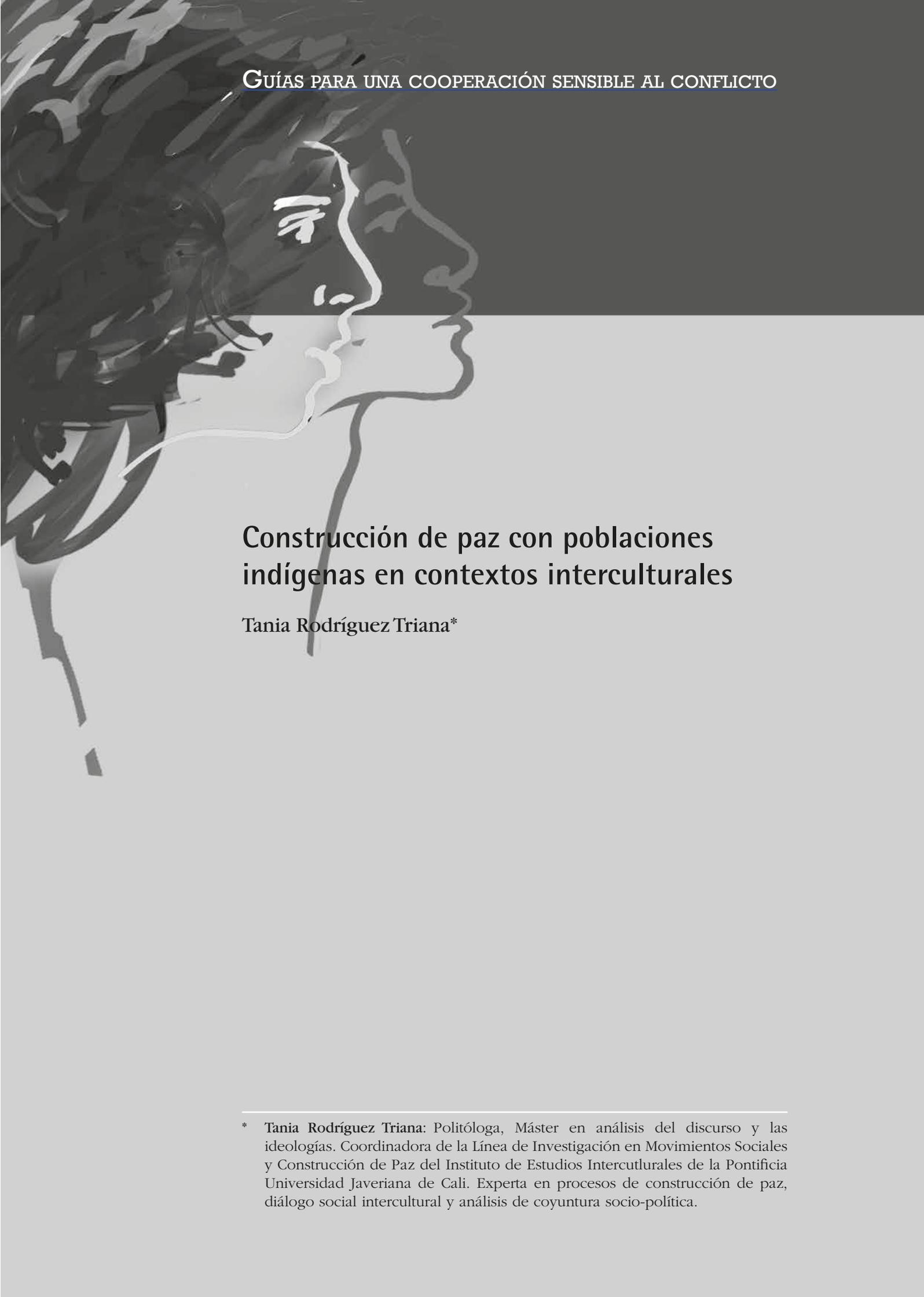


Construcción de paz con poblaciones indígenas en contextos interculturales

Tania Rodríguez Triana



Construcción de paz con poblaciones indígenas en contextos interculturales

Tania Rodríguez Triana*

* **Tania Rodríguez Triana:** Politóloga, Máster en análisis del discurso y las ideologías. Coordinadora de la Línea de Investigación en Movimientos Sociales y Construcción de Paz del Instituto de Estudios Interculturales de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali. Experta en procesos de construcción de paz, diálogo social intercultural y análisis de coyuntura socio-política.

Esta Guía ha sido realizada dentro del Proyecto: “Construcción de la Paz Crítica: marco conceptual y metodológico para una cooperación vasca sensible al conflicto, PRO2016K3010”.
Financiado por la AVCD.



Construcción de paz con poblaciones indígenas en contextos interculturales

Autoría: **Tania Rodríguez Triana**

www.hegoa.ehu.eus

hegoa@ehu.eus

UPV/EHU
Edificio Zubiria Etxea
Avenida Lehendakari Agirre, 81
48015 **Bilbao**
Tel.: 94 601 70 91
Fax: 94 601 70 40

UPV/EHU
Centro Carlos Santamaría
Plaza Elhuyar, 2
20018 **Donostia-San Sebastián**
Tel.: 943 01 74 64

UPV/EHU
Biblioteca del Campus
Nieves Cano, 33
01006 **Vitoria-Gasteiz**
Tel.: 945 01 42 87
Fax: 945 01 42 87

Revisión: Gloria Guzmán Orellana, Iker Zirion Landaluze

Enero, 2019

Diseño y maquetación: Marra Servicios Publicitarios

Imprime: Gráficas Ingugom

D.L.: BI-718-2019

ISBN: 978-84-16257-38-6



Este documento está bajo una licencia de Creative Commons. Se permite copiar, distribuir y comunicar públicamente esta obra con libertad, siempre y cuando se reconozca la autoría y no se use para fines comerciales. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra. Licencia completa: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Resumen

Esta guía contribuye al análisis teórico metodológico del trabajo de cooperación internacional en contextos interculturales, caracterizados por la presencia de comunidades étnicas: indígenas y afrodescendientes. En primer lugar, se presenta el debate entre las perspectivas liberales sobre la diversidad cultural y la construcción de paz, y las perspectivas críticas, especialmente las teorías poscoloniales. En segundo lugar, se propone una reflexión de los límites de la perspectiva multicultural en el caso colombiano, y finalmente, a manera de conclusión, se sintetizan y enuncian una serie de recomendaciones operativas que apuntan a resaltar el agenciamiento de la cooperación internacional sobre los procesos de construcción de paz en contextos multiculturales atendiendo el principio de minimización de impactos negativos y maximización de impactos positivos para el logro y mantenimiento de la paz.

