el paradigma intercultural. *Portularia: Revista de Trabajo Social*, 4, 33-47.
- » Organización Panamericana para la Salud. (s.f). *Género, equidad y la salud de las mujeres indígenas en las Américas. ¿Cómo están relacionados la etnicidad, el género y la salud?* Hoja Informativa. <https://www3.paho.org/Spanish/AD/GE/IndigenousWomensp.pdf>
- » Sánchez, M (2011). Los programas de intervención comunitaria desde la perspectiva de sus actores. *Liberabit*, 17(1), 59-66.
- » Segato, R. L. Género y colonialidad: en busca de un vocabulario decolonial. En K. Bidaseca, Vázquez Laba V. (Comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 9-29). Ediciones Godot.
- » Ulloa, A. (2020). Mujeres indígenas participando y haciendo política. En *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina* (pp.11-25). Universidad Nacional de Colombia. <https://doi.org/10.2307/j.ctv224tp39.4>
- » Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En L. Á. García, W. Mignolo, C. Walsh, *Construyendo Interculturalidad Crítica* (pp. 75-96). Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Experiencia como lideresa indígena en un proyecto de investigación intercultural²

Martha Lucía Jiménez Gallardo

En este proyecto participamos cinco mujeres lideresas, cada una representando una etnia diferente: curripaco, Zulma Yavinape; cubeo, Francis Ramírez; piapoco, Zuley Pérez; puinave, Rosa Cardozo; y sikuani, Martha Jiménez, quienes conformamos el grupo que lideró el proyecto en la zona de trabajo. Laborábamos junto con 6 investigadores de tres universidades de Bogotá. Era un proyecto de salud para prevenir el cáncer de cuello uterino que tenía la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP) con enfoque intercultural.

El programa buscaba realizar acciones con las mujeres de las cinco etnias participantes con el propósito de abordar la problemática en salud de las indígenas del resguardo y del departamento en general. Se habían presentado algunos casos de cáncer en nuestro resguardo y algunas mujeres tenían síntomas que nos preocupaban. Tuvo su origen en la motivación de la lideresa Irene Rojas, de la etnia curripaco, muy reconocida en la zona, quien se unió a otras mujeres de la región para hacer un programa de salud que atendiera la situación.

Éramos conscientes de que la medicina tradicional indígena no era suficiente para atender esta emergencia. Consideramos que los diferentes cambios culturales, sociales, económicos, religiosos y la existencia de la diversidad y mezcla de etnias han afectado la manera como hoy se entiende el mundo ancestral. Esto ha ocasionado la pérdida de la mayor parte del conocimiento de nuestros ancestros, los cuidados que debemos tener, la dieta tradicional y todo lo relacionado con nuestro mundo. Por este motivo, se decidió que era importante buscar el apoyo de una universidad para construir conjuntamente un proyecto que aportara a la salud de las mujeres de nuestro resguardo. Contactamos a la Fundación Universitaria de Ciencias de la Salud (FUCS), porque la Fundación había hecho un proyecto en Guainía. Los docentes de la FUCS contactaron a profesores de otras dos universidades de Bogotá: Universidad El Bosque y Universidad de Ciencias Aplicadas y Ambientales (UDCA) para trabajar en red.

2. En este capítulo se presenta la experiencia de una de las lideresas integrantes del grupo de Investigación Acción Participativa que trabajó en el proyecto Prevención del Cáncer de Cuello Uterino en comunidades indígenas del resguardo de Paujil que dio origen a este libro y cuya descripción se encuentra en el primer capítulo. Las editoras se propusieron mantener la estructura narrativa original para que se comprenda su razonamiento, su argumentación y su forma de entender los diferentes procesos.



Así, una profesora de cada universidad, junto con la lideresa Irene Rojas, construyeron el proyecto. Irene había consultado previamente con los líderes del resguardo, quienes le dieron la aprobación. Se presentó al Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación de Colombia, en donde fue estudiado y finalmente aprobado.

Es importante señalar que el proyecto Investigación Acción Participativa (IAP), propuesto, no buscó que el sujeto se convirtiera en objeto de la investigación, en este caso las comunidades. Por el contrario, siempre tuvo la visión sobre que la comunidad fuera sujeto de participación integrándose de manera voluntaria y con la tranquilidad de sentirse escuchada, sin temor a que su información fuera divulgada buscando darles la oportunidad a las mujeres indígenas del resguardo, de participar, unirse a la causa, a ser partícipes de la lucha contra la enfermedad del cáncer de cuello uterino desde la visión de la medicina occidental como de la tradicional.

Por lo anunciado, el proyecto propuso su desarrollo desde un modelo intercultural en donde las dos formas de tratamiento: la indígena y la occidental sean el camino a la solución del problema y aporten a una prevención y atención efectiva del cáncer de cuello uterino, buscando que las compañeras indígenas tengan conocimiento de cómo prevenir esta enfermedad y entiendan que es peligrosa porque se presenta de manera silenciosa y si no se detecta a tiempo puede ser mortal; de ahí la importancia de la citología vaginal y demás cuidados.

Desarrollo del proyecto

El enfoque intercultural del proyecto, en el marco de la IAP, propuso una nueva forma de trabajo en la atención en salud en el resguardo de Paujil porque permitió establecer una relación e interacción directa con las mujeres de las comunidades del resguardo.

Cada una de las lideresas tuvo la responsabilidad de llegar hasta las viviendas de las mujeres del resguardo para intercambiar conocimientos sobre las riquezas ancestrales que aún se conservan y compartir, de la misma manera, el conocimiento occidental sobre el cuidado de las mujeres, dando importancia al saber tradicional y al occidental, mostrando dos dimensiones diferentes, pero ambas respetables. Se les propuso un diálogo en su propia lengua o en español, según la preferencia de la mujer visitada, donde se pudo establecer su edad, nivel académico, religión, ocupación, si era ama de casa o con empleo, las tareas que mujeres y hombres desempeñaban en el hogar, la forma en que se tomaban las decisiones y las diferentes temáticas sobre la salud y la prevención del cáncer de cuello uterino.

Personalmente trabajé con mujeres de mi propia etnia, la sikuani, y los comentarios que se presentan en esta ponencia se refieren a mi experiencia con ellas. Esto de trabajar en nuestra propia lengua fue muy adecuado porque se generó confianza y se pudo hablar en familia sobre varios temas.

No obstante, no fue fácil. En las primeras entrevistas había temor a contestar algunas preguntas, otras, por el contrario, las hacían, algunas se negaban a

pesar de las aclaraciones, lo que no fue negativo, pues siempre se trabajó bajo el consentimiento informado, lo cual señalaba claramente que no se podía obligar a nadie, sino que había el derecho de que cada persona tomara su propia decisión de participar o no, además, la garantía de que la entrevista era confidencial, nadie podía saber lo que la compañera había comentado. Esta se realizaba después de tener firmado el consentimiento, antes no, lo que era la evidencia de que la mujer decidió dar la entrevista voluntariamente ya fuera grabada o con anotaciones a mano.

Resultados

Las entrevistas permitieron abordar temas muy importantes como la cultura, porque es ahí en donde se origina todo, es la raíz que sostiene o identifica a un pueblo, es así como se abordaron los ritos y ceremonias sagradas como la niña con la primera menstruación, cuidados, prohibiciones, dietas, alimentación según sus costumbres, el porqué es importante hacer estas celebraciones, si aún se hace o qué factores influyen para que esta tradición se haya ido perdiendo.

También se trataron temas como el inicio de la vida sexual, por qué en las costumbres antiguas las niñas se casaban después de su primera menstruación y era importante que tuviera hijos inclusive desde los 11 a los 15 años.

También se les insistió a las entrevistadas la importancia de conocer y cuidar el cuerpo a nivel interno y externo, lo expuesto en razón a que no se preocupan por conocerse ellas mismas, por falta de noción sobre el tema o por vergüenza.

Las mujeres manifestaron que no se hacen la citología porque no les gusta que otra persona vea su cuerpo, otras porque sus esposos no las dejan, pues les dicen que para qué van a mostrar sus partes íntimas a otra persona, que no hay necesidad. Pero se olvidan de que son madres y que tienen sus hijos y familia y deben cuidarse.

Por eso nos unimos las cinco mujeres de diferentes etnias para trabajar con nuestra gente para explicarles, en nuestro propio idioma, la importancia de hacerse la citología, para decirles que no tengan miedo, que este examen es, simplemente, de gran ayuda para nosotras las mujeres, para poder estar sanas, para darnos cuenta a tiempo si hay cáncer y no agravarnos, y así no dejar a nuestra familia sola sufriendo. También para enseñarles que tomarse la citología es una oportunidad de estar bien, mejorar nuestra autoestima y aprovechar las cosas que la medicina occidental nos brinda como otra alternativa de cuidar nuestra salud. A partir del trabajo realizado nos hemos dado cuenta de que falta mucho para que ellas sientan que esto es muy importante, que se interesen en proteger su cuerpo y se preocupen por su salud.

Hoy, la práctica de la medicina tradicional se ha ido perdiendo, pues es muy difícil encontrar un médico ancestral. La cultura, las costumbres de nuestros ancestros, las enseñanzas de nuestra ley de origen o ley ancestral se han ido olvidando. Por esto, esa porción de conocimiento cultural, que aún nos queda, la debemos fortalecer y ser conscientes de que debemos aprender de las dos culturas: la occidental y la tradicional, para poder complementarnos, pero sin



dejar a un lado nuestra identidad. Por esto, partiendo desde nuestra cosmovisión, desde muy pequeños a nuestros hijos, nosotros los padres, tenemos la obligación de orientarlos, explicarles claramente, sin pena, cómo se cuidaban antes y por qué y cómo se deben cuidar hoy. Explicarles sobre métodos para prevenir enfermedades haciendo que nuestros jóvenes conozcan sobre temas de sexualidad, causas y cuidados que debemos tener para no contagiarnos de enfermedades de transmisión sexual.

En nuestra cultura es complicado que, de la noche a la mañana, las mujeres se quieran realizar el examen de citología, pues esto no está relacionado con la cultura indígena, esta práctica es únicamente de los occidentales. Hoy, muy pocas lo hacen, pero la mayoría no, y si tiene el cáncer no se dan cuenta porque viven tranquilamente su vida en sus labores diarias, además, porque a estos lugares lejanos las brigadas de salud no llegan, sino de vez en cuando, lo que es otra razón para que muchas mujeres desconozcan el tema y sea para ellas algo nuevo. Allí, cuando las mujeres se sienten mal, consultan a un médico tradicional porque no tienen que mostrar su cuerpo, pues este facultativo trabaja al espíritu a través de un poder que adquiere de los dioses. El chamán absorbe yopo y masca capi para poder emborracharse y viajar al inframundo a comunicarse con los dioses quienes le revelan, por medio de los espíritus, cómo curar las enfermedades sin necesidad de examinar a la persona como sí lo hacen los médicos occidentales.

