



**Programa Regional para la Gestión Social de  
Ecosistemas Forestales Andinos ECOBONA**



PROGRAMA REGIONAL ECOBONA-INTERCOOPERATION

**“La interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos”**

**Autoras:** María Cuvi Sánchez y Susan V. Poats  
**Comité Editorial:** María de los Angeles Barrionuevo, Esther Haldimann, Galo Medina Muñoz  
**Fotografías:** Archivos ECOBONA - INTERCOOPERATION, Jan Baiker, Rebeca Dumet  
Marco Guaicha, Néstor Mena  
**Edición:** María Cuvi Sánchez  
**Diagramación:** Verónica Ávila ◻ Activa Diseño Editorial  
**Tiraje:** 400 ejemplares  
**ISBN:** 978-9942-9966-4-0

© Del texto: las autoras

© De esta edición: ECOBONA

Reproducción autorizada si se cita la fuente. Este libro deberá ser citado de la siguiente manera:  
María Cuvi Sánchez y Susan V. Poats. 2011. **La interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos**. Quito: ECOBONA, Serie Investigación y Sistematización No. 16. Programa Regional ECOBONA-INTERCOOPERATION. Quito.

Impreso en Quito, Ecuador, marzo 2011

ECOBONA es un Programa Regional Andino de la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación Internacional (COSUDE), implementado en Bolivia, Ecuador y Perú por la Fundación Suiza para el Desarrollo y la Cooperación Internacional (INTERCOOPERATION).

Trabaja para que las autoridades y la sociedad conozcan y valoren la importancia y potencialidad que tienen los *Ecosistemas Forestales Andinos* para el desarrollo económico y social.

El objetivo que persigue el ECOBONA es lograr que actores de nivel local, nacional y regional andino apliquen políticas, normas e instrumentos de gestión social de los recursos de Ecosistemas Forestales Andinos en las áreas geográficas priorizadas en cada país.

La bomba ecológica es más peligrosa que todas las bombas letales ya construidas y almacenadas...Esta vez tenemos que ser colectivamente humildes y escuchar lo que la propia naturaleza, a gritos, nos está pidiendo: renunciar a la agresión que el actual modelo de producción y consumo implica. No somos dioses ni dueños de la Tierra sino sus criaturas y sus inquilinos.

—Leonardo Boff

Esta publicación se encuentra en:  
[www.bosquesandinos.info](http://www.bosquesandinos.info)

<b>PRESENTACIÓN</b>	vii	<b>LA INTERCULTURALIDAD EN LAS RELACIONES ENTRE AMÉRICA LATINA Y EUROPA</b>	29
<b>INTRODUCCIÓN</b>	1	De la dominación colonial a la interculturalidad: un breve recorrido histórico	29
<b>USOS Y DEFINICIONES DEL TÉRMINO “INTERCULTURALIDAD”</b>	5	De la educación intercultural bilingüe a una interculturalidad para todos y en todo	31
Usos del término interculturalidad	6	La interculturalidad en los discursos de la cooperación internacional	35
Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad	8	Intentando descifrar un rompecabezas	43
Cómo definen la interculturalidad algunas autoras y algunos autores	10	<b>PARALELISMOS ENTRE GÉNERO E INTERCULTURALIDAD</b>	47
<b>LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA ANTROPOLOGÍA</b>	15	Definiciones y condiciones de la “transversalización”	48
Cultura	16	Género, feminismos, multiculturalismo e interculturalidad	53
Diversidad cultural y biodiversidad: de la ecología cultural a la antropología ecológica	17	Género y etnicidad	57
Desde la antropología ambiental y la ecología política feminista hacia la interculturalidad	21	<b>JUEGO DE ESPEJOS</b>	63
Tipología de los estudios antropológicos sobre ecosistemas forestales andinos	22	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	71
Qué dice la Antropología sobre la interculturalidad y qué implica interculturalizar	25	<b>LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS</b>	75



## PRESENTACIÓN

Cuando en junio de 2006 se conformó el equipo técnico que tendría a su cargo la puesta en “práctica” del documento conceptual del Programa Regional ECOBONA, quienes lo integrábamos empezamos a analizarlo y nos concentramos en sus tres ejes transversales. El primero era el fortalecimiento de capacidades, el segundo la equidad de género y el tercero la interculturalidad. Tuvimos muchas y variadas herramientas para abordar el primer eje, ya que cada uno de nosotros y nosotras habíamos realizado trabajos cercanamente vinculados con este eje. Para el segundo la cosa ya no fue tan fácil; aunque todo el equipo había recibido alguna capacitación de género y había interactuado con especialistas en el tema, no estuvimos completamente de acuerdo en la forma de enfrentarlo; con el tiempo fuimos depurando la estrategia. Cuando quisimos desarrollar el tema de la interculturalidad nos dimos cuenta de que la mayoría de quienes conformábamos el equipo nunca antes había escuchado el término; las pocas personas que sí lo habían escuchado no podían definirlo.

Lo primero que decidimos fue delegar a dos personas del equipo para que buscaran, en las páginas de la Internet de nuestra organización y en las de la cooperación suiza, conceptos, posiciones y, de ser posible, herramientas que nos permitieran aplicar este eje transversal. Durante esa búsqueda también nos reunimos con funcionarios de las mencionadas organizaciones para discutir respecto al tema y la forma de implementarlo. Encontramos información e ideas generales, pero no documentos específicos de cómo aplicar la interculturalidad. Tampoco pudimos ubicar a personas o instituciones que la vincularan con el tema ambiental, menos aún con nuestro enfoque de Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos. Por esa razón decidimos concentrar nuestros esfuerzos en los primeros dos ejes transversales.