Palabras clave

Multiculturalismo, interculturalismo, decolonialidad, cooperación internacional, construcción de paz

Índice

| | |
|---|----|
| Introducción | 5 |
| 1. Aportes de los enfoques poscoloniales a la reformulación de la construcción de paz en clave crítica | 6 |
| 1.1. La visión liberal de la diversidad cultural | 6 |
| 1.2. De multiculturalismo a interculturalismo | 8 |
| 1.3. El enfoque decolonial para pensar la cooperación | 10 |
| 2. El modelo híbrido y el diálogo intercultural como camino para la cooperación internacional | 12 |
| 3. Recomendaciones operativas para agentes de cooperación internacional en el marco de su apoyo a procesos de construcción de paz en contextos de multiculturalidad: una apuesta por el interculturalismo | 18 |
| Bibliografía | 21 |

Introducción

El presente texto tiene por objetivo contribuir, desde una perspectiva de análisis formulada en la academia, a la mejora de las capacidades teóricas y prácticas de la cooperación internacional y, en particular, de la cooperación vasca, con el fin de favorecer la incorporación del enfoque de cooperación sensible al conflicto en sus políticas y acciones. Este enfoque señala el reconocimiento y asunción de la responsabilidad sobre los impactos tanto negativos como positivos que pueda tener la cooperación internacional en los contextos de conflicto y en los conflictos mismos.

En particular esta guía pretende aportar insumos para el desarrollo de actividades de cooperación internacional en contextos interculturales, caracterizados por la presencia de comunidades étnicas: indígenas y afrodescendientes. Para esto, en primer lugar, se presenta el debate entre las perspectivas liberales sobre la diversidad cultural y la construcción de paz, y las perspectivas críticas, especialmente las teorías poscoloniales, que plantean que la diversidad cultural desde la perspectiva democrática no puede limitarse a la tolerancia sobre la base de la superioridad moral de los valores liberales, o multiculturalismo, sino que es necesario un diálogo intercultural profundo, que habilite la transformación de las estructuras sociales sobre las que se ha edificado la exclusión y el racismo.

En segundo lugar, se propone una reflexión de los límites de la perspectiva multicultural en el caso colombiano. Finalmente, a manera de conclusión, se sintetizan y enuncian una serie de recomendaciones operativas que apuntan a resaltar el agenciamiento de la cooperación internacional sobre los procesos de construcción de paz en contextos multiculturales atendiendo el principio de minimización de impactos negativos y maximización de impactos positivos para el logro y mantenimiento de la paz.

1. Aportes de los enfoques poscoloniales a la reformulación de la construcción de paz en clave crítica

Es fundamental comprender el aporte de las perspectivas decoloniales que, desde las ciencias sociales, han buscado replantear la mirada liberal clásica sobre la construcción de paz, promoviendo la incorporación de un enfoque sensible al conflicto y la valoración de los actores locales y su relación activa con los cooperantes internacionales.

1.1. La visión liberal de la diversidad cultural

Tras la Segunda Guerra Mundial, emerge la reflexión en torno al concepto de “multiculturalidad” como reconocimiento de la coexistencia de diversas culturas en un mismo espacio geopolítico, en un mismo Estado. Dicho reconocimiento significó el inicio de un debate al interior de diferentes perspectivas políticas, sobre los retos que la diversidad cultural representa para la consolidación de los ideales que estructuran el mismo Estado nacional y la democracia liberal.

En efecto, en sus principios la discusión sobre la multiculturalidad como “reto” para la construcción del Estado-nación moderno estuvo anclada a parámetros eminentemente occidentales-liberales, predominantes en los aportes académicos norteamericanos que sobre el tema se desarrollaron desde finales de los ochenta hasta principios de la década del noventa. Los principales argumentos de estos enfoques se circunscriben a los casos de Estados con características que se aproximan al ideal liberal de “democracias (...) consolidadas con sistemas económicos fuertes y estables, donde las tradiciones no liberales no constituyen una parte importante de las culturas nativas y donde las culturas minoritarias poseen una fuerte organización que puede articular y publicitar sus exigencias” (Bonilla, 2006: 23). Así también, se limitan a los parámetros establecidos por el mismo liberalismo, fundado y posicionado como corriente política hegemónica de nuestros tiempos, y sustentado en valores como: la autonomía, el individualismo, la justicia y la tolerancia (Bonilla, 2006; Rodríguez, s.f.).

Ejemplo de estas tendencias son los intentos de teóricos liberales, como los de John Rawls y Will Kymlicka, que no se encuentran libres de sus propios límites ideológicos, aun cuando buscan otorgarle una mirada “más amable” a la diversidad cultural en un estado liberal moderno. La tolerancia Rawlsiana, asume el desafío multicultural bajo la óptica de la restricción de toda creencia doctrinal o moral del individuo a su ámbito exclusivamente privado (aquellos que para este caso tiene que ver con la cultura), con el fin de mantener formas de interacción imparcial y cooperación que faciliten, a su vez,

el surgimiento de consensos básicos garantes de la estabilidad política. Esta fórmula constituye en sí una restricción básica al surgimiento de lo que más adelante llamaremos una “posición crítica”, conducente a genuinas transformaciones sociales derivadas de el diálogo intercultural que es eminentemente político. Esto bajo el entendido que, si bien este modelo posibilita, por un lado, al individuo conducir su vida de acuerdo con sus preferencias y creencias particulares en lo privado; le imposibilita, por otro lado, elevar sus intereses basados en su identidad cultural al plano de la esfera pública, en la cual puedan contribuir al debate, ser incorporados y por qué no, surtir cambios estructurales (Rodríguez, 2011.). Esta premisa de tolerancia planteada por Rawls, lejos de otorgarle al liberalismo la posibilidad de abrirse a la diversidad cultural y a la transformación de las estructuras básicas que han creado la exclusión y la discriminación, termina por reproducirlas, limitando la libertad de las culturas al ámbito privado y condenándolas a procesos de asimilación política y el subsecuente surgimiento de incentivos para la paulatina homogeneización de la sociedad.

En su crítica a Rawls, Will Kymlicka insiste en que la autonomía y no la tolerancia, es el valor liberal central en la raíz del liberalismo y que debe ser ella la que regule el funcionamiento no solo de la esfera política, sino también de la relación interna de las diferentes culturas de una sociedad democrática. El argumento del autor puede ser dividido en tres partes. En primer lugar, se sugiere que los seres humanos tienen un interés esencial en llevar una vida buena: “una vida que tenga todas las características que una buena vida deba tener, una en la que los fines y proyectos que uno tiene valga la pena buscarlos y perseguirlos”. En segundo lugar, Kymlicka argumenta que vivir una vida buena implica necesariamente la autonomía individual, debido a que la felicidad solo puede conseguirse si las personas tienen la posibilidad de liderar su vida desde el interior, de acuerdo con las creencias y valores propios, y la posibilidad de cuestionar y revisar esas creencias cada vez que se considere necesario. Y finalmente, el autor sugiere que existe una conexión necesaria entre la autonomía y la cultura, ya que esta última provee el acervo de creencias y significados que permiten elegir una forma específica de vivir una buena vida. Así entonces, Kymlicka considera que, en condiciones de pluralismo cultural, el compromiso liberal con el respeto a los individuos, implica necesariamente el reconocimiento y protección de las diferentes culturas, en tanto dicha protección garantiza la libertad individual, en tanto la cultura habilita la posibilidad de cuestionar y revisar esas creencias y valores cada vez que se considere necesario.