No debemos olvidar nuestro origen, nosotras pertenecemos a una cultura diferente, con unas costumbres propias y con otra forma de ver el mundo que nos rodea, pero debemos aprender a vivir de dos formas interculturalmente, recibiendo del otro lo bueno, lo que nos sirve para protegernos de los cambios sociales, culturales, económicos, políticos y organizacionales, no dejarnos atropellar por esto, simplemente, aceptar algunas cosas que nos sean favorables sin dejar atrás nuestra cultura que es lo que nos identifica, nos resalta la imagen y nos hace valer. Por esta razón hemos decidido trabajar interculturalmente para que ayudemos a combatir el cáncer de cuello uterino en pro del bienestar de nuestras mujeres indígenas del resguardo, inculcando la importancia de la citología con nuestro propio idioma, con mujeres de diferentes edades, ocupaciones, religiones, madres solteras, viudas, para poder conocer el pensamiento de cada una.

En este contexto, hemos encontrado que la mayoría de las mujeres desconocen el tema del cáncer y la citología. Una cosa que descubrí durante mis visitas es que el cáncer en nuestra cultura sikuani lo llaman tekereto y lo describen como una gran llaga que se forma en el útero o en cualquier parte del cuerpo que con el tiempo consume toda la parte infectada y si no se cura puede ser mortal. Por tanto, hay confusión, piensan que son enfermedades diferentes, que el cáncer es otra enfermedad y muy pocas conocen su tratamiento, entonces, se hace importante la mirada intercultural, pues ahí es donde está el problema, pues ni se trata con medicina tradicional porque no la conocen, ni tampoco con la occidental por pena o por miedo, y al final las que sufren son las mujeres, ya que el cáncer de cuello uterino lo padecen únicamente ellas, además, se presenta de manera asintomática (sin síntomas) y solo se dan cuenta cuando, prácticamente, está en la última, cuando es muy poco lo que se puede hacer, ya que en ese momento no hay cura.

Por eso este proyecto en el que estamos trabajando, poco a poco, va inculcando el beneficio que nos brinda la citología que, aunque es molesta, no causa dolor y en cambio nos ayuda a prevenir una enfermedad que si no se trata a tiempo puede ser mortal. Nosotras, las lideresas, queremos que la cadena se vaya tejiendo y se expanda a todo el departamento del Guainía, además, que este trabajo no se quede solo en el resguardo indígena de Paujil.

Otro de los temas importantes que hemos encontrado, gracias a este proyecto, es el de la sexualidad en los adolescentes. En nuestras culturas se nos hace muy difícil hablar con nuestros hijos sobre este asunto, pues nunca hablamos de sexo con ellos, se les aconseja de manera diferente. Un ejemplo muy común es la niña con la primera menstruación, en esta etapa una mujer adulta se encarga de ella, es quien la instruye sobre todos los conocimientos, le dice que ahora está lista para tener su hogar, sus hijos, le enseña cómo cuidar a su pareja, cómo ser una buena ama de casa, con buenos principios. Las mamás nunca les hablan de sexo a sus hijos e hijas no solo por pena, sino también por respeto.

Otra problemática que conversamos con las mujeres fue la de la vida en pareja, la relación con los hijos, la organización familiar, métodos de prevención y planificación, ya sea con la medicina tradicional (rezos, plantas, hierbas) o con la occidental.

La sexualidad es un tema del que los pueblos indígenas se deben apropiar para poder orientar a sus hijos, ya que estamos viviendo las dos culturas, por esto se hace necesario dialogar con ellos, pues necesitan nuestra ayuda, somos los encargados de orientarlos frente al tema de la sexualidad, ya que es muy complicado, sobre todo, para nosotros que ahora vivimos en un mundo que a diario sufre cambios y esto causa desequilibrio en nuestra propia cultura. Acostumbrarse a dos formas de vida no es fácil para los indígenas, aunque proyectos como este nos traen beneficios, gracias al enfoque intercultural que busca, simplemente, trabajar juntos por el bienestar de las mujeres de las comunidades indígenas del resguardo de Paujil.

La juventud de hoy está involucrada en los diferentes cambios que sufre la sociedad, muchos jóvenes están pasando por situaciones difíciles porque los padres no tienen suficiente conocimiento para direccionarlos, ellos tienen todavía la visión antigua de que la naturaleza lo es todo para vivir tranquilamente. Esos cambios los afecta de gran manera, a ellos y a sus hijos, quienes hoy experimentan nuevos estilos de vida, algunos toman el camino de la drogadicción, otros roban o, sencillamente, no saben elegir qué es lo mejor para su vida. Somos indígenas, hemos venido sufriendo muchos cambios, nos han maltratado, nos han impuesto otra cultura que no es la nuestra y nuestros jóvenes son aún muy débiles y están todavía sufriendo para poder adaptarse a esta nueva cultura.

Los indígenas, a pesar de todo este cambio, estamos todavía vivos y seguiremos luchando para salir adelante, por mantener intactas nuestras costumbres y cultura, rescatando algunas cosas que hemos perdido. Continuaremos en la batalla, en busca del bienestar para nuestros hijos, para que en el futuro no sigan siendo vulnerados como lo han sido sus antepasados, nuestra juventud tiene que ser mejor, la medicina intercultural es hoy la que más interviene en nuestro



pueblo indígena y es de mucha ayuda, pero en el futuro la medicina tradicional será también como la occidental.

Las enfermedades son las primeras causas del desequilibrio en las comunidades indígenas del resguardo de Paujil ya que cada día descubren algunas muy peligrosas. Hay falta de atención médica tanto occidental como tradicional. Muchas veces por discriminación no nos atienden rápido o lo hacen de mala manera. Esto genera miedo. En la parte tradicional, no tenemos acceso por falta de recursos económicos, pues el médico ancestral no tiene sueldo, entonces, él cobra por su trabajo de manera independiente. La causa principal de que los pueblos indígenas sufran de enfermedades es por los cambios de vida, de cultura; aunque se trabaje la medicina con enfoque intercultural, no es suficiente.

Las enfermedades, según algunas de las mujeres sikuani entrevistadas, nacen de la naturaleza, forman parte de las transformaciones que sufre la tierra por la contaminación ambiental, hoy denominada calentamiento global. Los indígenas somos de la tierra, vivimos en la tierra, resistiendo a todos esos cambios que, de una u otra forma, afectan nuestra salud, seguiremos fortaleciendo la medicina intercultural para asegurar el futuro de nuestros hijos.

Las lideresas de las diferentes etnias hemos trabajado estos temas que son muy importantes en nuestras comunidades, contamos con el apoyo de los líderes y miembros de la comunidad, las entidades reconocen que es un buen trabajo y una buena estrategia para el bienestar de las mujeres indígenas del resguardo y creemos que vamos por buen camino.

Según las investigaciones, nuestros compañeros indígenas aún no tienen una relación tan estrecha con la cultura occidental, pues sienten todavía el dominio de la cultura blanca-mestiza. Hay malestar porque en varias ocasiones son objeto de las investigaciones y sus conocimientos se los han robado y esto les causa desconfianza, situación que hizo un poco complicado el trabajo para nosotras, pues no estaban muy de acuerdo en que trabajáramos en este proyecto. Sin embargo, el hecho de ir casa a casa a dialogar con las mujeres, en nuestra propia lengua y explicarles el propósito del proyecto, los beneficios para nosotras mismas, el hecho de que planteáramos el proyecto por la situación que estábamos pasando y buscáramos alianzas con universidades para recibir capacitación, para poder ir a las comunidades a compartir ese conocimiento hizo que las mujeres se unieran a la causa, sin ningún temor.

Hay que aclarar que las comunidades indígenas y en especial las mujeres, estamos aprendiendo a negociar con las entidades del Estado, a pedir cómo queremos que sea el trato con nosotras, a tomar nuestras propias decisiones. a hacernos respetar y no hacer las cosas obligadas.

El trabajo en conjunto con las dos culturas, con dos formas diferentes de ver el mundo, lo hemos logrado gracias al intercambio de conocimientos, manteniendo el respeto de cada una de las culturas, compartiendo saberes, costumbres y, de la misma manera, comparándolas, para poder entender, de la mejor manera, lo que nos brinda bienestar.



Finalmente, hay que decir que la mirada intercultural no es fácil. Las lideresas hemos trabajado muy fuerte ya que es muy difícil hacer entender o hacer comprender el mensaje a la otra persona, pues no todas tenemos la misma capacidad de ver lo mismo, la comprensión de las cosas varía de una persona a otra, y más, si viene de una cultura que no es la nuestra. Recomendaría a los que quieran trabajar con un programa que sea con enfoque intercultural, pues lo primero es escuchar a la comunidad antes de tomar alguna decisión. Siempre es necesario tener en cuenta la voz de la gente, no tomar determinaciones personales, aun siendo líderes, para que luego se pueda negociar con los programas que trae el Gobierno nacional.

Se puede concluir que este proyecto busca prevenir enfermedades, en especial, el cáncer de cuello uterino de manera intercultural llevando a la práctica las dos formas de medicina: la tradicional y la occidental respetando los saberes de los dos mundos que, aun siendo tan diferentes, nos hacen iguales. La salud y las enfermedades no distinguen condiciones, todo depende de los cuidados.



Cultura e interculturalidad desde cosmovisiones no occidentales

Mutauta Kaá Asik Muelas Trochez

La situación temática de la interculturalidad de la que trata este libro, se puede decir que es compleja, empezando por la gran intención de buscar los acercamientos entre preconcepciones, concepciones y conceptos sobre cultura para realizar estos diálogos que, en algunos momentos, decimos interculturales, diálogos entre conocimientos, saberes y sabidurías.

Hay muchas intenciones que apuntan a encontrarnos en esta diversidad de modos de vida. Nosotros decimos que todo esto es resultado y producto del lugar donde se nace y se está ubicado, estamos sujetos a lo cósmico, a la vida misma, a la tierra. Es decir, en otras palabras, bio-geo cósmico. Lo que somos corresponde a los sentidos y lógicas de vida que vienen como resultado de ser herederos de la acción cósmica.

La temporalidad y cada espacio donde se vive les proporciona diseños a los modos de vida. Por ejemplo, acá en Colombia los wayuu han diseñado su modo de vida en aquello que en castellano llaman “desierto”, los estudiosos lo describen como tierras inhóspitas, áridas, mortíferas. Pero, dentro de la lógica del pueblo wayuu, no les interesan esas denominaciones despectivas, porque en la vida de ellos existen otras concepciones diferentes, otra lógica y sentido de vida que tienen construido y ha funcionado durante toda su existencia.