Al finalizar 2008, mientras reflexionábamos sobre la equidad de género, decidimos retomar el tema de interculturalidad e invitamos a las dos autoras de esta publicación aprovechando que con una de ellas,



Susan V. Poats, ya habíamos trabajado el tema de equidad de género. Conociendo el profundo conocimiento de la temática de género, así como de la sólida formación académica y la experiencia en investigación que las dos autoras tienen, les pedimos que buscaran información, la analizaran y formularan un documento teórico (con ciertos alcances prácticos), que colocara en la mesa de la discusión lo que significa la interculturalidad, qué paralelismos existen con la equidad de género y cómo se vincula con la Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos.

El camino recorrido desde entonces no ha sido fácil pero sí gratificante, porque trabajar con personas sin experiencia previa en el tema de interculturalidad pero con sensibilidad y conocimiento de lo ambiental, ha permitido que todos y todas aprendamos durante el proceso. Por supuesto que hemos tenido dudas y nos hemos planteado inquietantes preguntas como las siguientes: ¿Hubiera sido necesaria toda esta construcción teórica (tirando a práctica) si es que el equipo técnico del ECOBONA hubiera estado integrado por científicos sociales y no solo por científicos de las ciencias naturales? ¿Interpretamos a la interculturalidad, como una prioridad de la cooperación internacional o como una demanda de los actores locales de los tres países donde trabajamos? ¿Hubiéramos podido avanzar más rápido si en lugar de dejarnos abrumar por la complejidad del concepto de interculturalidad nos hubiéramos concentrado en el objetivo y los principios que la guían? Esperamos que también las lectoras y los lectores de este libro queden atrapados en el juego de espejos sugerido por las autoras.

María Cuví Sánchez y Susan V. Poats son dos científicas sociales que están vinculadas con procesos de conservación de la biodiversidad del Ecuador desde hace dos décadas. Desde diferentes andariveles —la investigación, la aplicación práctica del conocimiento, la academia— han contribuido a generar conocimientos que, en nuestro caso, nos permiten reflexionar, de manera más informada, sobre el enfoque de Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos y su impacto en las poblaciones andinas. En definitiva, su trabajo ha contribuido a que seamos cada

día más conscientes de que para lograr el desarrollo sostenible debemos elaborar propuestas que integren, estratégicamente, visiones provenientes tanto de las ciencias naturales como de las sociales.

El ECOBONA es un programa regional de la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación (COSUDE), ejecutado en Bolivia, Ecuador y Perú por la Fundación Suiza para el Desarrollo y la Cooperación Internacional INTERCOOPERATION. Su objetivo fundamental es implementar el enfoque de Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos.

Este libro está dirigido, principalmente, a mujeres y hombres que trabajan en la gestión social de los ecosistemas andinos. Pero no solo a ellos y ellas. También puede satisfacer la curiosidad de cualquier profesional que quiera conocer sobre un término que está en el léxico de muchas personas aunque, como se enfatiza repetidas veces en el libro, pocas comprenden su significado.

Este libro no proporciona soluciones, menos aún recetas sobre cómo aplicar la interculturalidad en su trabajo. Luego de leerlo no podrá ir al campo y aplicar la interculturalidad. Sí ofrece algunos caminos a tomar para encontrar las respuestas que está buscando.

*La interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos* constituye la primera piedra de una construcción académica y práctica que esperamos continúe creciendo en la región andina en los años venideros. Estamos seguros de que alimentará las reflexiones y el debate sobre el tema pero, sobre todo, que aquello que fue dudas al inicio del trabajo del ECOBONA serán certezas en el arranque del suyo.

Galo Medina Muñoz  
Programa Regional ECOBONA

## INTRODUCCIÓN

Desde hace más de 30 años la Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación, COSUDE, ha auspiciado programas destinados a la conservación de los bosques andinos en Bolivia, Ecuador y Perú. El más reciente ha sido el Programa Regional para la Gestión Social de los Ecosistemas Forestales Andinos, ECOBONA, ejecutado por la Fundación Suiza para el Desarrollo y la Cooperación Internacional, INTERCOOPERATION.

Cuando el Programa fue diseñado se incluyeron tres ejes que deberían cruzar transversalmente todas las acciones de los proyectos; uno de ellos es la interculturalidad. Como los equipos técnicos tuvieron dificultades para implementar el eje de interculturalidad, ECOBONA nos propuso, a principios de 2009, que exploráramos sobre el sentido del término interculturalidad y propusiéramos una estrategia que les permitiera operativizar ese eje en todas las actividades. Esta publicación recoge los hallazgos de nuestra exploración que duró cerca de un año.