Por consiguiente, Kymlicka argumenta que las culturas deben ser evaluadas y toleradas principalmente en términos de su “habilidad para proveer a sus miembros de opciones significativas y valiosas y, cultivar su capacidad para la autonomía individual”.

Aunque este liberal confiere a la cultura un valor importante en el desarrollo humano, su teoría presenta múltiples dificultades si vamos más allá del multiculturalismo como respeto y pensamos la cooperación entre culturas liberales y no liberales. Por ejemplo, la definición que el autor nos propone de lo que constituye una vida buena, parece estar relacionada intrínsecamente con la concepción liberal de hombre, e ignora la pluralidad de formas en que el concepto puede ser definido. Cuando él afirma que una vida buena está necesariamente relacionada con la persecución de fines, objetivos o creencias que

pueden ser revisadas, ignora que existen culturas en las que priman las tradiciones, o en las que la vida buena consiste en el disfrute del día a día, la naturaleza, y las situaciones que aparecen al azar, con un mínimo de cuestionamiento sobre su sustento.

En la definición de “la verdad”, “lo razonable”, “la vida buena”, persiste la exclusión de las demás posibilidades, que quedan reducidas a lo falso, lo irracional, lo malo, incluso lo inhumano. En ese contexto, el argumento sobre la importancia de la cultura en el desarrollo humano, pierde valor en la práctica, en la que las culturas pueden ser juzgadas, evaluadas, y toleradas o no, según la cercanía de cada una de ellas con los valores hegemónicos, pero aun así particulares –correspondientes a una de muchas posibilidades– de una cultura.

De la misma manera, la idea de vivir la vida propia desde el interior, corresponde también a una concepción liberal del mundo, y desconoce las múltiples maneras en las que los seres humanos pueden relacionarse con su cultura. Dicha afirmación presupone una teoría de la individualización y la agencia moral, e implica una distinción clara entre lo interno y lo externo, el individuo y la cultura. Sin embargo, no es claro que incluso en sociedades democráticas liberales cada persona viva su vida según sus creencias de una manera sincera y reflexiva, o que existan seres trascendentales capaces de relacionarse de manera totalmente independiente y consiente con su cultura.

El autor, como ya se ha sido discutido, considera que el valor de una cultura se determina según la contribución que esta haga al desarrollo de la autonomía individual, subestimando el rol que la cultura tiene en la formación de otros valores que pueden ser considerados, también, como esenciales para el bienestar de los seres humanos y la buena vida. Para ilustrar este análisis, podemos pensar en la contribución que las culturas hacen en la constitución de la identidad, como fuente del sentido de pertenencia, comprensión mutua, solidaridad social y confianza, valores no intrínsecamente relacionados con la promoción de la autonomía individual, pero que pueden ser consideradas esenciales en el bienestar humano. Si uno reconoce que la cultura no es solo valiosa en la medida que promueve la autonomía individual, y además, que es posible vivir una buena vida al interior de una cultura donde la autonomía no es considerada como virtud esencial, se puede concluir que las culturas promueven el bienestar de sus miembros –en formas que no coinciden con la concepción de Kymlicka– deben ser protegidas como cualquier otra.

La teoría liberal de Kymlicka tiene un espacio mayor para la diversidad, que la de los liberales clásicos, pero dicho espacio sigue siendo limitado, pues es el liberalismo, su concepción liberal de ser humano y el valor liberal de la autonomía individual, lo que sustenta, regula y limita el respeto de la pluralidad cultural. Inmerso en la doctrina comprensiva del liberalismo, para ponerlo en los términos usados por Rawls, Kymlicka no alcanza a apreciar las culturas en sus propios términos, a respetarlas en su auténtica diferencia.

Para concluir esta sección, podemos afirmar que el análisis de la diversidad cultural que los autores nos presentan, divide todas las culturas entre aquellas liberales y las no

liberales, y concibe el reto del multiculturalismo, únicamente como la necesidad de hacer, al modelo político liberal, tolerante a las diferencias culturales. Sin embargo, la tolerancia no implica poner en duda la universalidad, racionalidad y superioridad de los valores liberales; consiste de un lado en la aceptación de las diferencias y del otro, en un pacto de no agresión, de respeto mutuo y entendimiento. El reto de la diversidad cultural, para los teóricos liberales que hemos analizado, no incluye la revisión, y reformulación, en tal caso, de las instituciones, valores y reglas de juego que direccionan y ordenan la sociedad y, dirimen los conflictos en un sentido democrático. El reconocimiento del otro, no incluye la participación en la definición de los fundamentos de las relaciones sociales y políticas. En este contexto la participación solo es posible si el otro se adecua y observa los lineamientos y valores esenciales de la cultura dominante.

1.2. De multiculturalismo a interculturalismo

Habiendo reflexionado en torno a algunas de las objeciones que se pueden hacer al multiculturalismo enmarcado en las teorías liberales, se hace imperativo analizar la propuesta de la interculturalidad como alternativa posible ante los retos que la diversidad cultural supone y, con ella también, los desafíos a la construcción de paz en escenarios caracterizados por la coexistencia de actores culturalmente diferenciados. Sin duda, lo que exponen cada vez más los ejemplos contemporáneos, es que el “reconocimiento” que hace el multiculturalismo sobre la noción de diversidad, no parece ser suficiente para la construcción de modelos democráticos que, efectivamente, ofrezcan las condiciones propicias para la transformación o gestión pacífica de los conflictos suscitados en el seno de sus sociedades. Para ello, la construcción de un modelo democrático verdaderamente pluralista exige entonces como mínimo “la inclusión activa de la diversidad en los ámbitos de decisión, dirección y fundamentalmente, [en] las reglas de ordenación de la sociedad” (Rodríguez, 2011: 369). Es entonces cuando en este contexto adquiere significativo valor del concepto de interculturalismo, no como negación de la necesidad de reconocimiento sobre la cual hace énfasis el multiculturalismo; sino más bien como un paso más allá, complementario (Gros, 2000).