Los wayuu sí tienen situaciones difíciles para la consecución del agua, pero el hecho de que se le llame a su espacio de vida *un desierto* carece de lógica para ellos. Es ahí donde comienzan las dificultades para el reconocimiento del otro. Entender su espacio como un desierto es una interpretación desde fuera, una lectura externa. Y así se le denomina: *desierto*, desde fuera, pero desde dentro existen otras maneras de entender y darle sentido y orden a su modo de vida. Aunque el agua sea escasa, han logrado acomodar su modo de vida a ese espacio vital. Allá dentro de ese territorio, en La Guajira colombo – venezolana, existe diversidad vital y en ese medio espacial viven.

Siguiendo con el ejemplo de los wayuu, ellos poseen una estructura de organización propia, auténtica, milenaria, única. Cuando los investigadores incursionaron en su cultura le llamaron clanes, pero para los wayuu no son clanes, son *eirucos*. Eiruco y clan son expresiones totalmente distintas; la categoría clan proviene desde la lógica científica, metodológica o disciplinar de quienes fueron a estudiar estos pueblos y los miraron con esa orientación.

Ahora, desde dentro, lógicamente, existe otra manera de concebir el mundo y eso de clan en castellano tendrá su significado y sus argumentos, pero el eiruco es otra cosa. Hablar de los apellidos, para ellos tiene que ver con su origen de agrupación y relación con su espacio de vida. Una agrupación es una asociación de unidad animal y humana, lo que a los investigadores no les cabe en la cabeza, no comprenden cómo es posible que exista un eiruco de aquello que llamaron clan, saíno, serpiente, venado. Eso no se entiende desde fuera, pero para estos pueblos es de lo más normal el hecho de que exista una unidad entre lo animal y lo humano. Entonces, el eiruco de la serpiente tiene que asumir unas características de vida como las de la serpiente, el del venado, igualmente, por su agilidad y particularidades. Esas agrupaciones eirucos viven, existen. Por tanto, cuando desde la mirada científica se quiere separar, esa unidad humano – animal se empieza a desconfigurar.

Si hablamos de los misak, en el Cauca, mi comunidad, a nosotros nos denominaron guambianos por mucho tiempo y es más, seguramente, nos convencieron de que éramos guambianos. Pero esa denominación es ajena a la nuestra. Es la de quienes escribieron las crónicas, que eran externos a nuestra cultura. Pero nosotros nos denominamos misak-misak, y esta palabra tiene un doble significado. La primera palabra misak son las aguas, las plantas, los cerros, los animales y la segunda, la otra misak, somos nosotros, los humanos. Misak-misak tiene que ver con las armonías y las desarmonías, los equilibrios y los desequilibrios.

Nosotros nos denominamos hijos del agua “*piurek*” y, por tanto, el eje de vida como hijos del agua es ayudar a proveer de este líquido a nuestra misma gente, a las plantas, a los animales. Esto va más allá de ofrecer agua potable, no solo es H₂O representado en la fórmula química, sino, es decir, otras expresiones y denominaciones importantes de las aguas.

Entonces, aquello de la interculturalidad o la “cultura” es un concepto que no es nuestro. No estoy diciendo que el concepto de cultura sea inútil, que esto no nos sirva, sí sirve y ha sido importante para acercarnos y hacer estas discusiones. Pero nos ha llevado a lo que ustedes expresan, reiteradamente, al antropocentrismo, al eurocentrismo.

La vida académica gira en torno de lo antropocéntrico, pues se habla de cultura y se dice que los que tienen cultura son los humanos. Este concepto no se puede entender desde nuestra cosmovisión, porque nosotros somos una unidad *animal-humano*, *piedra-humano*, *planta-humano*. Entonces, ahí empieza un proceso de distanciamiento, de negación, porque desde la lógica antropocentrista occidental, es imposible que exista una unidad con la planta, ahí se empiezan a distorsionar las estructuras de los modos de vida propios, porque la otra orientación, la científica, es así, con su método y con todas las formalidades que tiene.

A los modos de vida de los pueblos originarios, simplemente, los reducen a “su cultura”, y si algo reconocen como cultura es porque seguramente algo los convenció. Sin embargo, si no tiene credibilidad, pasa a ser categorizado como mito; desde el punto de vista científico el concepto de mito hace referencia a algo que no tiene credibilidad, es como un cuento, como una fábula. Pero



para nosotros es otra cosa. La primera dificultad está, precisamente, en comunicarnos en el idioma dominante, hegemónico, en el idioma que controla, que somete, al que hay que ceñirse con su modelo de dar significados. Cuando nosotros hablamos desde nuestro idioma, esas expresiones están diciendo otra cosa distinta. Por eso es importante para los hablantes de los idiomas de los pueblos originarios profundizar en este sentido de ir mucho más allá de la traducción, es decir, buscar las comprensiones de las lógicas y sentidos.

Para la sociedad occidental sí son importantes esas denominaciones antropocéntricas, porque con ese lenguaje es que se gobierna el planeta, y son ocho palabras clave: lo político, económico, social, cultural, ambiental, tecnológico, organizacional y normativo o jurídico. Con esto es que se gobierna el mundo, los países de cualquier orientación ideológica, su lenguaje, su expresión, su orientación para la gobernabilidad son esas ocho palabras y, ahora bien, si miramos, son antropocéntricas y su origen es eurocéntrico.

Y esto es lo que nos ha llevado a que eso es la formalidad existente y todo lo que sea distinto es informal.

Pero para hacer ese diálogo, ese acercamiento entre las partes, hay que buscar ese diálogo entre formalidades, porque, por ejemplo, cuando decimos que nosotros sembramos agua, para la sociedad dominante sembrar agua es absurdo porque lo primero que van a decir es: ¿cuál es la semilla del agua? Y para nosotros el hecho de expresar que somos sembradores de agua es nuestra formalidad, y lo saben hacer los mayores, ellos saben sembrar fuentes de agua. Sin embargo, si la ciencia no lo ha podido demostrar, esta afirmación es aceptada como una informalidad, como un mito.

Entonces, estamos en una situación difícil, en un vaivén entre lo moderno, lo colonial y lo ancestral. Por tanto, hablar de interculturalidad es difícil, ustedes mismos lo dicen, algunos se ciñen en la teoría de la complejidad, porque las teorías tampoco lo dicen todo, son maneras de acercarse, de formular problemas y alternativas de solución, pero hasta ahí va el asunto. Pero cuando nosotros miramos desde dentro, pues como ustedes lo dicen, es una situación compleja, porque existe una diversidad de pueblos e idiomas, pues nosotros vemos que todo esto forma parte de otra concepción, pero dentro estamos diciendo otra cosa.

Quiero presentarles un ejemplo de la diferencia entre esas lógicas y sentidos. Nosotros hacemos un ejercicio de autointerpretación, nos toca hacer ese estudio hacia adentro, de entender la existencia de la estructura de un modo de vida, con pensamientos, sentimientos y relaciones.

El ejemplo es que pensemos acerca de la niñez, ¿qué es un niño? Es un ser humano que tiene una edad de 0 a 5, o de 0 a 7 y otros lo reconocen desde la gestación. Nosotros, en nuestra cultura, decimos *unø*, esto no es igual a lo que en castellano se está diciendo como niño, *u* significa flor, *nø* significa de él y ella, es decir, el mencionado niño en castellano es *flor de él* y *flor de ella*. La niñez en castellano es un momento delicado, y desde nuestra concepción *unø*, en forma equivalente, significa que hay que saberlo alimentar en términos nutricionales, alimento afectivo, alimentarlo con vestuario, alimento identitario, alimento en



cada etapa del ciclo de vida. Y desde dentro estamos diciendo *flor de él y ella* y hay que saberlo cuidar para que en el futuro dé frutos.

Como se puede ver, son lógicas y sentidos distintos que hay que seguir estudiando para lograr ese encuentro. Trabajar mucho en las causas comunes donde confluyamos, y entre todos construyamos un mundo donde todos quepamos con la posibilidad de seguir garantizando nuestra pervivencia y permanencia. Esto es algo muy diferente a aquel planteamiento del desarrollo sostenible, que tiene otra lógica, otro sentido. Esa postura de desarrollo y progreso se mantendrá en el tiempo, pero en los acercamientos y reconocimientos hay que permitir que los otros pervivan y permanezcan en su tiempo y en su espacio. Con esta última reflexión termino. Pai, *pai*.



Educación e interculturalidad en la universidad de Michoacán – México. Una historia, una vida

Angélica Agustín Diego

El subtítulo que acompaña este documento expresa lo que ha representado mi experiencia como alumna y luego como profesora jefe del departamento del Centro de Investigación y Enseñanza de Lenguas de la Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, uno de los claustros interculturales que hay en México y cuya fundación fue producto de los fenómenos y luchas sociales de los pueblos indígenas del país. Además, describiré cómo mi experiencia de vida como mujer perteneciente al pueblo indígena purépecha, ha influido en el proceso de plantear y resignificar los conceptos de educación e interculturalidad en la lógica de que: *“Si hablan de nosotros, que seamos nosotros mismos”*.

La educación intercultural como un proyecto político

Hablar sobre la interculturalidad es plantear, necesariamente, un tema político que siempre proyecta la pregunta por la inclusión de la comunidad, entendida esta no como un grupo minoritario, sino como la población indígena en general que forma parte del estado de Michoacán y su capacidad de participación y decisión.

En este sentido hay que señalar que el sistema educativo mexicano no ha contemplado una participación real de la comunidad, sus prácticas son verticales e impone, de manera tajante, la visión de lo que el otro cree que la comunidad necesita, en este caso lo que el Estado cree que la comunidad necesita. El resultado de estas prácticas es una homogeneización que presenta conflictos cuando se revisa el concepto de una verdadera educación intercultural.

En nuestra universidad entendemos, por el contrario, que es necesario realizar un trabajo en equipo que incluya a la comunidad, a los diferentes actores políticos y sociales, y así se creen múltiples espacios de diálogo que nos permitan plantear contenidos educativos en el aula, propios de las realidades de las comunidades, de su historia, lengua y cultura (Universidad Intercultural Indígena de Michoacán, 2017).

En este proceso, las(os) maestras(os), por ejemplo, se van con sus estudiantes a las comunidades cercanas a conversar con la gente mayor donde todavía se habla la lengua indígena o el purépecha. Nuestros proyectos los construimos junto con

profesores, alumnos y comunidades documentando cómo están organizadas, cómo funcionan, cómo es el entorno de las comunidades originarias.