El principal problema general enfrentado no solo por ECOBONA sino por la mayoría de profesionales de los equipos técnicos que trabaja en los proyectos de gestión social de los recursos naturales en los países andinos, es lo poco familiarizados que están con conceptos como el de interculturalidad. Este concepto nació dentro del campo de las ciencias sociales; su construcción ha estado a cargo, principalmente, de científicos sociales que investigan sobre temas de derechos humanos, educación intercultural bilingüe y movimiento indígena. Es en estos escenarios donde están instalados actualmente los debates en torno a la interculturalidad. Uno de los motivos por los cuales esos equipos técnicos no logran responder adecuadamente a las exigencias de los auspiciantes internacionales es que se han formado en disciplinas del campo de las ciencias naturales, donde esas discusiones no tienen lugar. A su vez, estos auspiciantes, a más de solicitar que apliquen la interculturalidad durante la ejecución de los proyectos, no han dialogado con los equipos técnicos locales sobre por qué hacerlo, cómo hacerlo, con quiénes hacerlo.

Cómo apoyar a esos equipos para que apliquen adecuadamente el concepto de interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos es la pregunta que ha guiado nuestra exploración. Es, por lo tanto, una publicación dirigida a buscar pistas que les ayuden a enfrentar el desafío. Hemos escrito el texto pensando, principalmente, en mujeres y hombres con formación en biología, agronomía, ecología y estudios ambientales, que trabajan en programas ambientales dentro de organismos y agencias internacionales de cooperación técnica, instituciones estatales, gobiernos locales y las ONG, y que debe tomar decisiones con respecto a la conservación de los ecosistemas andinos. Puede sorprenderles que el texto no esté escrito en tercera persona como es lo usual en la prosa científica. Al contrario, usamos la primera persona no solo porque estamos exponiendo nuestro punto de vista con respecto a la interculturalidad, sino porque queremos destacar cuán subjetivas y provisionales son las definiciones de este concepto en continua construcción. Esperamos que la incomodidad que esto pueda causarles se compense con la curiosidad que el texto les despierte y se animen a incursionar en otras formas científicas de comunicación. Es una invitación a que comiencen a experimentar la interdisciplinariedad, un prerrequisito de la interculturalidad.

El procedimiento metodológico que seguimos fue el siguiente. Consultamos, principalmente, fuentes secundarias de diverso tipo, las cuales fueron complementadas con entrevistas y consultas informales a especialistas que han investigado sobre la interculturalidad. No iniciamos la exploración dentro de casa, es decir consultando si ECOBONA, INTERCOOPERATION y COSUDE han reflexionado sobre el tema. Preferimos explorar a partir de la palabra, para luego relacionarla con las organizaciones y, en general, los espacios institucionales donde aparecía. Como vivimos y trabajamos en el Ecuador, hay un mayor número de referencias relacionadas con instituciones y actores sociales que trabajan en este país. Conscientes de esta situación nos esforzamos por buscar e incluir ejemplos de Bolivia y Perú.

En nuestra exploración tampoco fuimos en busca de soluciones operativas ni de herramientas que pudieran ser usadas, posteriormente, por los

equipos técnicos para aplicar transversalmente el eje de interculturalidad en las actividades de conservación de los ecosistemas forestales andinos. Sugerimos a quienes busquen esas soluciones que no continúen leyendo esta publicación para no defraudarles. Lo que aquí ofrecemos es una reflexión de cómo se ha ido construyendo el concepto, por qué, para qué, por quiénes y dónde. Como toda exploración lo que hace es identificar los desafíos que el término presenta, las preguntas que despierta, las tareas pendientes de reflexión e investigación.

En el capítulo 1 presentamos una visión panorámica del término interculturalidad, a través de sus usos recientes en los discursos políticos y académicos; también ofrecemos algunas definiciones. En el capítulo 2 leemos la interculturalidad desde la antropología orientándola de tal manera que permita entender cómo esta disciplina relaciona cultura con interculturalidad y cómo usa la interculturalidad en el campo ambiental. En el capítulo 3 mostramos la evolución histórica del término y sus relaciones con las demandas de los pueblos indígenas, con los derechos humanos y con la hegemonía de la cultura occidental sobre el resto de culturas del mundo; posteriormente discutimos por qué algunas agencias europeas de cooperación técnica están usando el término interculturalidad en las iniciativas que auspician en la región andina, particularmente para temas ambientales. En el capítulo 4 establecemos algunos vínculos operativos y conceptuales entre el concepto de género y el de interculturalidad. Mostramos que uno de los puntos de contacto es la estrategia de transversalización y el otro son los intentos de algunas autoras de tender un puente desde los feminismos o el género hacia la interculturalidad y la etnicidad. En el último capítulo ensayamos un juego de espejos alrededor de cuatro verbos: reflexionar, investigar, dialogar e interculturalizar. De esta manera planteamos el gran desafío que constituye transformar la interculturalidad en un eje transversal de los proyectos de gestión social de los ecosistemas andinos.

Confiamos que esta publicación contribuya a descifrar las raíces y prolongaciones del término interculturalidad, a las personas e instituciones comprometidas en la conservación de los ecosistemas andinos.



## USOS Y DEFINICIONES DEL TÉRMINO INTERCULTURALIDAD

En este capítulo presentamos una visión panorámica del término interculturalidad a través de los usos que se le da en los discursos políticos y académicos. También ensayamos una definición a partir de las diferencias con otros términos cercanos, como pluriculturalidad y multiculturalidad. Cerramos el capítulo con una breve reflexión sobre las connotaciones políticas y teóricas del término.