La interculturalidad, incluye en sí misma el reconocimiento y la tolerancia del otro, pero va más lejos, en la medida que cuestiona los términos de esa inclusión, y hace de ese cuestionamiento parte funcional intrínseca de las prácticas democráticas. La interculturalidad es “el espacio en el que estas muchas culturas dejan de correr paralelas, se intersectan entre sí afectándose” (Chapela, 1999); envuelve la interacción entre culturas en los espacios definitorios de los órdenes sociales y políticos. Si hemos de decirlo en una frase, no se trata del reconocimiento, o de la posibilidad de ser respetado por las reglas de juego de la democracia liberal, sino de abrir un espacio para discutir y disputar el sentido de las reglas y prácticas democráticas mismas. La interculturalidad no solo reconoce la diferencia, sino que hace énfasis en aquello que las diferentes culturas tienen en común, el hecho de compartir un territorio, de compartir un espacio vital, –que es afectado de manera directa por las actividades que cada grupo cultural desarrolla sobre el–. Reconocer los vínculos que los unen, implica “la promoción sistemática y gradual, desde el Estado y la sociedad civil, de espacios y procesos de interacción positiva que vayan abriendo y generando relaciones de confianza, reconocimiento mutuo, comunicación efectiva, [y

sobre todo] diálogo y debate, aprendizaje e intercambio, transformación pacífica del conflicto [dicha regulación, el marco, las reglas, los modos del debate no pueden ser impuestos desde una cultura particular, sino que son el resultado mismo del intercambio, son una construcción intercultural], cooperación y convivencia” (Valdillo Pinto, 2006).

En ese sentido, si queremos construir una democracia intercultural, la apuesta implica resaltar la otra dimensión de la lucha cultural, que va más allá de la libertad negativa limitada a la no existencia de impedimentos para el libre desarrollo de las actividades privadas según la cultura, los principios y las creencias propias, al reconocimiento y respeto de la dignidad del otro, [lo que significaría, de no ser así, amurallarla dentro de las premisas liberales que hemos analizado anteriormente]. Se trata de una dimensión de la lucha cultural que propende por la construcción de espacios sociales y políticos para el diálogo abierto y horizontal entre culturas, diálogo en el que, a partir del reconocimiento de las diferencias y antagonismos existentes, se discuten las estructuras básicas de la sociedad, los procedimientos de decisión y se deciden los cambios, las continuidades, los fines y los medios de participación en las mismas (Rodríguez, 2011: 368).

En esa medida, la interculturalidad en clave crítica no se circunscribe únicamente a la inclusión del otro, sino al cuestionamiento activo de los términos en que se da esa inclusión, de las características y calidad del diálogo intercultural que en ella tiene lugar. Consecuentemente, además de reconocer el inconmensurable valor que la diversidad misma puede representar en el continuo proceso de reevaluación y reformulación de los aspectos estructurantes de una sociedad, a los cuales en efecto se subsume la forma de concebir y abordar sus conflictos, resulta entonces fundamental reflexionar sobre los términos en que se dan –o deberían dar– las relaciones entre los diferentes grupos sociales.

De esta forma, tal reflexión debe girar en torno a una premisa esencial: las diferencias y contradicciones de las visiones del mundo” son propias del ámbito de lo político, de manera que las discusiones sobre éstas no solo no deben limitarse al ámbito privado de los individuos, sino que, por el contrario, deben tener lugar en la esfera pública. Este imperativo exige, a su vez, la existencia de canales efectivos a través de los cuales se pueda generar el diálogo intercultural, por un lado, así como la posibilidad real de ser concretadas en las estructuras básicas de la sociedad –una vez hayan sido tratadas en la esfera pública–, por el otro (Rodríguez, 2011: 373).

1.3. El enfoque decolonial para pensar la cooperación

Es importante plantear en la discusión la siguiente pregunta: ¿por qué no basta con la posibilidad que se dé un diálogo intercultural, sino que se vuelve requisito, igualmente indispensable, pensar en las condiciones en que tiene lugar tal diálogo? Porque, si bien la existencia *per se* de espacios en los que dicho ejercicio de interculturalidad puede realizarse, aunque sugiere ya cierta posibilidad de que el debate sobre aquellas diferencias y contradicciones de las visiones del mundo tenga lugar efectivamente en la esfera pública; no supone que se esté garantizado que las visiones no hegemónicas sean

valoradas y logren hacer parte de las opciones factibles dentro del continuo proceso de reevaluación y reformulación de las estructuras sociales básicas.

Esta situación particular encuentra su argumento base al reconocer que la esfera pública es, de hecho, el espacio donde tienen lugar las luchas por el poder. En ese sentido, la pregunta a continuación sería ¿cuál es el papel que ocupa el interculturalismo en esas luchas por el poder? La respuesta puede guardar relación con la perspectiva de colonialidad sobre la cual fueron concebidos y creados los órdenes sociales imperantes aún hoy en muchos de los territorios donde la construcción de paz se convierte en un imperativo. Estos órdenes responden a la instauración de una visión particular del mundo y, por tanto, de la exclusión de otras perspectivas y concepciones. Para poder pensar en transformaciones estructurales es requisito reconocer “(...) la diferencia colonial que ha relegado y subalternizado a [los] pueblos [indígenas, afrodescendientes y como se verá, también campesinos], sus prácticas y conocimientos” (Walsh, 2002: 4). Esa visión hegemónica es, para el caso de un gran número de países ubicados en las regiones comúnmente receptoras de la cooperación internacional, la visión occidental de quienes en tiempo pasado fueron sus colonizadores; de manera que es posible de antemano presuponer que no se ha tratado precisamente de construcciones idealmente democráticas del orden social, pese a los procesos de independencia y posterior búsqueda de consolidar el modelo de Estado-nación que en estos países se ha presentado.

Teniendo en cuenta lo anterior, se hace posible entrever que el papel que puede desempeñar el debate sobre la pertinencia de un interculturalismo crítico en las luchas por el poder –y aún así en los ejercicios de construcción de paz cuando estas luchas se derivan en conflictos– se encuentra eminentemente vinculado así con la necesidad de decolonizar los espacios en que tiene lugar la interculturalidad. Este proceso no significa otra cosa que la búsqueda de propiciar interacciones entre grupos sociales sobre la base de la igualdad, no solo para acceder a los espacios en que el debate político toma lugar (canales de participación); sino también para que sean valoradas aquellas visiones de mundo “diferentes”, de manera que éstas ocupen un lugar igualmente valioso al construir y deconstruir el sentido de lo común– en el establecimiento del orden social. Decolonizar el diálogo intercultural, implica en esta medida, reconocer el desbalance que en él provocó la irrupción de las lógicas características de los procesos colonialistas en la historia de sociedades como las suramericanas o africanas e incluso, reconocer que esos desbalances, para grupos sociales culturalmente diferenciados pueden significar claras desventajas, las cuales en muchos países no han sido todavía corregidos o superados.