En este contexto podemos afirmar que el nuestro es un proyecto político-educativo que tiene tres propósitos fundamentales: 1) Hacer visible en el contexto nacional e internacional los conocimientos de las comunidades, para lo cual planteamos una serie de acciones que nos ayudan a tenerlo claro, a ponerlo en el mapa. 2) Darle valor al conocimiento ancestral en el entorno científico porque aporta tanto al desarrollo como a la permanencia de las comunidades y, al mismo tiempo, a lo que hay por fuera de la comunidad. Ejemplo de esto es el reconocimiento académico obtenido hace unas semanas en el XV Congreso Nacional de Ciencia y Tecnología con un proyecto basado en conocimientos propios de la región que se llama *nutriuiim*, producto que se trabaja con harina de maíz, que se produce en ciertas zonas del territorio purépecha y que tiene unas características específicas lo que nos permite darle un plus a lo que ya se produce en otros lugares. Es decir, en este momento, a consecuencia de la pandemia, la producción de alimentos en el país está muy complicada y mucha gente dejó de cosechar, de producir; entonces, hay un equipo de científicos en la universidad que busca ver cómo se puede aportar para darle un plus a algo que no se le estaba viendo utilidad. 3) Definir, junto con las comunidades, cuáles son las necesidades específicas que tiene cada sector y buscar, por medio de alianzas, respuestas a estas necesidades. La ventaja es que la población no es tan grande, ni tan amplia. Tenemos vínculos de profesores entre la Universidad Intercultural y la Universidad Autónoma de México (UNAM) lo que ha permitido hacer planes conjuntos, colaborar, tener un diálogo con otras instituciones como la Universidad de Michoacán (Castro, 2005).

Así, a través de foros y encuentros en los que se presentan y analizan trabajos de investigadores de diferentes universidades, se intercambian ideas y perspectivas sobre estudios de los michoacanos, no solo del pueblo purépecha, sino del estado de Michoacán. Eventos que nos permiten identificar necesidades específicas que en ocasiones ellos también han identificado. Somos conscientes de que no empezamos de cero, sino que hay mucho trabajo avanzado que podemos potenciar.

No obstante, hemos entendido que desde la casa o la comunidad, es donde se pueden fortalecer los conocimientos e identidad y transmitirlos. Hay muchas comunidades, que no son indígenas, que tambalean también en el tema de la identidad. Algunos pueblos indígenas están dejando de hablar su lengua, adoptando otras formas de vida que hace que muchos jóvenes estén perdiendo lo que nosotros llamamos en lengua purépecha: *yse anachuli*. Yse anachuli puede traducirse como estabilidad, implica estar firme, bien parado, sin importar los embates que vengan, sean sociales, culturales o de cualquier tipo.

Una persona que se forma en un espacio fortalecido, sea purépecha o de otra comunidad, puede convivir con todo tipo de culturas, conocimientos, formas de vida, sin que dude sobre de dónde viene o cuál es su forma de vida. Entonces, por esta razón, hay muchos procesos tambaleando.

Por lo explicado hasta ahora, somos conscientes de que nuestras comunidades deben fortalecer el ámbito familiar, social-comunal, con todos los elementos

culturales que esto implica. Y que para eso se debe generar una estrategia que permita llevar los conocimientos y prácticas al ámbito escolar, para regresarlos con un plus a la comunidad. Por esto elaboramos una analogía con el trabajo que se hace con la tierra: hay que trabajarla desde casa, es decir, desde el contexto escolar, por tanto, consideramos indispensable tener vínculos, esto es, compañeros estratégicos que nos ayuden a lograr lo que tenemos planeado lo que quiere decir que primero hay que fortalecer los cimientos en la familia y la comunidad para que una vez que estemos en un espacio educativo formal, no tambalee todo lo que tenemos en la comunidad.

Asimismo, una vez se identifiquen cuáles son las necesidades que se deben abordar en la comunidad para poder hablar de interculturalidad, de lo diverso, primero debemos conocer qué somos, quiénes somos, quién es el otro, qué es lo que debemos respetar del otro. De igual manera, para poder pedir respeto a la diversidad, primero debemos reconocer qué es lo que tenemos, qué es lo que queremos y necesitamos que respeten de nosotros.

Entonces, como mujer purépecha, como parte de una comunidad purépecha, como parte de una universidad intercultural y desde los diferentes espacios a donde pertenezco debo preguntarme qué es lo que requiero del Estado, de la educación, y desde los diferentes ámbitos, para poder interactuar con los otros desde el conocimiento de mi contexto, reconociéndome y reconociendo al otro en lógicas de respeto a la diferencia.

Por consiguiente, hay que aceptar que es complejo hablar de interculturalidad o de megadiversidad, si no conocemos lo que tenemos nosotros en casa. Luego podemos abrir un poco más las puertas, las ventanas, para conocer qué es lo que hay afuera, qué es lo que hay de mi comunidad, de mi contexto. Porque no podemos dejar de lado que nosotros pertenecemos justo a esta megadiversidad que forma parte de un país, de una sociedad, de un mundo en el que podemos encontrar diferentes formas de vida. Lo primero que debemos reconocer es lo que tenemos en casa, esto nos permite sostenernos. Reconocer lo que me permite sostenerme como purépecha, como parte de la comunidad.

Así es como nosotros en las comunidades hemos desarrollado nuestro trabajo, muy enfocado hacia el ámbito educativo básico, es decir, la primaria. La pregunta es: ¿cómo sostener este vínculo comunidad-educación? Ya lo estamos haciendo, no solo nosotros, pues hay muchos actores, sobre todo maestros de educación indígena, que ya trabajan en este vínculo buscando contenidos más acordes con el contexto. Sin embargo, hay una ruptura en el ámbito de la secundaria y la preparatoria. ¿Cómo sostenemos este vínculo? ¿Qué es lo que hay que hacer para poder mantenerlo? Pues bien, la propuesta la estamos trabajando desde la universidad con los aliados estratégicos.

Las lenguas como vínculo para fortalecer el modelo educativo intercultural

Uno de los puntos importantes es que el modelo educativo intercultural en México tiene un eje de lenguas, que es la columna vertebral de todos los programas educativos que ofrecen las universidades interculturales. Michoacán

también posee un eje de lengua que se llama Lengua y Cultura, es un grupo de materias que nos permite relacionar o vincular lo que ya se trabaja en los niveles básicos y superiores.

Este eje de lengua nos da la oportunidad de funcionar desde el idioma, el espacio, el contexto, las necesidades, que ya se identificaron, y llevar los contenidos al currículo de cada una de las licenciaturas y las ingenierías que se trabajan en el aula. Entonces, en las universidades interculturales hay un cierto número de semestres que están dedicados, exclusivamente, a la enseñanza de la lengua originaria. Hay cinco campus ubicados en diferentes espacios geográficos y dependiendo de estos últimos se enseña determinada lengua ancestral.

Por ejemplo, nosotros enseñamos en algunos campus el purépecha, el *masahua* y el *otomí*. Hay semestres específicos para el aprendizaje de la lengua (dos años), existen materias que se dedican, exclusivamente, a la enseñanza de alguna de las lenguas originarias.

Después del cuarto semestre se trabaja con temáticas específicas de cada una de las licenciaturas para que ellos puedan elaborar ese vínculo comunitario. Este es otro eje que se ejecuta en las universidades interculturales. Así, las comunidades, a partir del trabajo previo, identifican las necesidades de cada región y desde la lengua. Por medio del conocimiento y la forma de vida se puede tener un acercamiento de las comunidades, pues también esto se lleva a un plano educativo con el propósito de poder mantener, de manera permanente, los contenidos acordes con las necesidades de cada región.

Este eje de cultura – lengua – cultura permite trabajar las falencias que tiene cada una de las carreras que se ofertan. Se trata, entonces, de poder llevar todos esos contenidos a los programas educativos, de igual manera, tener ese vínculo, mantenerlo, desde el nivel básico hasta la universidad. Ese es nuestro propósito. Es todo un proceso y se requiere de un buen equipo, pero también de la suma de voluntades, porque no todos los que trabajamos en universidades interculturales estamos en sintonía con las necesidades de la región.

Por tanto, más que conclusiones específicas, seguimos con un reto enorme, el nuestro un poco menos complejo que el de otros Estados como, por ejemplo, el estado de Oaxaca, que tiene una diversidad mucho más amplia que la de Michoacán. Finalmente, es de resaltar que para nosotros ha sido enriquecedor trabajar desde la educación básica y ligarla con la Universidad Intercultural.

En conclusión, este proceso ha dado resultados, pero, insisto, tenemos que reconocer qué tenemos adentro para poder sostenernos con todo lo que hay afuera.

Referencias Bibliográficas

- » Castro Robles, J. C. (2005). Reseña de “La Universidad Indígena Intercultural de Michoacán: ideas para una universidad diferente” de Juan Manuel Gutiérrez Vázquez. *Ra Ximhai*, 1(3), 635-641.
- » Universidad Intercultural Indígena de Michoacán. (2017). *Plan de desarrollo institucional 2015-2021*. http://aipdocs.michoacan.gob.mx/?wpfb_dl=74613

Medios de comunicación comunitarios: una estrategia para fortalecer las relaciones interculturales.

Nota editorial

América Latina es una de las regiones del mundo con mayor número de emisoras comunitarias que se han desarrollado en un escenario por la lucha y la emancipación (Tornay, 2021). Los pueblos indígenas se están organizando en torno de los medios de comunicación pidiendo que la normatividad se adapte a sus necesidades de comunicación, por medio de emisoras comunitarias (Gómez y García, 2019). A partir de un análisis etnográfico de los medios de comunicación en seis países latinoamericanos, Orobítg, et al., (2021), concluyen que la apropiación tecnológica inicial se convirtió en una necesidad cultural. Al incorporarlas a las culturas tradicionales, las tecnologías han sido leídas desde el concepto de “decolonización” de los medios. La Unesco (2021) (Orobítg, et al., 2021) reconoce la importancia de los medios de comunicación en las comunidades indígenas como una estrategia para preservar las numerosas lenguas que están en vía de desaparición, las cuales son, entre otras cosas, el eje de sus sistemas de conocimiento y cultura. Además, los consideran como un medio para el debate y la expresión entre las poblaciones indígenas, para conocerse e intercambiar opiniones y conocimientos. Por este motivo, la Unesco desde 2016, lanzó un programa especialmente dedicado a apoyar estos proyectos.

La forma en que se insertan las emisoras en las comunidades indígenas y la apropiación que se hace de ellas, muestra diversas expresiones de las relaciones interculturales no solo de los pueblos indígenas con la cultura occidental, sino también entre los diversos grupos indígenas, en el terreno práctico de las necesidades y desarrollos comunitarios.