Nuestro propósito es llevar a lectoras y lectores por la misma ruta que recorrimos para explorar sobre un tema en el que no habíamos trabajado hasta entonces. Como fue la primera vez que reflexionábamos sobre la interculturalidad adoptamos una mirada abierta, curiosa, atenta. Nuestra aproximación fue mucho más intuitiva que intelectual. Eso nos permitió palpar la palabra a través de sus usos y, paulatinamente, penetrar en sus significados. Fue así como fuimos comprendiendo la complejidad del término y, por ende, las dificultades de transversalizar “un enfoque de interculturalidad” ya sea en políticas, programas, proyectos y acciones orientadas a promover la gestión social de los recursos naturales.

Utilizamos las más diversas fuentes para aproximarnos al término.<sup>1</sup>

- Noticias y anuncios aparecidos en los diarios.
- Información recibida a través de Internet.
- Informes de proyectos de la cooperación internacional relacionados con los países andinos.
- Estudios sobre la interculturalidad, principalmente en los países andinos, hechos dentro de las universidades.

<sup>1</sup> La recolección fue hecha al azar y duró aproximadamente cinco meses, de mayo a septiembre de 2009.



- Conversaciones con colegas, investigadores e investigadoras, que están estudiando la interculturalidad.
- Seminarios, talleres y conferencias en las cuales la palabra interculturalidad aparecía en el título de la convocatoria.
- Cine documental.

### Usos del término interculturalidad

La búsqueda dejó en claro que el término es usado por los movimientos sociales, la academia, las instituciones estatales, los organismos internacionales, las agencias de cooperación y en la crítica de cine. De él se han apropiado las organizaciones indígenas y de mujeres, los gobiernos locales, quienes trabajan en el ámbito de la planificación para el desarrollo y la conservación de los recursos naturales, quienes formulan y divulgan políticas públicas. También es usado en el campo de los derechos humanos, de la educación, en las teorías feministas, entre los principales.

En el campo académico aparece en las invitaciones a seminarios internacionales, cursos, charlas y conferencias dictados en varias universidades y centros académicos. “Género e interculturalidad” es el título del curso que se dicta dentro del Master Virtual de la Universidad de Barcelona (2009). “Liderazgo en clave de género e interculturalidad” es el título del curso que ofrece el Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios, CEBEM (2009). “Interculturalidad y pluralismo jurídico” es el título de un curso abierto que se dictó en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO, sede Ecuador en agosto de 2009.

Interculturalidad consta en los documentos de varios organismos internacionales, entre ellos las Agencias del Sistema de Naciones Unidas. Se lo usa en proyectos y programas auspiciados por la cooperación internacional, entre ellos los ambientales, por ejemplo, ECOBONA y Programa de Gestión Sostenible de los Recursos Naturales/ Sociedad Alemana de

Cooperación Técnica (GESOREN/GTZ). Ni siquiera el mundo del arte ha escapado a la influencia del término. Una de las secciones del 7mo. Festival Cero Latitud que se realizó en Quito, en 2009, se llamó “cine intercultural”; bajo este membrete se proyectaron dos películas: *El regalo de la Pachamama* y *Corazón del tiempo*.<sup>2</sup>

En el Ecuador, la palabra interculturalidad está al inicio de la Constitución de 2008<sup>3</sup> y en algunas leyes y políticas públicas recientemente emitidas, por ejemplo, la Ley Orgánica de Participación Ciudadana. Es recurrentemente usada por autoridades del actual gobierno. Aparece en los comunicados de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, CONAIE; de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras, FENOCIN; de los Consejos de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador, FEINE. La usan en boletines de prensa de la Asamblea de Mujeres de Quito y en invitaciones y cursos organizados por la Asociación de Mujeres Municipalista del Ecuador, AMUME.

De este primer sobrevuelo a cielo abierto queda la impresión de que la interculturalidad es un término elástico, porque es usado ya sea como comodín o como muletilla de temas relacionados con la cultura, en el sentido más amplio del término. En un diálogo vía Internet que mantuvimos con Claudia Ranaboldo,<sup>4</sup> ella definió de manera sintética y muy

2 *El regalo de la Pachamama* de Toshifumi Matushita/ (Bolivia y Japón/104 minutos, 2008) cuenta la travesía de tres meses que realizan dos niños indígenas, el padre de uno de ellos y una docena de llamas cargadas de pesados trozos de sal, que los van vendiendo o intercambiando con otros productos en comunidades indígenas asentadas a lo largo de una antigua ruta y a las cuales la sal solo llega por este medio. La travesía se inicia y concluye en el salar de Uyuni, Bolivia. *Corazón del tiempo* del director mexicano Alberto Cortés (90 m., 2008) es una historia de amor entre una joven y un joven de una comunidad zapatista de Chiapas, México. En ambas películas los protagonistas son los pueblos indígenas.

3 En el artículo 1 de esta Constitución se define al Ecuador como un “Estado constitucional de derechos y justicia social, democrático, soberano, independiente, unitario, *intercultural*, plurinacional y laico”.

4 Ella forma parte del equipo de RIMISP. Entre sus publicaciones consta una hecha junto con Alexander Schejtman: *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*, la misma que fue publicada por RIMISP y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en 2009.

precisa porqué prefiere no usar el término. Considera que “la palabra interculturalidad, por lo menos en Bolivia, está bastante inflacionada, ya que se la usa para todo y con sentidos muy diversos”. Es muy posible que, en ciertos ámbitos, se la utilice con mucha ligereza, tal como aconteció con el término “género” cuando comenzó a generalizarse en la década de 1990. Al respecto alguien acuñó una imagen excelente: ponga el término dentro de cualquier texto y agite para que se mezcle (Cristina Vera 2006).