2. El modelo híbrido y el diálogo intercultural como camino para la cooperación internacional.

Colombia representa, sin duda alguna, un caso significativo para ejemplificar algunos de los supuestos antes expuestos. Éste es un país con población étnica y culturalmente diferenciada; y más importante aún, es un Estado que se reconoce constitucionalmente como pluriétnico y multicultural, propiciando la emergencia y despliegue de todo un entramado legislativo e institucional que apunta a la consecución de la inclusión de la diversidad en su orden político y social.

Las comunidades y sus relaciones entre ellas y con los territorios forman el entramado en el que la implementación de los proyectos de cooperación internacional tiene lugar. No reconocer estos actores en el territorio como actores activos y agentes de paz y desarrollo, puede producir fracasos en los proyectos, además de reproducir la matriz colonialista y contribuir al debilitamiento del tejido social construido, que ha permitido que dichas comunidades en Colombia no solo hayan conseguido el respeto de sus derechos por parte del Estado colombiano, sino que también hayan resistido a la guerra.

En ese sentido, la garantía del éxito de los proyectos de cooperación y de realizar intervenciones que efectivamente fortalezcan a las comunidades para la defensa de sus derechos y la interlocución política con otros, es el diálogo intercultural o modelo híbrido que garantiza que todos aquellos que interactúan ponen y todos ganan.

Desde ahí, la interculturalidad se muestra como *posibilidad* de alcanzar el consenso sobre lo que se debe hacer y como debemos hacerlo.

El diálogo entre culturas, así como la labor filosófica de intentar ser conscientes del propio mito, de cuestionarlo y de transformarlo, de encontrar equivalencias entre discursos culturales diferentes, constituye el proceso mediante el cual cada persona humana y cada cultura cooperan al destino de la humanidad y del universo, que, en buena parte, está en nuestras manos. Esta es la dignidad y la responsabilidad humanas [implícita en la cooperación internacional] (Panikkar, 2006).

El contacto con otras *cosmovisiones*, a menudo nos permite constatar que existen *formas* distintas de asumir la existencia. Cientos de grupos humanos han desarrollado culturas y sociedades que gestionan su transitar por el *mundo* a través de prácticas propias. Descubrir estos modos de vida, suele ser profundamente emancipador para todo ser humano, “puede molestar, pero al mismo tiempo liberar, descubrir que otras culturas tienen una concepción diferente de la materia, del tiempo y del espacio (...) y, por tanto,

también del hombre y del sentido de la vida” (Panikkar, 2006). El contacto con el Otro, ha de suscitar la creación de nuevos *mundos* simbólicos, que nos abarquen a todos.

En ese sentido,

(...) la propuesta del diálogo intercultural surge [también] como una apertura hacia el “otro”, motivada por la inconformidad que genera la aguda crítica interna del “nosotros”. (...) R. Fornet-Betancourt (1998) destaca que nuestra civilización está desarrollando su propia “barbarie poscivilizatoria”, (...) ante [nuestro] panorama desolador; el autor propone la necesidad de responder alternativamente a la civilización occidental, acudiendo al recurso de la diversidad cultural que permite acceder a otras visiones posibles del mundo (Bartolomé, 2006).

El encuentro de las culturas no es forzosamente intercultural. Un fenómeno cultural no se debe a que las culturas se encuentran, puede haber sólo agresión o eliminación de uno por el otro. El encuentro de las culturas se convierte en un fenómeno cultural si, de alguna manera, existe aceptación y proyecto común.

Una vivencia de interculturalidad ha de producirse desde la apertura, como un proceso consciente que apuesta por la tramitación pacífica del conflicto y elige el consenso como *posibilidad* del encuentro que se produce en el marco de la cooperación internacional. Esta apertura inicial se caracteriza por el *reconocimiento* de lo propio como construcción simbólica limitada y carente. La interculturalidad “se basa en la comprensión de que la realidad se expresa en cada persona y en cada cultura, de manera que ninguna de ellas tiene el privilegio de conocerla en su totalidad” (Canadell, 2001). El diálogo intercultural parte de la aceptación de la carencia humana, de la certeza de que tenemos solo una parte, certeza sin la cual caeríamos en el peligro de creernos autosuficientes como grupo, poseedores de una verdad o doctrina última¹.

La interculturalidad implica reconocer el valor único de cada interpretación del mundo y la necesidad de un auténtico pluralismo para el crecimiento de la conciencia humana, en el mismo sentido en que es necesaria la diversidad biológica para la salud y el bienestar del planeta. Implica, por tanto, un cambio de conciencia, sin el cual los esfuerzos por entender y cooperar con otras culturas no pueden dar resultado (Canadell, 2001).

Como se ve, la noción de interculturalidad va más allá del mero contacto e intersección de los pueblos, y se plantea como una *postura*, no solo ética y epistemológica, sino también política, por la manera en que decide gestionar la diferencia. Es preciso anotar que los encuentros entre grupos humanos distintos suelen darse desde una evidente

1 “Creemos de manera tan natural en nuestros mitos que necesitamos al otro para que nos los descubra. De aquí la importancia del diálogo (...) donde el otro es un alter, y no un alius, un prójimo y no un extraño que nos revela nuestro propio mito. Sin esta apertura al otro, los mitos colectivos pueden llegar a ser extremadamente peligrosos, transformándose en formas de racismo o nacionalismo (...)”. (Panikkar, 2006).

desigualdad que, por lo general, sitúa a los dialogantes en lugares distintos de un escenario de poderes. El caso de América Latina ha de remitirnos de inmediato a este precepto. Las vivencias de otredad, en el continente americano, están mediadas por una herencia histórica problemática, que incide en la configuración de las relaciones de poder de la actualidad y en las condiciones socio-económicas de los actores involucrados². Las diferencias culturales, con sus códigos y marcos simbólicos disímiles, complejizan (más no provocan, exclusivamente) el panorama de correspondencias conflictivas entre pueblos nativos, descendientes de africanos, y una “mayoría” poblacional mestiza.