En el escrito que se presenta a continuación se describe la experiencia del proyecto de comunicación de los pueblos indígenas del departamento del Cauca, Colombia, vinculado al proceso organizativo representado por el Consejo Regional Indígena del Cauca.

Referencias bibliográficas

- » Gómez, C., & García, N. (marzo 4 2019). Comunicaciones indígenas sin fronteras. Cultural Survival. <https://www.culturalsurvival.org/es/publications/cultural-survival-quarterly/comunicaciones-indigenas-sin-fronteras>

- 
- » Orobítg, G., Martínez Mauri, M., Canals, R., Celigueta, G., Gil García F., Gómez Ruiz, S., Izard, G., López García, J., Muñoz Morán, Ó., Pérez Galán, B., & Pitarch, P. (2021). "Indigenous Media in Latin America: Uses, Meanings and Cartographies of a Plural Experience". *Revista de Historia*, 83 (January), 132-64. <https://doi.org/10.15359/rh.83.6>.
 - » Tornay Márquez, M. (2021). Radios comunitarias en América Latina, una historia de las luchas populares de un continente. *Historia Actual Online*, (54), 53-62. <https://doi.org/10.36132/hao.vi54.2005>
 - » Unesco (2021). Medios de comunicación comunitarios indígenas. <https://es.unesco.org/community-media-sustainability/indigenous-community-media>
 - » Universidad del Valle (sin fecha). Proyecto "En minga con los pueblos"



Experiencia de un proceso intercultural de comunicación entre los pueblos indígenas del Cauca (Colombia)

Luis Fernando Acalo Higón

La experiencia de interculturalidad que hemos tenido se desarrolla en un grupo de diez pueblos indígenas que habitamos el departamento del Cauca, en el suroccidente de Colombia, estos son: nasa, yanacona (al que pertenezco), misak, siapede, polindara, totoroéz, ampiule, quichu, inga y koconuko. Los pueblos están asociados en lo que llamamos nuestra casa grande, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), con 50 años de existencia, el cual es conocido nacional e internacionalmente. Nuestra organización se desempeña bajo una plataforma de lucha que tiene tres componentes: Unidad, Tierra y Cultura. Estos son los mecanismos de impulso sobre los que marchamos en 127 comunidades del Cauca y en otros departamentos de Colombia. En el transcurso de este proceso hemos desarrollado diferentes acciones de resistencia, de unidad, de lucha por mantener las identidades de los distintos pueblos. Asimismo, trabajamos por la recuperación del territorio, el fortalecimiento de los procesos sociales, de salud, de la economía propia, todo esto vinculado a los *Planes de Vida*³ que tienen nuestras diferentes comunidades indígenas.

La comunicación ha sido muy importante, ya que nos ha permitido interactuar entre nosotros como pueblos, así como con otros desde fuera, los que no son indígenas, como son las comunidades campesinas y afro y, además, con algunas comunidades que se encuentran en las ciudades.

Es importante resaltar que nosotros, los pueblos indígenas del mundo, somos orales y es a partir de esa oralidad que efectuamos el proceso comunicativo. Y aunque hemos venido haciendo un gran trabajo, somos conscientes de que es necesario implementar las herramientas tecnológicas que vienen desde fuera, desde otras culturas, para poder ampliar más el rango de comunicación y tener

3. Según la Fundación GAIA: "A través del Plan de Vida, los pueblos indígenas desarrollan su jurisdicción especial teniendo en cuenta sus propias normas o lo que se conoce como Derecho Propio [...]. En tal sentido, el Plan de Vida es el eje estructurante de la gestión y coordinación de los gobiernos indígenas con el Estado colombiano, es un medio para posibilitar el diálogo intercultural equitativo, y una expresión de la diversidad de formas de organización para resolver los asuntos colectivos y dar vida a los principios constitucionales de diversidad y pluralismo". Disponible en: https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2020-08-06_que-es-el-plan-de-vida/#:~:text=A%20trav%C3%A9s%20del%20Plan%20de,base%20en%20el%20pluralismo%20jur%C3%ADdico.

un proceso de recolección de memoria que nos permita traspasar y transmitir nuestro conocimiento a las futuras generaciones.

En este sentido, el CRIC cuenta con un programa de comunicaciones que viene desarrollando desde hace unos años. La comunicación forma parte de la plataforma política, como uno de los componentes que permiten el fortalecimiento de los procesos internos y externos que tenemos. Entonces buscamos mantener ese diálogo con la cultura no indígena con el propósito de fortalecer los colectivos de comunicación en las diferentes zonas del departamento a partir de las emisoras pertenecientes a las comunidades indígenas que están insertas en nuestro territorio.

Para apoyar este proyecto existe una asociación de medios de comunicación indígena en nuestro país que se llama Asociación de Medios de Comunicación Indígena de Colombia (Red AMCIC) a la que pertenecemos los comunicadores sociales y comunitarios. Estos últimos son personas que se han formado empíricamente, que están dentro de las comunidades y que hacen el ejercicio de la comunicación desde múltiples espacios como la familia, espacios sociales y educativos a los cuales se suman las emisoras que son el elemento comunicativo externo que proviene de una cultura diferente a la nuestra. Este medio ha sido de gran aceptación en las comunidades en razón a que es de fácil acceso lo que nos ha permitido generar elementos comunicativos propios y apropiados y, a pesar de ser ajeno a nuestra cultura, hemos logrado apropiarlo de manera que ha contribuido al fortalecimiento de las identidades de nuestras comunidades.

La Red AMCIC es un proyecto de radio indígena que promueve la difusión de identidades locales, los conceptos de vida y la convivencia de diferentes grupos indígenas, asumiendo la diversidad cultural como la riqueza más importante del Cauca y de Colombia. A ella pertenecen 18 colectivos indígenas de comunicación.

Desde el 2000, este proceso comunicativo propio también ha tenido diferentes alianzas con instituciones de la cultura no indígena dentro de las que se puede nombrar la escuela de Comunicación Social de la Universidad del Valle y la Unión Europea de Derechos Humanos. Este vínculo se logró a partir de una propuesta denominada “Minga de los Pueblos Indígenas por el Derecho a la Palabra” que logró el fortalecimiento de las organizaciones indígenas y el aporte de la comunidad académica a través de un proyecto participativo e intercultural desde la comunicación a la construcción de un país pluralista y democrático. Además, esta alianza consiguió la formación de las comunidades y los comunicadores en diferentes dinámicas comunicativas para que pudieran generar contenidos, promover diálogos internos y estrechar lazos entre nosotros, ya que el departamento del Cauca es extenso y las diferentes comunidades indígenas están lejos unas de otras.

El proyecto fortaleció, además, las capacidades de gestión y organización de las comunidades para diseñar estrategias y consolidar redes que les ayuden a salir de la exclusión social. Como productos de esta minga se obtuvieron fotografías, videos y series radiofónicas (Universidad del Valle, sin fecha). A partir de la implementación de estos elementos comunicativos, como la red de emisoras, se ha construido un importante medio de encuentro.



Los pueblos indígenas tenemos diversidad de pensamiento, diversidad simbólica, diversidad cultural, procesos de comunicación diferentes, medios y modos propios.

Esta red de comunicaciones que se ha establecido nos ha permitido encontrarnos y conocernos entre nosotros mismos, pero también, conocer a los demás, a los que están por fuera. También nos ha facilitado el diálogo y el intercambio intercultural y, además, el acercamiento a los conocimientos y las tecnologías comunicativas. Eso ha sido muy importante dentro del desarrollo de ese trabajo.

Nuestro programa tiene algunos componentes de trabajo sobre los cuales venimos desarrollando nuestro ejercicio de comunicación y que se describen a continuación:

Componente de formación

Este componente es muy importante porque buscamos estar a la vanguardia, tanto en los contenidos, como en las formas comunicativas que se desarrollan en el mundo. Esto con el propósito de poder brindarles diferentes elementos y espacios a nuestros comunicadores y a las personas que no están directamente ligadas a la comunicación, pero forman parte de procesos en el territorio. Todo lo hacemos en modo de minga. La palabra minga significa trabajo comunitario, trabajo en comunidad, trabajo en conjunto, y así es que hacemos los procesos.

Estrategia de medios

Contamos con emisoras, tanto virtuales, como estaciones en los territorios, emisoras que forman parte del CRIC y que están en los cabildos y resguardos. Tenemos la implementación de una página web; la revista Alvaro Ulcué que se imprime semestralmente y que antes era un periódico; también un proyecto de radio indígena con las emisoras comunitarias indígenas; y un proyecto de procesos audiovisuales. Lo que buscamos a través de estos componentes de medios es poder llegar a nuestras comunidades, especialmente, a los jóvenes, con contenidos propios de comunicación sobre los procesos que se viven y se construyen en los diferentes territorios, y que se traducen en las acciones políticas y sociales que nosotros hemos venido desarrollando.

Política pública en comunicaciones

Lo que buscamos con esta política pública en comunicaciones es que el proceso comunicativo se consolide destacando la particularidad de que se trata de la cultura indígena, ya que dentro de la política nacional de medios y de comunicación no existe esta tipificación. Hay emisoras comerciales comunitarias, pero no una tipificación que destaque las emisoras indígenas. Nosotros abogamos porque exista esta tipificación de la comunicación y de los medios indígenas, ya que consideramos que ese proceso diverso que nosotros

tenemos también tiene que ser conocido como un proceso diferente y, de una u otra forma, también buscamos el derecho a la comunicación defendiendo nuestros espacios territoriales, ya que en nuestro país existe una política de medios que en ocasiones trasgrede ese proceso territorial que desarrollamos.

Minga del arte

A partir de la política de comunicaciones existe un proyecto grande llamado la Minga del Arte (Minga del Arte Indígena Culturas en Comunicación 2020) que se desarrolló a partir de 2018 en el que afirmamos que las artes son la primera experiencia del encuentro comunicativo propio con las que podemos interactuar entre nosotros como indígenas. Este proyecto es muy importante e interesante porque, además de desarrollar los contenidos comunicativos a partir de los elementos técnicos, nos ha permitido motivar a nuestra gente para que participe en procesos artísticos. Existen siete líneas de trabajo: arte ancestral, música, danza, tejidos, alimentación propia, oralidad y artes plásticas. El objetivo de este proyecto es que estas artes puedan ser reconocidas y tomadas en cuenta como un proceso comunicativo propio de las comunidades.