No obstante, tales usos, hasta cierto punto indiscriminados, ocultan la importante discusión teórica y política que se ha generado alrededor de la interculturalidad. A continuación establecemos algunas asociaciones y diferencias conceptuales entre términos similares.

### **Pluriculturalidad, multiculturalidad e interculturalidad**

Un primer paso para profundizar en el sentido del término interculturalidad es diferenciarlo de otros muy cercanos, que con frecuencia son usados como sinónimos: pluriculturalidad y multiculturalidad.

La pluriculturalidad es una condición intrínseca de toda sociedad, porque todas se han formado y se siguen formando de los contactos entre distintas culturas; cada cual aporta sus modos de pensar, sentir y actuar. Son estos contactos los que producen “el mestizaje cultural, la hibridación”. No hay culturas ni puras ni prístinas.

La multiculturalidad consiste en visibilizar y reconocer otras culturas diferentes a la hegemónica occidental. María Elena Reyes (2010) siguiendo a Ramón Ruiz atribuye dos usos al concepto. Se lo emplea para mostrar las dificultades de adecuación de diversos grupos étnicos y culturales que coexisten dentro de una sociedad y que, a veces, se enfrentan entre sí. Se lo usa para expresar una sociedad ideal: la multicultural. En el primer caso el término se refiere a un hecho social, mientras que en el segundo se refiere al multiculturalismo, una respuesta normativa que se desprende

de ese hecho social (Reyes 2010, 10 citando a Javier de Luca).

Al término multiculturalidad se le acusa de haber servido para promover el relativismo cultural y, a través de esta posición, tolerar las violaciones a los derechos humanos de las mujeres<sup>5</sup> o justificar la violencia de género arguyendo que se trata de costumbres tradicionales. Al respecto Nira Yuval-Davis (2004) advierte que como el sexismo y la discriminación a las mujeres se practica no solo en la cultura occidental sino en otras, existe el peligro de que muchas construcciones hegemónicas de las culturas vayan en contra de las mujeres. Catherine Walsh (2006, 34), estadounidense, catedrática de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, considera que el multiculturalismo es la estrategia del capitalismo y del neoliberalismo que sustenta la producción y administración de la diferencia dentro del orden nacional, para volverlas funcionales a sus intereses y posibilitar su expansión.

Al contrario, la interculturalidad promueve el diálogo horizontal entre culturas, una relación respetuosa y sin jerarquías. Esto implica inhibir nuestros criterios y críticas, nuestros prejuicios y concentrarnos en la comprensión de otras prácticas culturales diferentes a las nuestras. Se trata de amortiguar el etnocentrismo, es decir la tendencia a interpretar otras culturas a partir de los principios de la cultura de quien interpreta. Así, las palabras claves que giran alrededor del concepto interculturalidad son: respeto a la diversidad, interacción, diálogo, horizontalidad. Este concepto, en general, se construye en relación y oposición al de multiculturalidad, tal como presentamos a continuación.

<sup>5</sup> Un ejemplo extremo es la infibulación o clitoridectomía, es decir la mutilación de los genitales de las mujeres que se practica en algunos países de África.

## Cómo definen la interculturalidad algunas autoras y algunos autores

Ruth Moya (2004, 74)<sup>6</sup> considera que “la noción de interculturalidad supone la de diversidad étnica, de particularismos culturales y de convivencia social.” Para ella es un concepto cargado de intencionalidad política, dirigida a conseguir “una mayor equidad entre los pueblos que coexisten en un mismo escenario.”

La interculturalidad, sostiene Catherine Walsh (2006, 35), ha sido pensada y propuesta por los movimiento indígenas de América Latina, corriente a la que se suman recientemente los pueblos afroamericanos. “La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser.” Sostiene que en América Latina significa poner sobre el escenario en un plano de igualdad, lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y de vivir, para lo cual habría que potenciar los pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes de los grupos subalternos, subordinados o sometidos, de tal manera que pueden luchar contra la modernidad colonial ejercida por Occidente. Es esto lo que para ella diferencia a la interculturalidad de la multiculturalidad, un concepto que alude a la interrelación o comunicación entre culturas.

En el artículo “¿Qué es el cine intercultural?”, Christian León (2009) considera que el concepto de interculturalidad contribuiría a erosionar la práctica monocultural occidental que predomina en el campo audiovisual (historia, crítica y teoría del cine). Si bien León cae en la tendencia dominante de relacionar el término con el “cine de temática indígena”, considera que la interculturalidad está presente cuando dos culturas distintas se piensan simétricamente, cuando está de por medio una negociación,

lo cual en el cine significaría que no se podría aplicar los códigos cinematográficos universales. León considera que *El regalo de la Pachamama* y *Corazón del tiempo* son películas “interculturales” porque sus directores, uno japonés y el otro un artista mexicano urbano, muestran dos situaciones de gentes de comunidades rurales e indígenas que están abiertas al cambio. No obstante, sostiene que esta intención de los dos directores tiene sus límites, ya que no pueden dejar de trabajar con estructuras narrativas y visuales, que no son las más adecuadas para el propósito intercultural. Por lo tanto, concluye, que la interculturalidad en el cine es todavía un deseo, una intención que está en construcción.