Una larga sucesión de escabrosidades, ha caracterizado el accionar de los últimos cinco siglos, escabrosidades que oscilan entre la dominación y el genocidio de los grupos afrodescendientes y originarios, por parte del hombre occidental, blanco o mestizo. Recientemente, los mal llamados grupos “minoritarios”, han alcanzado un *reconocimiento* (al menos en el plano discursivo), de sus particularidades y derechos, que pueden verse reflejados, claramente, en las cartas magnas de países latinoamericanos que se autodefinen como naciones diversas, multiculturales. Ciertamente, el multiculturalismo fue un fervoroso avance en un paisaje plagado de colonización y avasallamiento, pero pronto se evidenciaron los vacíos conceptuales de este *citadísimo* término, puesto que el multiculturalismo omite la pregunta por el encuentro y por las condiciones en las que éste ha de gestarse, dando por hecho que el relacionar entre actores sociales distintos está mediado por un falso cobijo de legalidad y equilibrio³. Desde ahí, los pueblos indígenas y afrodescendientes del continente americano, han empezado a preguntarse por el lugar *entre-culturas*, como un espacio de acercamiento *monitoreado*, que sugiere la protección de lo propio ante un interlocutor tradicionalmente colonialista, y la supresión de las prácticas que patrocinan la desigualdad y el sometimiento, como requisitos indispensables para la construcción de un espacio dialógico igualitario-intercultural.

Como ya se ha mencionado, [La interculturalidad, desde una posición] “crítica”, (...) enfoca los procesos que se inician desde abajo hacia arriba, (...) que buscan producir transformaciones sociales y para cuyos logros se requiere ir en múltiples direcciones. Es decir, procesos de interculturalización de vía múltiple. Además, argumenta que las diferencias, en la práctica concreta, no parten de la etnicidad en sí, sino de una subjetividad y un locus de enunciación definidos por y construidos en la experiencia de subalternización social, política y cultural de grupos, pero también de conocimientos. El significado de la interculturalidad construido a partir de esta posición necesariamente implica procesos de desubalternización y decolonialización. Procesos que, en la práctica, están dirigidos a fortalecer lo propio como respuesta y estrategia frente a la violencia

2 Una prolongada época de dominación y exclusión de los grupos indígenas y afrodescendientes, terminó por situarlos en los peldaños más bajos de la jerarquía social y económica. Por ello, no es de sorprender que sean justamente estos grupos quienes aparezcan expuestos a las condiciones de vida más deplorables entre la población latinoamericana...

3 “(...) el multiculturalismo, o la política del reconocimiento, implica el supuesto de que entre las culturas diversas se establecen relaciones igualitarias y simétricas, negando la conflictividad de las relaciones en la que la diversidad es construida. Lo que en realidad se promueve es el respeto entre los distintos colectivos culturales, que se mantienen separados” (Diez, 2004).

simbólica y estructural, a ampliar el espacio de lucha y de relación con los demás sectores en condiciones de simetría, y a impulsar cambios estructurales y sistémicos (Walsh, 2002).

La interculturalidad, pensada y gestionada desde los movimientos sociales, se presenta como un desplazamiento *hacia afuera*⁴, que requiere, en primera instancia, el fortalecimiento del núcleo cultural y social propio, antes de entrar en contacto con lo distinto. Las disertaciones conceptuales y anecdóticas de Joanne Rappaport, desde su experiencia con el movimiento indígena del Cauca colombiano, reflejan este lineamiento. Según Rappaport, para los indígenas *organizados*, la interculturalidad implica “partir desde el conocimiento de lo propio para ir integrando otros conocimientos”. Es desde ahí que la interculturalidad se “[asume] como algo que [abarca] no sólo a los seres humanos, sino también al mundo espiritual, alentando así una ‘reafirmación por parte del pueblo indígena de su territorio, su cosmovisión y relaciones sociales, permitiendo una coexistencia armónica’” (Rappaport, 2008).

La segunda condición necesaria para la interculturalidad propuesta por los movimientos sociales, apunta a la lucha por la simetría y la justicia. En “Utopías interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colombia”, Rappaport, recoge los lineamientos de la interculturalidad, contenidos en las publicaciones del CRIC⁵; que señalan la interculturalidad como aquellas “relaciones generadas y vivenciadas desde la valoración y respeto por el otro, en la búsqueda de condiciones de igualdad desde las diferencias” (Rappaport, 2008). Es de suponer, que este último requerimiento de la interculturalidad, enfocado en la lucha por una sociedad nacional equitativa, arrastre consigo la firme intención de propiciar un *cimbramiento* profundo en el sistema político, social y económico dominante.

Esta noción [de interculturalidad] parte de una visión de transformación estructural, y aboga por una nueva organización societal. Pone en el centro la posibilidad de un nuevo pacto social, de nuevas opciones de constitucionalismo, de reinención de la democracia y del Estado. (...). Se constituye como prioridad la superación de la macrocultura, su dictamen monocultural, y toda su idea homogeneizante; se propone un diálogo intercultural que busca la redistribución del poder y la riqueza. No es la simple relación entre culturas; lo que se cuestiona de fondo es la jerarquía y la asimetría, (...) se trata de un diálogo para transformar, para que la convivencia parta de una relación distinta. (...). Por tanto, cuando los movimientos sociales esgrimen el concepto de interculturalidad, están hablando de una opción para entrar en nuevas posibilidades civilizatorias (Arboleda, 2011).

Catherine Walsh reafirma este *sentido* de una apuesta intercultural concebida *desde abajo*. “Lo que está en juego...”, dice, “...es el cuestionamiento radical de las bases estructurales

4 “Esta visión de interculturalidad tiene, como punto de partida, una praxis intracultural, lo que el intelectual afroecuatoriano Juan García llama ‘casa adentro’; los movimientos sociales, (...) buscan primero solucionar sus diferencias internas, establecer una armonía interna para poder avanzar en el proyecto intercultural” (Arboleda, 2011).

5 Consejo Regional Indígena del Cauca.

de la supuesta democracia, la ruptura irreversible con las concepciones monoculturales y excluyentes, y el sembrío estratégico de perspectivas, desde lo indígena, que interpelan y articulan a otros sectores de la sociedad” (Walsh, 2002).

La interculturalidad suele presentarse como encuentro y conversación de sectores largamente oprimidos y sus respectivos opresores. Para Catherine Walsh, esta perspectiva estaría reproduciendo el pensamiento tradicional con el riesgo inminente de caer en la construcción de nuevos dualismos; “[asumir] la interculturalidad (...) como problema y tarea de los otros y no propia, [significa abrir] (...) caminos y procesos étnicamente separados que, de una manera u otra, reproducen el binarismo y la polarización: blanco-mestizo/ indígena o negro” (Walsh, 2002). Presentar la interculturalidad como un compromiso a adquirir únicamente por el colonizador y el colonizado, a menudo se convierte en estrategia discursiva para ocultar los rechazos, racismos, y conflictos “interétnicos” que bien se han manifestado entre grupos nativos y afrodescendientes (Walsh, 2002). Lo cierto, es que un verdadero ejercicio de la interculturalidad ha de convocar a todo actor social, sin consideraciones de origen. Es menester de todo grupo humano, contribuir a la tramitación pacífica del conflicto y a la creación de escenarios igualitarios, propicios para el diálogo. Por lo demás, la naturaleza intercultural sugiere el ritmo de la movilidad y lo múltiple, en detrimento de la *estaticidad* de relaciones polarizadas.