Hablar de comunicación e interculturalidad es hablar también de la comunicación con los espíritus naturales ya que nuestro vínculo no es solo entre el runa o entre el ser, sino también con los otros seres que habitan la naturaleza. Esa interculturalidad también existe sobre ese espacio. Buscamos comunicar para integrar, porque lo hacemos en modo de minga, en modo colectivo. Es un proceso que nos invita a conocernos y comprendernos para saber quiénes somos, qué hacemos y cómo lo hacemos y, en esa medida, poder estar con el otro.

También comunicar implica sentir cómo nos vemos y cómo queremos que nos vean, ya que desde fuera hay una estigmatización muy grande de lo que es el indígena y del proceso político que nosotros estamos desarrollando. Por ejemplo, la minga fue muy estigmatizada desde fuera, pero nosotros desde dentro también tenemos este proceso comunicativo que busca eso, mostrar realmente el trabajo que nosotros como comunidades venimos desarrollando y construyendo y mostrar lo que realmente es el indígena, no solo en el Cauca, sino en todo el país.

Buscamos un seguimiento de la memoria histórica, que es de gran importancia para nosotros, porque nos interesa preservar nuestra cultura en el tiempo y desarrollar la comunicación para la resistencia ya que, en esa medida, lo que esperamos es que, a partir de lo que hacemos y mostramos, se mantenga esa ideología y ese proceso político grande, que, como comunidades indígenas, estamos desarrollando.

Los trabajos que podemos mostrar son muy comunitarios, con elementos comunicativos grandes como los que se vivencian en las minga, que buscan la dignificación de lo que es el ser indígena y nos permiten el conocimiento entre nosotros mismos también. Estas mingas nos permiten conocer nuestras culturas, entendernos e intercambiar conocimientos entre los pueblos indígenas, asimismo, son un espacio para estar con otras comunidades, otros

pueblos como los campesinos, los afros y, en general, con los que habitan los territorios, tanto del departamento del Cauca, como de todo el país.

Seguimos fortaleciéndonos, por medio de la movilización social e institucional hacia la convivencia, asumiendo la diversidad cultural de manera respetuosa. Queremos superar formas de concebir la nación y las herencias de las políticas de unificación del Estado y del mundo que promueven la exclusión y la estigmatización de los indígenas o la desvalorización de las diferentes culturas encarnadas en las comunidades locales y étnicas (Oquendo, 2020). Todo esto con la implementación de estrategias de comunicación diseñadas por los mismos actores sociales que puedan incentivar a la convivencia y a la participación comunitaria activa y sus procesos de desarrollo.

En esa medida es lo que, de una u otra forma, nosotros buscamos y que estamos logrando a partir de este trabajo comunicativo propio, y que las comunidades están realizando en el Cauca. Yupaychani.

Referencias bibliográficas

- » Gómez, C., & García, N. (marzo 4 2019). Comunicaciones indígenas sin fronteras. Cultural Survival. <https://www.culturalsurvival.org/es/publications/cultural-survival-quarterly/comunicaciones-indigenas-sin-fronteras>
- » Minga del Arte Indígena Culturas en Comunicación. (2020). Minga del Arte [Página de Facebook]. [<https://m.facebook.com/MingadelArte>]. Recuperado 6 de junio de 2021, de <https://www.facebook.com/MingadelArte>
- » Oquendo, C. (2020, 19 de octubre). Más de 8.000 indígenas se movilizan hasta Bogotá para exigirle al Gobierno de Iván Duque que los escuche. La resistencia de las comunidades, que reclaman el fin de las masacres y los asesinatos, llega hasta la capital de Colombia ante la negativa del Presidente de reunirse con ellos en su territorio. El País. <https://elpais.com/internacional/2020-10-20/mas-de-8000-indigenas-se-movilizan-hasta-bogota-para-exigir-a-ivan-duque-que-los-escuche.html>
- » Orobitg, G., Martínez Mauri, M., Canals, R., Celigueta, G., Gil García F., Gómez Ruiz, S., Izard, G., López García, J., Muñoz Morán, Ó., Pérez Galán, B., & Pitarch, P. (2021). "Indigenous Media in Latin America: Uses, Meanings and Cartographies of a Plural Experience". *Revista de Historia*, 83 (January), 132-64. <https://doi.org/10.15359/rh.83.6>.
- » Tornay Márquez, M. (2021). Radios comunitarias en América Latina, una historia de las luchas populares de un continente. *Historia Actual Online*, (54), 53-62. <https://doi.org/10.36132/hao.vi54.2005>
- » Unesco (2021). Medios de comunicación comunitarios indígenas. <https://es.unesco.org/community-media-sustainability/indigenous-community-media>
- » Universidad del Valle (sin fecha). Proyecto "En minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su palabra". Disponible en: <https://fai25.univalle.edu.co/proyecto-en-minga-con-los-pueblos-indigenas-y-por-el-derecho-a-su-palabra/>. Consultado el 30 de Agosto de 2023

Experiencia intercultural con los indígenas guaraníes

Eleder Piñeiro

La experiencia que se presenta en este escrito se fundamenta en un trabajo llevado a cabo en la provincia de Misiones, en el norte de Argentina, zona de triple frontera Paraguay, Argentina y Brasil con el grupo guaraní entre 2009 y 2010. Se destacan algunos aspectos de la relación intercultural a partir del relato.

El espacio y el territorio: diferentes y diferenciadores

Los indígenas tienen una expresión que rompe con cualquier categoría occidental desde la modernidad eurocéntrica: “La selva no es nuestra, nosotros pertenecemos a la selva”. Por otra parte, siguiendo a Bacon, Descartes o Linneo, la perspectiva moderna sostiene que la cultura se debe apropiarse de la naturaleza (Monfrinotti, 2012). Podemos observar que desde la perspectiva indígena se plantea la idea contraria: hay un aprendizaje holístico que admite una vida en acción donde lo espiritual, material y humano se conjugan.

Esta mirada holística fue reconocida por algunos grupos colonizadores que recurrieron al mito de la tierra sin mal que fue categorizado por las reducciones misioneras como una especie de paraíso donde habitaban personas que no habían tenido contacto previo con otras. Esta perspectiva reduccionista se trata un poco en la película *La Misión*, en ella se retrata en algo este asunto en la zona donde vivían los guaraníes cuando tuvieron contacto con los misioneros católicos (Joffé, 1986).

Hacia 2010 había en la zona cerca de 100 comunidades, algunas llegaban a 1000 personas, otras eran muy pocas familias, para un total de 7000 u 8000 indígenas en la provincia de Misiones (Argentina) y un total de 20 000 más o menos toda la zona de la Triple Frontera (Paraguay, Brasil, Argentina). Es un lugar en donde se produce mucha desterritorialización (Martínez, 2020), donde hay familias extensas que se ven afectadas por la llegada del Estado, las empresas, la universidad y varios entes que entran al territorio sin permiso y saltándose la autonomía.

El tiempo: un tiempo otro

“El tiempo *mbyá* es tiempo *mbyá*”, me decía un colega cuando yo le apresuraba a ver si podía tallarme una pipa que me iba a regalar; me decía: “Bueno, que no haya prisa”.

La noción del tiempo para nosotros “los occidentales” (aunque personalmente no sé muy bien quiénes son/somos “los occidentales”, pero bueno, para



entendernos podemos decir los blancos) es totalmente diferente: queremos resolver todo rápidamente, mientras ellos lo hacen mucho más despacio.

Veamos un ejemplo de las diferencias culturales. Los guaraníes tienen un ritual que podríamos asemejar al nuestro del bautizo. Se podría llamar el acto ritual central de su *configuración*, se conoce como *Nemongaraí*, es el ritual de la imposición de nombres. En esta ceremonia se conjugan el tiempo de las cosechas, el tiempo de los nacimientos, diferentes tiempos rituales, tiempos del común, los tiempos en los que la autoridad religiosa ancestral (vamos a llamarla chamán) tiene acceso a ese mundo espiritual y esos nombres se imponen de una manera muy especial.

Pero, a diferencia de la cultura occidental europea, no se imponen cuando el bebé nace, sino cuando un conjunto de niños está teniendo cierta edad; hay como algo común que los une a todos ellos, y a ellos en su conjunto, con el total de la comunidad. En su cultura no son los padres quienes escogen el nombre sino el chamán *mbyá*, quien habla con las diferentes regiones del cosmos o del mundo espiritual y escoge los nombres. Esta búsqueda de referentes en el tiempo en sus distintas dimensiones tiene que ver, también, con algo relacionado con la abstracción, pureza, purificación. Como se puede ver, es un tiempo diferente.

En este sentido, la experiencia durante esa ceremonia nos muestra que todos somos contemporáneos, no son culturas de tiempos neolíticos ni de tribus remotas que estén hoy viviendo en la edad de piedra, viven en nuestra misma época. Muchas de estas culturas han permanecido vivas por más tiempo que la cultura occidental.

Entonces, en ese sentido es interesante entender que en el presente y en las zonas de contacto⁴ (Pratt, 2010) y de conflicto que se dan entre la sociedad envolvente (la sociedad dominante) y estos pueblos, hay también una lucha por todos los pasados que ese presente contiene. Trouillot (2017), historiador haitiano, habla de ese silencio de los hechos del pasado y del uso de estos silencios en el presente para ofrecer una versión de lo sucedido en Haití en época de la revolución francesa. Finalmente quedaron silenciados muchos de los hechos revolucionarios que allí se dieron negando así toda participación de los afrodescendientes esclavos negros en la lucha por la libertad.

La interculturalidad significa también compartir un tiempo presente compuesto de hechos del pasado o de hechos silenciados del pasado que dan forma a ese presente de todas las culturas que conviven.

El supuesto primitivismo de los grupos indígenas corresponde a una lectura un poco rousseauniana del buen salvaje, que es toda una construcción que prenda el recorrido histórico de la propia disciplina antropológica y que, obviamente, en el contacto y la convivencia con otros pueblos, se rompe bastante.

4. Pratt define a estas zonas de contacto como “espacio de los encuentros coloniales, al espacio en que pueblos geográfica e históricamente separados entran en contacto y establecen relaciones duraderas, relaciones que, usualmente, implican condiciones de coerción, radical desigualdad e insuperable conflicto”. En ellas se dan relaciones “en términos de copresencia, de interacción, de una trabazón de comprensión y prácticas, muchas veces dentro de relaciones de poder radicalmente asimétricas”.

El Estado: que diferencia (y desigual)

Espacio, tiempo y toda una serie de relaciones.