En el artículo “Miradas del cine indígena”, Alberto Muenala, cineasta kichwa, analiza esas dos películas en el mismo Programa. Sus argumentos, como el de que el cine indígena protege la esencia de los saberes ancestrales, las formas de pensar y de vivir en comunidad, la lengua, filosofía y cosmovisión se inscriben en la tendencia bastante difundida en el medio andino de convertir las culturas indígenas en un fenómeno estático. Al contrario, lo que actualmente proponen autoras como Nira Yuval-Davis (2004, 71) es analizar dinámicamente las culturas, sacar a la luz aquellos procesos sociales que operan en un terreno de conflicto, con varias voces disputándose la hegemonía, mirarlas como un campo de batalla de significados, usualmente lleno de contradicciones internas, que es usado selectivamente por diferentes agentes sociales.

Según Esteban Krotz (2002, 82), quien establece una relación entre interculturalidad, indígenas y derechos humanos, el vínculo entre poblaciones indígenas y derechos humanos se estableció a raíz de los reclamos de los indígenas de América Latina y de otros lugares del mundo. Su propuesta es entender “el actual debate sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas como la más reciente fase de un inacabado aprendizaje cultural sobre qué es ser humano y cuáles son los principios de una convivencia humana realmente merecedora de tal nombre.” Sostiene que de lo que se trata es de promover un diálogo intercultural sobre los derechos humanos al cual concurren “todas las cosmovisiones, religiones, lenguas y formas de vida colectiva generadas por la especie humana”

<sup>6</sup> Esta autora ecuatoriana estudia la interculturalidad desde la década de 1980. Ha estado involucrada en la implementación de propuestas y proyectos de desarrollo sobre educación intercultural bilingüe en la región andina y Guatemala financiados por la cooperación internacional.



(Krotz 2002, 87). No obstante, aclara que este diálogo es lo opuesto del relativismo cultural, tendencia asociada a la multiculturalidad y de la cual toma distancia. Krotz usa la palabra “diálogo” para contraponerla a formas de dominación como el eurocentrismo, el etnocentrismo decimonónico, la aculturación, la integración o integracionismo, categorías todas que, según este autor, han sido usadas por la mirada hegemónica de la civilización noratlántica moderna, como él define a Occidente.

Una de las condiciones básicas del diálogo intercultural es aceptar la diversidad, algo muy difícil para quienes están acostumbrados-as a evaluar las sociedades aplicando los principios de la “cultura noratlántica”, puesto que implicaría renunciar a cualquier tipo de imposición de esta cultural (Krotz 2002). Reconoce que, por el momento, se puede aspirar a que quienes participan en el diálogo intercultural representando a la cultura hegemónica se auto-limiten voluntariamente, abandonen sus afanes paternalistas, su tendencia a considerarse depositarios de los valores e ideales humanos esenciales. En definitiva que aprendan a ceder.

A su vez, interculturalidad y diversidad cultural son dos conceptos estrechamente asociados con un tercero, el concepto de género, tema al que está dedicado el capítulo 4. La importancia capital que tienen las relaciones de género y la sexualidad en la construcción cultural de la identidad y de la diferencia es una dimensión ausente en las definiciones de autores y autoras arriba reseñados-as. Es una autora feminista, Nira Yuval-Davis (2004), quien establece esas asociaciones, cuando sostiene que las relaciones de género están en el centro de las construcciones culturales de las identidades. A través de las relaciones tradicionales de poder entre hombres y mujeres, en las cuales lo masculino es lo dominante, es posible mantener ciertos significados estáticos de la naturaleza y de la cultura que van en desmedro de las mujeres, pues las alejan de los espacios de poder donde se toman decisiones importantes sobre la vida comunitaria. Es así como en la mayoría de sociedades todavía se mantiene el control sobre ellas; muchas veces se les atribuye ser los símbolos culturales de la colectividad y, a renglón seguido, se les responsabiliza de reproducir esa inmutable cultura de una generación a otra.

El género, la clase, la etnia, la raza, la pertenencia a una colectividad, el ciclo de vida, la religión, las capacidades individuales son facetas de la identidad, tanto individual como colectiva, que introducen diferencias dentro de una cultura o grupo humano específico. Por lo tanto, afectan el acceso a los recursos naturales de un ecosistema, así como su uso.

Nos hemos colocado en varios espacios con la intención de iluminar esta compleja palabra desde diversos ángulos. Lo primero que confirma nuestro viaje exploratorio por la interculturalidad es que se trata de un concepto complejo, interdisciplinario (convergen disciplinas sociales como historia, antropología, sociología), que desafía las fronteras geográficas y cuyo origen son las ciencias sociales.

La interculturalidad es un concepto que se construye a partir de la crítica a la multiculturalidad y a la hegemonía de la cultura occidental, liderada por los pueblos indígenas de América Latina. Forma parte del debate poscolonial Sur/Norte el cual promueve el establecimiento de un diálogo horizontal entre culturas, y no solo la interacción y comunicación como lo hace la multiculturalidad.

Para poder aplicar la interculturalidad, adecuada y rigurosamente, en la gestión de los ecosistemas andinos y en el uso y conservación de los recursos naturales, antes es necesario explorar las definiciones de cultura, así como las asociaciones que importantes pensadores y pensadoras han establecido entre dos grandes campos del conocimiento: cultura y naturaleza.