Si incursionamos en el *acto* dialógico, en sí mismo, es de suponer que la interculturalidad arrastra consigo el reto de meditar sobre la *forma correcta* en la que ha de desarrollarse la experiencia con el Otro. Es así como el diálogo con la diferencia supone proceder en total concordancia con el sustento ético, político y epistemológico de la interculturalidad, con los aspectos históricos que han forjado las relaciones y las jerarquías actuales, con el “campo de batalla” cultural, político, socio-económico, ideológico... del presente, en el que participan, de forma activa, las comunidades indígenas y afrodescendientes.

Fornet – Betancourt [indica] que el diálogo intercultural no puede estar dominado o colonizado culturalmente por ninguna cultura específica (...), destaca que ni el marxismo, ni la filosofía de la liberación, ni la teoría de la acción comunicativa son cambios de la filosofía occidental que trasciendan su propio ámbito, constituyendo sólo “transformaciones monoculturales de la filosofía” (...), propone renunciar al pensamiento único, basado en un solo modelo teórico y conceptual que sirva de paradigma interpretativo, y abrirse a un diálogo basado en la relación igualitaria de los distintos logos que intervienen, a partir de la asunción de la legitimidad de cada uno de ellos (1994) (Bartolomé, 2006).

Pensar los procesos de cooperación internacional como diálogos interculturales, nos lleva a pensar los proyectos y los procesos de intervención desde el concepto de hibridación. “*The concept of hybridity is taken as the interaction of actors, ideas and practices to produce fusions, harmonies and disharmonies. All societies involve, and are the result of, social negotiation*” (Richmond y Mitchell, 2012, 209). Basados en esta definición podemos afirmar que la cooperación es un proceso gradual y complejo, en el cual una serie de actores consensuan sobre varios temas propicios para la construcción de una iniciativa en un territorio determinado. En ese sentido, es importante mencionar que estas interacciones responden al contexto y las condiciones de cada territorio, lo cual implica que los

agentes de cooperación entiendan la complejidad de los procesos sociales que se viven al interior de lo local, y que no determinan sus acciones únicamente por las exigencias internacionales. Así el modelo híbrido pretende crear una adecuación territorial/local de la visión que trae la cooperación internacional, construida por los estándares y cultura del país y región de origen. Esa visión macro se reinserta y se acomoda a las necesidades y culturas de las comunidades locales, que no solo participan como beneficiarias sino como co-creadoras de la iniciativa y metodología de cooperación. Desde este enfoque de cooperación lo cotidiano contenido en lo territorial, las dinámicas sociales de cada territorio, son un factor fundamental en la definición de las iniciativas de cooperación: *“The concept and space of the everyday illustrates how the liberal and the local may avoid such anxieties and engage in a mutual remediation of political space and both overcome and maintain boundaries between them, where necessary”* (Richmond, 2011, 124).

3. Recomendaciones operativas para agentes de cooperación internacional en el marco de su apoyo a procesos de construcción de paz en contextos de multiculturalidad: una apuesta por el interculturalismo

A manera de conclusión y para cerrar el presente capítulo, vale la pena retomar las recomendaciones identificadas a lo largo del presente análisis, las cuales están sintetizadas de la siguiente manera, y son susceptibles a ser enriquecidas y complementadas por nuevos aspectos:

1. Los presupuestos culturales que operan en una sociedad, sobre todo si son medidos exclusivamente con la vara de los valores liberales, no deben hacer de ella más o menos “merecedora” de la cooperación internacional, más aún de aquella que busca contribuir a la construcción de paz. Así, aquellas culturas que “promueven el bienestar de sus miembros, pero en las que la autonomía [u otros principios liberales] no [sean] un valor esencial, también deben ser protegidas” (Rodríguez, 2011: 370). Frente a la transformación de valores culturales internos a una comunidad, la cooperación debería promover procesos autónomos de reflexión comunitaria y cultural, procesos de fortalecimiento de capacidades.
2. La cooperación, así como los ejercicios de construcción de paz que en ella estén contemplados, deben evitar en todo momento ir en detrimento de los valores culturales de los actores receptores y de manera subsidiaria, incluso también de otros actores que puedan verse impactados de manera indirecta por estos. Esto, no solo por el hecho de que son estas bases las que terminan por establecer los parámetros con los cuales la misma cooperación –inserta también en las dinámicas propias del liberalismo occidental– valora a las culturas y en esa medida, confiere igualmente valor a entender y comprender todo el acervo de significados y creencias que pueden ser esenciales en una determinada sociedad, de lo que depende que sus acciones no vayan en detrimento de los mismos, lo que en definitiva evitaría generar más aciertos que desaciertos en la construcción de escenarios pacíficos de gestión de conflictos.
3. La minimización de los impactos negativos y la maximización de los impactos positivos debe ser un objetivo fundamental en cualquier ejercicio de cooperación internacional, lo que aplica con significativo ahínco en los casos en que ésta se involucre en contextos en los que el multiculturalismo resulte un factor determinante.
4. Los cooperantes deben contemplar en sus planes la interacción que constantemente tiene lugar entre las comunidades étnicas y culturales, no solo como elemento exógeno a la cooperación en sí misma, es decir, como algo que tiene lugar entre actores culturalmente diferenciados independientes de los agentes cooperantes; sino

también como una situación que también los incluye en sus dinámicas y formas de relacionamiento.