Ya desde la colonización había una preocupación por el tema. Se decía que muchas poblaciones indígenas estaban sin ley, sin fe y sin rey. Hay como un deseo, por parte del Estado, de tener alguien a quien interpelar y eso, obviamente, rompe con cualquier norma comunal, asamblearia, horizontal por la que muchísimos pueblos originales se rigen. Las decisiones indígenas se desarrollan en asambleas que pueden durar días, donde se debaten una serie de cosas y entran a hablar un montón de personas, ancianos, diferentes caciques, entre otros. Esto contrasta con nuestra autoridad occidental rígida bajo el que se ha configurado occidente: el Uno, el Príncipe, el Rey, el Soberano.

Como siempre, el Estado busca censar, mapear, “disciplinar a los salvajes” y esto, indudablemente, trastoca la propia dinámica de un montón de comunidades que además son seminómadas, están en movimiento, se perciben a sí mismas en movimiento, un pueblo que camina, que se marcha. Esta dinámica propia rompe con las rigideces del Estado, que se gobierna por una serie de jurisprudencias, con una lógica particular. Se confronta, entonces, con la oralidad del indígena, que centra en la palabra aspectos ligados a la propia alma de la persona, a la propia identidad, a la propia mismidad, al ser en sí de las personas. Incluso se dice que el guaraní busca la perfección de su ser en la perfección de su decir.

La asignación de un nombre

En la cultura guaraní hay cierto determinismo relacionado con el nombre de las personas, que tiene que ver con las funciones que van a tener dentro de la comunidad. Cuando nace se le impone un nombre y con él se le asignan unas funciones. Es una funcionalidad que proviene un poco de ese el espacio-tiempo divino de donde procede el nombre.

La palabra sagrada es clave para entender todo. Para analizar el problema de la enfermedad, los chamanes utilizan rezos, las personas que están destinadas a esto tienen como una pureza en la palabra e incluso en el propio nombre hay como cierto secretismo cuando se entra en contacto con el mundo hablado. Hay como una imposición de un supuesto nombre blanco, un nombre cristiano para el trato con el hombre blanco. Pero entre ellos mismos, para ellos, su nombre originario es algo muy sagrado. Se trata de una serie de nombres que vienen, principalmente, de cuatro regiones del cosmos. Incluso, en caso de graves enfermedades el chamán puede llegar a determinar que se le cambie el nombre a esta persona para ver si consigue salvarla. Fíjense la importancia de la palabra, incluso el propio Bartolomé Meliá (1991) dice que para el guaraní, la palabra lo es todo y todo para él es palabra, es una cierta ontología diferente.

El caso de Julián

Traigo a colación el caso de un niño que se presentó durante mi estancia en la región y que recorrió bastante tinta, no solo en los diarios sino también en el contexto. Para situarnos, estamos en selva paranaense, en una comunidad muy apartada de cualquier núcleo urbano. La ciudad más próxima, que es el

Soberbio, es un núcleo muy pequeño y la capital de Misiones está a 300 – 350 km, una jornada larga.

En esta comunidad sucede que las autoridades del Estado se enteran de que hay un niño que está enfermo, pero la comunidad sabe que está destinado a morir porque se ha cometido cierto desequilibrio en la norma comunal.

Esta decía que el niño había estado jugando tiempo de más en un riachuelo y molestó a uno de los dueños de ese río jugando con unas piedrecitas. Entonces, el dueño del río decidió tirarle una piedrecita al corazón, digamos, como una especie de castigo para tratar de restablecer ese equilibrio de las piedras. Cuando el Estado se entera de que el niño está enfermo, interviene la justicia, entra la policía a la comunidad con todo lo que eso implica en cuanto a una confrontación de derechos, se lo llevan al hospital del Soberbio y de allí hasta Buenos Aires. Los padres eran menores de edad a efectos del Estado argentino, los tienen que registrar rápidamente, darles su número de identidad antes de subirlos a un avión, todo un proceso...

El diagnóstico que se le da en el centro de alta especialidad del hospital es que tenía una especie de tumor en el corazón. Si hacemos cierta abstracción sobre cuáles son nuestras categorías de salud – enfermedad, los diagnósticos concurren entre las dos culturas, pero lo que no concurre es el criterio de eficacia de cómo la biomedicina va a tratar de atacar esa enfermedad. Se le realizan varias operaciones, van, vienen, el niño fallece, pero se produce toda una serie de cambios en la comunidad. Uno de estos cambios es que a raíz de este caso se logró visibilizar a los indígenas en el país. Tengo notas literales en mis diarios de campo de lo que me decía la gente de Misiones: “En Buenos Aires se dieron cuenta de que en Argentina había indios”. Es bastante abrupto que no se conociera a una población indígena que corresponde a cerca del 3 por ciento de la población del país, lo que nos dice que, obviamente, no estaban tan visibles como en otros países.

Lo interesante de esta experiencia es la recopilación que hice de diferentes testimonios, relatos de la gente que había estado cerca del caso de Julián. Por ejemplo, me topo con una funcionaria de salud que me dice: “Yo te voy a prohibir que vuelvas por acá, yo no quiero que esto llegue a oídos de tu país, yo no quiero quedar mal como Estado, no quiero que esto se difunda, porque como dicen por ahí ‘quien se quema con la leche le agarra miedo a la vaca’”. Entonces, hay como una especie de reserva de información, lo que hace pensar que, al parecer, no se hicieron las cosas del todo bien, según se concluye de varios testimonios que documenté.

Este caso sirve un poco para hablar de relaciones de interculturalidad que no solo tienen que ver con la salud – enfermedad, sino también con la libre determinación, con la vida digna, con los derechos de la infancia, con todo un caso que llegó a los medios que para unos, prácticamente, fue una especie de secuestro, mientras para otros fue como todo un caso positivo de cosas bien hechas. Entonces, hubo diferentes entramados de actores institucionales y grupales: los indígenas guaraníes, la oficina nacional de ayuda al indígena, diferentes ministerios, gente de las universidades, pastoral misionera, entre otros, que, de alguna manera, trataron de concurrir y decir algo sobre un caso.

Una trabajadora social de uno de los hospitales donde fue tratado el niño me decía que el episodio de Julián fue entre ellos como un mito.

Sirva el caso para refrendar que, obviamente, hay diferentes modelos de salud – enfermedad, distintas formas de entender los tiempos y las otredades, disímiles formas de considerar los espacios. Los padres de Julián, cuando iban a Buenos Aires, decían que la tierra estaba fría, que no estaban cómodos, no estaban a gusto por estar lejos de su tierra roja, de su tierra caliente, la tierra a la que pertenecen y que, de alguna manera, les pertenece en cuanto que los identifica.

Para estas atenciones en salud hubo que activar todo ese entramado jurídico para tratar de defender la vida del niño sobre las interpretaciones de la comunidad que pronosticó que iba a morir y, efectivamente, murió. Había cierta determinación.

Fallece Julián, al poco tiempo también el hermanito porque, igualmente, estaba pronosticado, pues los niños nacieron juntos y Tupá, una de las deidades de los guaraníes, los quería juntos para que no estuvieran tristes.

Este es uno de tantos casos que sirven un poco para refrendar estas relaciones de zonas de contacto, como diría Marie Louis Pratt, o de fricciones interétnicas (Cardoso de Oliveira, 1963), en este caso una etnia, la envolvente, la blanca, y otra, obviamente, la cultura indígena.

No quiero dejar pasar sin hacer una reflexión a propósito de la coyuntura de la pandemia del COVID. Estamos hablando de pueblos en movimiento, de pueblos nómadas, de pueblos que cruzan fronteras, estamos hablando también, por desgracia, de situaciones de desarraigo, de “vagabundeo”, incluso de precariedad, de situaciones de calle, estamos hablando de lugares en donde la frontera es el modo de vida no ese algo que acota, sino que forma parte intrínseca de la propia identidad. Entonces, la reflexión sobre la pandemia es hasta qué punto las soberanías estatales sirven y no coartan la capacidad de acción que deberían tener las diferentes comunidades para afrontar esta pandemia y todas sus repercusiones.

Referencias bibliográficas

- » Cardoso de Oliveira, R. (1963). Aculturación y “fricción” interétnica. *América Latina*, 6(3), 33-46.
- » Joffé, R. (Director). (1986). *The Mission* [Película]. Warner.
- » Martínez Godoy, D. (2020). ¿La desterritorialización, una noción para explicar el mundo rural contemporáneo? Una lectura desde los Andes Ecuatorianos. *Economía, sociedad y territorio*, 20(62), 845-870. <https://doi.org/10.22136/est20201491>.
- » Meliá, B. (1991). *El Guaraní. Experiencia Religiosa*. Ceaduc.
- » Monfrinotti Lescura, V. I. (2021). El trasfondo ontológico de la modernidad occidental: Revisión crítica de la escisión naturaleza/cultura. *EN-CLAVES Del Pensamiento*, 30, e422. <https://doi.org/10.46530/ecdp.v0i30.422>
- » Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.
- » Rolph Trouillot, M. (2017). *Silenciando el Pasado*. Comares.

Interculturalidad en el modelo integral de atención en salud para población dispersa en Colombia

Saidy Eliana Arias Murcia

El llamado Modelo Integral de Atención en Salud (MIAS), denominado posteriormente como Modelo de Acción Integral Territorial (Maite)⁵, fue lanzado por el Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia (MSPS) en el 2016 con el propósito de mejorar la prestación de los servicios de salud en Colombia (Ministerio de Salud de Colombia, 2015). Para este propósito planteó un cambio de paradigma, centrándose en la gestión integral del riesgo, y un enfoque diferencial de acuerdo con tres tipos de territorios: 1) con población urbana, 2) con alta ruralidad y 3) con población dispersa. Dadas las amplias desigualdades a nivel de acceso y calidad de los servicios de salud prevalentes en los territorios con población dispersa, el MSPS decidió emprender la operacionalización, a manera de piloto, en el departamento del Guainía.

La implantación del MIAS en Guainía se vio enfrentada, entonces, al desafío de responder a las particularidades geográficas y epidemiológicas y a la diversidad poblacional propias de este departamento amazónico, incluyendo la amplia dispersión (0,5 habitantes por km²) y la presencia de diferentes pueblos indígenas en el territorio, por lo que se planteó, gracias al trabajo conjunto entre entes territoriales, líderes indígenas y asesores del MSPS, como un modelo diferencial fundamentado en el principio de la diversidad étnica, cultural y territorial, considerando la atención primaria en salud (APS) con enfoque intercultural como el principal pilar estratégico (Ferreira, 2010).

Con base en este planteamiento surgió la inquietud personal de indagar la manera en que se estaba desarrollando el proceso de implementación de las nuevas directrices impuestas, especialmente, en el cotidiano de los actores sociales involucrados en la atención: profesionales de salud y usuarios indígenas. Esta inquietud dio origen a mi investigación doctoral, realizada en el 2020 en la Escuela de Enfermería de la Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil⁶, de la cual se desprenden los planteamientos que serán presentados aquí, específicamente, relacionados con la interculturalidad en el cotidiano del MIAS Guainía y en los que se tomó a la APS como foco preferencial de análisis.