A medida que avancemos en el desarrollo de los significados del término interculturalidad iremos descubriendo que los matices y tonos corresponden a: las diversas posiciones de quienes lo usan; los espacios institucionales donde se lo promueve; los lugares geográficos desde donde se lo esté pensando; los intereses y objetivos que se estén defendiendo. En el siguiente capítulo analizamos los aportes que la antropología ha hecho a la construcción, comprensión y aplicación del término.



## LA INTERCULTURALIDAD DESDE LA ANTROPOLOGÍA

Como ilustramos en el primer capítulo, el término interculturalidad es usado, principalmente, en los medios de comunicación social, en los espacios académicos, en los movimientos sociales y en los discursos políticos. También ha sido transformado en eje transversal de los programas de conservación de los recursos naturales auspiciados por la cooperación internacional, que son ejecutados principalmente por equipos de profesionales especializados en biología o gestión de los recursos forestales en la región andina.

En este capítulo analizamos el significado de la interculturalidad en la Antropología. Orientamos la lectura de tal manera que permita entender cómo se la descifra para aplicarla en el campo ambiental. No fue casual ni accidental esta decisión. La mirada desde esta disciplina es pertinente porque, como explica Poblete (2007), para explorar el significado de lo intercultural hay que empezar con la cultura, y una de las disciplinas que más ha trabajado la definición y análisis de la cultura es la antropología. Su análisis de las culturas ha conformando una base sólida para entender los problemas que enfrentan diversos grupos que forman parte de sociedades multiculturales hoy; también ha posibilitado la generación de estrategias coherentes de intervención.

No es nuevo el rol de la antropóloga y del antropólogo como intérpretes de una cultura “extraña”, “diferente”, “exótica,” del “otro” que gobierna, legisla, domina o administra una cultura. La Antropología y sus especialistas han servido, desde hace más de dos siglos, a la conquista y colonización de América, Asia y África, así como a la instalación de procesos de administración y dominio en esos continentes. Pese a un inicio hoy en día cuestionable, la antropología ha contribuido con los marcos conceptuales y los métodos de campo más aplicados alrededor del mundo para describir y analizar las diversas culturas de comunidades y sociedades.



Los estudios antropológicos realizados sobre el Ecuador ofrecen un gran inventario de situaciones detalladas sobre diversas comunidades y culturas que existen en el país. Muchos incluyen un complejo análisis de las múltiples relaciones entre una cultura particular y los ecosistemas que la envuelven. Al mismo tiempo, la disciplina ofrece métodos de investigación y análisis que pueden ayudar a comprender la gestión de los ecosistemas forestales. La compilación de ambos menús, el de casos y el de métodos, debería ser la base, el punto de partida de cualquier esfuerzo institucional para poner en marcha la interculturalidad en la gestión de los ecosistemas andinos.

## Cultura

El *Dictionary of Anthropology* (Winick 1964) define cultura como todo lo que no es biológico y que se transmite socialmente. Incluye los patrones de comportamiento artístico, social, ideológico, religioso, así como el uso del ambiente. Afirma que la cultura no es genética sino aprendida. Este aprendizaje es colectivo, social y no individual. Es tradición heredada y el lenguaje es el medio más importante de transmisión.

Tan relevante definición necesita ser actualizada a la luz de los continuos procesos de cambio cultural que viven las sociedades, sobre todo en respuesta a los nuevos contactos entre personas de distintas culturas. En el capítulo 21 del Informe Mundial de 2009 (*UNESCO World Report*) se ofrecen varias definiciones de cultura que capturan esta característica de cambio.

Las culturas son como nubes, sus límites siempre están cambiando, acercándose o separándose a veces se combinan para producir nuevas formas desde las anteriores aunque completamente diferentes (*UNESCO World Report* 2009, 55; traducción de S.V. Poats).

Esa definición recupera la “porosidad” de las culturas, su condición “contagiosa” sin límites definidos. Los textos clásicos sobre la historia cultural

perduran, pero las culturas, en sí mismas, no son estáticas. Las consideradas prístinas o puras realmente no lo son, porque han mantenido y mantienen interacciones con otras culturas.

De acuerdo con el informe de UNESCO esas interacciones toman tres formas: **préstamos** o *cultural borrowings*, a través de los cuales una cultura se apropia de una práctica, técnica o conocimiento que mejoran lo suyo tradicional; **intercambios** entre dos o más culturas por medio de los mercados y viajes, que pueden crear interdependencias mutuas; e **imposiciones** que resultan de conflictos, guerras y conquistas, que desencadenan procesos de asimilación y dominación. Aunque éticamente distintas, todas estas formas han impactado significativamente, en muchos casos de manera fructífera, sobre las formas de expresión cultural (*UNESCO World Report* 2009,55).

Si el diálogo intercultural siempre ha existido ¿por qué necesitamos crear un eje transversal de interculturalidad en los proyectos ambientales? Quizás el sentido sea tratar con las imposiciones en situaciones en las cuales múltiples culturas interactúan sobre un mismo recurso (árboles, bosques, ecosistemas), donde una domina económica, científica, estatal o socialmente sobre las demás e impone su forma de gestión y uso, restringiendo otros usos o formas de gestión.