5. Un ejercicio de cooperación internacional en clave crítica y con un enfoque sensible al conflicto debe, igualmente, velar porque sus estrategias y acciones contribuyan positivamente a la calidad de la interacción cultural a la que hace alusión el anterior punto, pues de ello dependerá el logro de los objetivos propuestos en los mismos proyectos de cooperación y su perdurabilidad en el tiempo.
6. De manera subsecuente, es recomendable que los cooperantes amplíen cuanto más puedan su visión sobre el contexto en el cual operan, lo que significa también tomar conciencia sobre el hecho de que las interacciones existentes entre grupos sociales suceden en un marco intercultural se insertan en un contexto más amplio de luchas por el poder, el cual muy probablemente esté basado en parámetros de igualdad deficientes, enmarcados en dinámicas propias de la colonialidad. En ese sentido, se convierte en un imperativo ético de la cooperación actualmente, asumir una posición que contribuya a la corrección de tal situación, es decir a su decolonización.
7. Los agentes de cooperación internacional deben contemplar el hecho de que las interacciones en clave intercultural suceden en un contexto amplio de luchas y disputas por el poder. Lo que conlleva a que, posiblemente no existan las condiciones de igualdad previas y suficientes para el diálogo, obedeciendo entonces a parámetros propios de la colonialidad del poder. Por tanto, las acciones de la cooperación internacional, deben tomar conciencia de tales patrones coloniales en el campo, identificando las reglas y características que rigen tales interacciones y luchas por el poder, sus consecuencias sobre el relacionamiento entre los distintos actores y, por qué no, sus implicaciones sobre el mismo proceso de cooperación. Quizá más importante aún, este proceso de cooperación debe apuntar al menos a contribuir a balancear la situación bajo la óptica de la decolonialidad, pues, de hecho, hablar de construcción de paz –con mayor razón si se trata de paz crítica– implica, como es bien sabido, reconocer y apuntar a transformar la violencia estructural.
8. En el camino de la construcción de paz, los aportes de la cooperación internacional deben tener en cuenta que la transformación de la violencia estructural puede implicar la emergencia de condiciones que fomenten la participación de distintos grupos sociales en los procesos de reevaluación o reformulación de los aspectos esenciales del orden social en el que se encuentran inmersos, y en ese sentido, también del valor que se otorgue a las contribuciones de lo que el “otro diferenciado” pueda hacer a dicho proceso. Así, una de las labores de la cooperación internacional en procesos de paz bien podría ser el contribuir a la generación de “sistemas de involucramiento simétrico” (Walsh, 2002: 6) que garanticen la generación de acuerdos estables y duraderos en el tiempo.
9. Reconocer el carácter contingente del orden social y las repercusiones que esto puede tener en el logro de los objetivos propuestos en las estrategias de cooperación, no solo resulta imperativo para el cumplimiento de los fines de la cooperación internacional; sino

también para generar cambios sustanciales en las formas en que los diferentes grupos sociales presentes en el contexto en que los proyectos operan, tramitan y gestionan sus diferencias y tensiones, propicien procesos genuinos de construcción de paz.

10. La cooperación, así como los trabajos de construcción de paz, deben dejar de ser idealizados como procesos totalmente neutrales o al menos con pretensión a serlo, para comenzar a afrontar las causas reales de los conflictos o tensiones sociales. Esto, debido a que la no atención de las causas puede degenerar, por ejemplo, en la pérdida de recursos, tiempo y esfuerzos que no dan soluciones efectivas y de largo aliento. No obstante, es crucial apuntalar que la no pretensión de una neutralidad “plena” no debe entenderse, en ningún caso, como la toma de partido por una parte u otra dentro del conflicto, sino que las acciones de la cooperación sí aspiran contribuir a que las relaciones entre los distintos actores sociales se den sobre la base mínima de igualdad, o que al menos, dichas acciones no vayan tampoco en detrimento de tal principio igualitario.
11. La cooperación en el marco de la interculturalidad debe propender por reconocer y valorar aquellas visiones distintas de mundo, sin que ello suponga una mirada ingenua que exacerbe los esencialismos, fomente la competitividad entre actores étnicos y/o reproduzca las lógicas asimétricas de relación entre los individuos.
12. Asumir una posición crítica por parte de los cooperantes frente a los términos en que el interculturalismo tiene lugar en las sociedades contemporáneas, pasa también por el análisis de la función que ejercen las distintas categorías a las que se circunscriben los sistemas multiculturalistas, pues los términos “indígena”, “afrodescendiente” y “campesino”, al igual que muchos otros, no solo terminan por encerrar lugares de enunciación y de valoración, sino que también se terminan convirtiendo en herramientas de asimilación cultural.
13. Adquiere también importancia que los agentes de cooperación tengan en cuenta y asuman posiciones críticas frente a los Estados a los que se circunscriben en última instancia sus estrategias cooperantes; puesto que las determinaciones que se dispongan desde el aparato estatal, tendrán muy seguramente repercusiones sobre dichas estrategias, ya sea facilitándolas o incluso imposibilitándolas, pero además, podrán dificultar los procesos más sustanciales de decolonización del poder.
14. Una forma efectiva de contribuir a la construcción de paz es reconociendo y dando valor a la agencia local, pues esto puede constituir significativos avances en materia de legitimidad, sobre las cuales se puede apostar por cambios sustanciales (decolonizadores) imperativos para un proceso de construcción de paz que apunte a ser estable y duradero en el tiempo.
15. Las transformaciones estructurales en cualquier orden social, más aún, las que partan de una apuesta por la interculturalidad, requieren de tiempo y de asumir una visión de largo aliento en la que los individuos adopten capacidades que les permitan su incidencia en lo público.

Bibliografía

- Arboleda, S. (2011), *Destierro afrocolombiano: la interculturalidad imposibilitada*. Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Bartolomé, M.A. (2006), “Los laberintos de la identidad”, en “Procesos Interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina”, México: Siglo XXI.
- Bonilla, D. (2006), *La Constitución multicultural*. Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Canadell, A. (2001), “El lugar de la interculturalidad”. En *Cuadernos de Pedagogía* núm. 303, 52-56, Barcelona.
- Chapela, L.M. (1999), “Interculturalidad”. *Sinética*, núm. 15, 13.
- Duarte, C. (ed.) (2015), *Desencuentros territoriales: la emergencia de los conflictos interétnicos e interculturales en el departamento del Cauca*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.
- Gros, C. (2000), “De la nación mestiza a la nación plural: el nuevo discurso de las identidades en el contexto de la globalización”, 351-363.
- Moreno, R. y Palacio, Y. C. (2016), *La visión de desarrollo y su incidencia en la implementación del Acuerdo uno (1) de La Habana sobre Desarrollo Rural Integral, desde el enfoque de paz territorial y los mecanismos construidos por las comunidades negras en el Medio Atrato*, Trabajo de tesis para optar por el título de Magister en Conflicto y Paz, Universidad de Medellín – En convenio con la Fundación Universitaria Claretiana, Medellín.
- Panikar, R. (2006), *Paz e Interculturalidad*. Herder Editorial, Barcelona.
- Rappaport, J. (2008), *Utopías Interculturales*. Editorial Universidad del Rosario, Bogotá.
- Richmond, O. (2011), *A Post-Liberal Peace*. New York: Routledge.
- Richmond, O. y Mitchell, A. (2012), *Hybrid Forms of Peace: From Everyday Agency to Post-Liberalism*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Rodríguez, T. E. (2011), “La construcción de una democracia intercultural. Más allá de la tolerancia y la autonomía”. En: *Los Movimientos sociales en la construcción del Estado y de la nación intercultural*, Huygens editorial, Barcelona.
- Valdillo Pinto, A. (2006), “La interculturalidad, un desafío para una sociedad democrática”. *La Interculturalidad bajo la mirada boliviana, Revista Lazos*, núm 2.
- Walsh, C. (2002), “(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador”. En Fuller, N. (ed.), *Interculturalidad y Política*, Red de Apoyo a las Ciencias Sociales, Lima.