5. Para efectos de este texto se hará referencia a la primera denominación del modelo.

6. El documento de tesis se encuentra disponible en el repositorio de la Universidad Federal de Minas Gerais (UFMG). Enlace: <http://hdl.handle.net/1843/33927>

Para comenzar, es importante señalar que los postulados que desarrollaré a continuación se enmarcan en el presupuesto de que la interculturalidad, además de ser un proceso permanente de negociaciones y articulaciones presentes en el cotidiano de los indígenas y profesionales de la salud, también ha sido instrumentalizado como base de la APS en el MIAS Guainía, con miras al cumplimiento del enfoque diferencial. En este sentido la noción de interculturalidad adquiere dos significados: 1) como elemento predominante en la vida cotidiana y en la interacción entre los usuarios indígenas y los profesionales de la salud; y 2) como estrategia de incorporación de los conocimientos tradicionales indígenas (más específicamente “medicina tradicional”) en el ámbito de la atención. Partiendo de esa distinción es posible comprender la presencia de tres enfoques diferentes de interculturalidad en el MIAS Guainía y que serán desarrollados a continuación: relacional, funcional y crítico.

Enfoque relacional

El interés por indagar la manera en que los profesionales de salud de Guainía conciben la interculturalidad fue evidente, por tanto, para ellos esta representa una diversidad de saberes, prácticas y culturas diferenciadas, donde existe un intercambio bidireccional armónico entre los saberes profesionales e indígenas. En otras palabras, un relacionamiento e intercambio que podríamos llamar “ideal”, sin la presencia de conflictos.

Centrándonos en la propuesta de Walsh (2012) esta forma de concebir la interculturalidad corresponde a un enfoque netamente relacional, pues toma el intercambio como característica relevante. No obstante, desde esta perspectiva, la interculturalidad es problemática, ya que oculta asimetrías y desigualdades existentes entre saberes, así como las relaciones de poder o de hegemonía/subalternidad que permean el encuentro entre profesionales e indígenas, ampliamente señaladas por autores como Menéndez (2018) y Follér (2004).

Lo anunciado se reafirma en las observaciones realizadas al cotidiano de la atención en salud, permitiendo corroborar que la visión “ideal” de la interculturalidad se ve conflictuada en los profesionales de la salud cuando se encuentran con las particularidades culturales de los pacientes indígenas, para ellos diferentes. Específicamente, los profesionales de la salud manifiestan una tensión al interactuar con aquellos conocimientos y prácticas de salud a los que no pueden darle explicación desde el paradigma biomédico, generando en ellos impotencia y choques culturales.

Ahora bien, aunque el MIAS propone la interculturalidad como enfoque estratégico del modelo, la política no presenta una definición específica de este concepto, lo que hace que su interpretación sea confusa. Situación similar sucede en Brasil con la noción de “atención diferenciada” dispuesta en la Política Nacional de Atención a la Salud de los Pueblos Indígenas, donde no existe un consenso respecto de si la “atención diferenciada” debe contemplar la articulación o integración de las prácticas indígenas a los servicios de atención primaria, pues la articulación implica el reconocimiento de la legitimidad de estas prácticas, mientras que la integración su instrumentalización desde el punto de vista biomédico (Langdon, 2007).



Enfoque funcional

En medio de la ausencia de una conceptualización clara en la política fue posible identificar algunos lineamientos desarrollados en la operacionalización del modelo que apunta a materializar el llamado “diálogo de saberes”, dentro de los que se encuentran: la inclusión de curadores tradicionales (médicos tradicionales –pajés– y parteras) en los servicios de atención primaria, la implantación de la figura de “gestor comunitario” y el encuentro anual de pajés y parteras. Aunque en estas estrategias se observa un esfuerzo de diálogo y mediación, su puesta en marcha acaba, eventualmente, replicando una visión etnocéntrica en la organización de los servicios de salud, cuestión también identificada por Pedrana y colaboradores, en otras iniciativas de diálogo intercultural en Brasil (Pedrana, et al., 2018).

Esta cuestión conduce a afirmar, desde los hallazgos de la investigación, que el modo en que el MIAS ha incorporado la noción de interculturalidad en la práctica corresponde, en parte, a una perspectiva funcional de la interculturalidad que, según Walsh (2012), instrumentaliza el reconocimiento y respeto a la diversidad cultural para hacerla funcional al sistema.

La forma en que se ha planificado la inclusión de los curadores tradicionales (médicos tradicionales y parteras) en el sistema público de salud de Guainía refleja esta visión, al basarse en una comprensión esencialista de las nociones de cultura y tradición, ya que, por un lado, acaba homogeneizando las culturas de los pueblos indígenas que permanecen en la región, y, por otro, concibiendo la medicina tradicional como estática. Esto se observa, por ejemplo, al contemplar, exclusivamente, la inclusión de pajés y parteras en los servicios de atención de salud, estrategia que, además de ser difícil de operacionalizar por la dificultad de concretizar la remuneración de estos especialistas, deja de lado a otros curadores también reconocidos por las comunidades (como los yerberos) y desconoce que algunos de los usuarios indígenas rechazan la atención por médicos tradicionales, por causa de sus creencias religiosas de corte evangélico.

Cabe, entonces, cuestionar las implicaciones que estas medidas pueden tener en la instrumentalización de los conocimientos tradicionales y su función cura. Por un lado, en la posibilidad de que el Estado comience a ejercer control y regulación de estas prácticas, algo que no se ha hecho hasta el momento; y por otro, que bajo la lógica del capital se abra espacio para que estos saberes y prácticas puedan ser comercializados (Ferreira, 2010).

Enfoque crítico

Es importante destacar que una perspectiva distinta de interculturalidad, la crítica, también está presente en la APS en Guainía como propuesta emergente y contrahegemónica. Según Walsh (2012), la interculturalidad crítica parte del reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura colonial de poder radicalizado y jerarquizado, es decir, de un problema estructural – colonial – racial. Dado esto, la interculturalidad crítica emerge a partir de la lucha de los pueblos y como demanda de la subalternidad (Walsh, 2012).

Los hallazgos de esta investigación sugieren que la perspectiva de interculturalidad crítica se puede estar gestando en las diversas acciones

presentes en el cotidiano de usuarios y profesionales indígenas que permiten evidenciar un diálogo entre saberes.⁷

Una muestra de esto se observa en la forma en que los usuarios indígenas definen los límites y alcances de los tratamientos y realizan distintas transacciones con los recursos terapéuticos disponibles en el territorio para tratar sus padecimientos, sin la supervisión de instancias oficiales, ya sean médicos occidentales o tradicionales. Estos procesos, catalogados, de acuerdo con Menéndez (2016), como de autoatención, se realizan, principalmente, en la familia, siendo la primera instancia en la toma de decisiones y prácticas sobre el cuidado de la salud, donde se hace evidente un sincretismo de saberes entre recursos del conocimiento tradicional (principalmente remedios a base de hierbas) y recursos de la medicina occidental (incluyendo medicamentos autoformulados o formulados por médicos occidentales). Según refiere Menéndez, este tipo de prácticas de autoatención pone en cuestionamiento el presupuesto de que los saberes occidentales y tradicionales son opuestos (Menéndez, 2016), así como no pueden ser caracterizados desde una perspectiva esencialista de la tradición, como algo estático, ya que están siendo reformulados constantemente.

Asimismo, en el cotidiano de la prestación de los servicios de APS en Guainía, fueron identificadas estrategias de articulación de saberes ejecutadas por profesionales de la salud y usuarios indígenas, quienes realizan prácticas de medicina tradicional dentro de los servicios asistenciales de los puestos de salud o el hospital (como sobar o realizar rezos). Estas, entre muchas otras situaciones cotidianas de diálogo de saberes, terminan traducándose en mecanismos de resistencia frente al saber y la práctica hegemónicos al transgredir los límites impuestos de la propia organización de los servicios de salud.

Por tanto, se considera fundamental repensar la interculturalidad desde esta perspectiva crítica, para lograr un diálogo de saberes efectivo en el ámbito de la APS. Cabe señalar que este diálogo no implica, necesariamente, como señala Walsh (2012), una forma de invención del cuidado que reúna “lo mejor de ambos mundos”, sino más bien un esfuerzo por materializar una atención que incorpore y negocie saberes indígenas y occidentales, cada uno con sus singularidades y variabilidad, sin perder de vista las relaciones de poder y la diferencia colonial a la que han estado sujetos.

A manera de conclusión, retomo esta afirmación de Menéndez (2016) quien hace un llamado a que “si se quiere instrumentar la interculturalidad respecto de los procesos de salud / enfermedad / atención – prevención lo primero es detectar y analizar los procesos de interculturalidad que ya están operando en la vida cotidiana, y a partir de ellos y no solo de nuestros presupuestos, tratar de impulsar y concretar objetivos interculturales”.

7. Otra discusión al respecto es desarrollada por Arias S. E., Penna C. *Interculturality in the daily routine of primary health care: The case of the health model in Guainia, Colombia*. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(Supl. 2):3683-3692, 2021.

Referencias Bibliográficas

- » Ferreira, L. O. (2010). *Entre discursos oficiais e vozes indígenas sobre gestação e parto no alto juruá: A emergência da medicina tradicional indígena no contexto de uma política pública* [Tese Doutorado em Antropologia]. Universidade de Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- » Follér M. L. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. (2004). In: Langdon, E., Garnelo, L. (Org). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa* (p.129–48). Contra Capa; ABA.
- » Ministerio de Salud y Protección Social. (2015). *Modelo Integral de Atención en Salud (MIAS)*. Piloto de implementación en los departamentos con poblaciones dispersas. Ministerio de Salud y Protección Social de Colombia.
- » Menéndez, E. L. (2018). Autoatención de los padecimientos y algunos imaginarios antropológicos. *Desacatos*, 58, 104–13.
- » Menéndez, E. L. (2016). Salud intercultural: propuestas, acciones y fracasos. *Cien Saude Colet*, 21(1), 109–18. <https://doi.org/10.1590/1413-81232015211.20252015>
- » Pedrana, L., Bomfim, Trad, L. A., Garnelo Pereira, M. L., Nunes de Torrenté de, M. O., de Carvalho Mota, S. E. Análise crítica da interculturalidade na Política Nacional de Atenção às Populações Indígenas no Brasil. *Rev Panam Salud Pública*, 42, 1–5. <https://doi.org/10.26633/RPSP.2018.178>
- » Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de) colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Ediciones Abya-Yala.