## Diversidad cultural y biodiversidad: de la ecología cultural a la antropología ecológica

Claude Lévi-Strauss, antropólogo francés, padre de la antropología moderna, fraguó una nueva definición para su disciplina y para el mundo intelectual. Él argumenta que no hay sociedades ni superiores ni inferiores, que cada una contribuye de manera distinta a la humanidad. Él “hizo de la diversidad cultural un factor esencial de la cohesión social y de la paz, una teoría que en el contexto de la globalización gana cada vez más relevancia” (*El Comercio*, 4 de noviembre de 2009, 30). Lévi-Strauss argumentó que la protección de la diversidad cultural no debe



ser restringida a la preservación del *status quo*, sino que es la diversidad en sí la que debe ser salvada y no solo la forma externa visible con la cual cada período ha vestido tal diversidad (Levi-Strauss citado en UNESCO *World Report 2009*, 60). Dijo que la protección de la diversidad cultural implica que la diversidad en sí continúa sin que se perpetúe solo un estado de la misma.

Desde entonces se ha generado un extenso discurso sobre las interconexiones entre la diversidad cultural, la biodiversidad y sus múltiples interdependencias. Recientemente, ese discurso se ha focalizado en la valoración cultural de la biodiversidad y la dependencia estratégica de ambas para sus mutuas supervivencias. La diversidad cultural es tan esencial para la humanidad como la biodiversidad lo es para la naturaleza (UNESCO *World Report 2009*, 60).

En 1999, Darrell Posey, antropólogo estadounidense, ayudó a construir el escenario para valorar el conocimiento indígena y local sobre el funcionamiento del ambiente natural y las múltiples maneras en que se puede percibir e interactuar con la naturaleza. Esto reposicionó la conceptualización de la relación entre cultura y naturaleza en un multi-variado continuo de interacciones en el cual no se establecen jerarquías (Posey citado en UNESCO *World Report 2009*).

Existen distintas aproximaciones antropológicas hacia los recursos naturales, ecosistemas o la naturaleza. Emilio F. Moran (1979) definió estas aproximaciones cuando describió el campo de estudio sobre la adaptabilidad humana, la cual ayuda a entender qué quiere decir gestión social de un recurso o ecosistema. Este tipo de investigación trata de explicar las respuestas que, en múltiples niveles, dan las poblaciones humanas a sus entornos. El énfasis está puesto sobre lo que él llama la plasticidad de las respuestas humanas a cualquier ambiente, la cual se manifiesta en términos tanto fisiológicos como socioculturales. Dice que las respuestas socioculturales, como ropa, techo y organización social ayudan a articular el ajuste de nuestra especie al ambiente. Las respuestas fisiológicas requieren cambios en las estructuras o funciones orgánicas y llevan

más tiempo para operar que las respuestas socioculturales, pero que ambas proveen mecanismos más rápidos para mejorar las posibilidades de sobrevivencia que los cambios genéticos acumulados a través de generaciones. Esas respuestas fisiológicas y socioculturales implican que la mayoría de los ajustes humanos son reversibles y que la especie humana tiene enorme flexibilidad en acomodarse a los cambios de su entorno (Moran 1979, x).

Para Moran, cultura es el conocimiento aprendido que sirve para interpretar la experiencia y generar comportamiento; es el mecanismo primordial humano para adaptarse. Según Moran, el trabajo del influyente antropólogo estadounidense, Julian Steward, quien comparó las culturas a través del tiempo y del espacio, dio inicio a la ecología cultural o el estudio de cómo la humanidad se adapta a su ambiente natural, a través de mecanismos culturales, y el análisis de las relaciones entre el uso de recursos y la organización social.

En cambio, la antropología ecológica, en la cual se inscribe Moran, incorpora mucho más la biología y teorías y metodologías de las ciencias “duras” (Moran 1979, 53-54). El concepto de ecosistema le permite enmarcar teóricamente y contar con una unidad de análisis más satisfactoria para este grupo que la relación comportamiento-estructura social propuesta por Steward. La antropología ecológica difiere de las aproximaciones etno-ecológicas, etno-botánicas o de la etno-ciencia, las cuales tratan las diversas percepciones culturales del mundo natural y cómo la gente ordena tales percepciones en sus idiomas. Según Moran, estas últimas se concentran en entender cómo la gente etiqueta su mundo, mientras que la antropología ecológica se concentra en cómo se lo usa.

La adaptabilidad humana es difícil y arriesgada concluye Moran (1979, 322; traducción de Susan V. Poats):

El rol de la adaptabilidad cultural humana es ambiguo. Por un lado, el conocimiento cultural incorpora información que ha sido útil para la supervivencia humana. Mucho de nuestro éxito como especie se deriva de nuestra

habilidad de aprender de nuestros mayores la sabiduría acumulada del pasado y agregarle nuestras propias experiencias de vida. Por otro lado, el conocimiento cultural también incluye lo que ya no es útil o cierto para mejorar nuestra supervivencia. El conocimiento cultural está lleno de contradicciones de las cuales hay que extraer lo que sea aplicable a nuevas situaciones.

Cuando la tasa o velocidad del cambio se acelera, la brecha entre cambio ambiental y cultural también tiende a ampliarse. Al ampliarse la brecha, aumenta la posibilidad de tomar decisiones que perciben, incorrectamente, el problema en cuestión. Una de las preguntas críticas en nuestro tiempo es cómo proteger el conjunto de conocimiento del pasado y, a la vez, saltar la brecha entre el cambio cultural y el ambiental. Es importante recordar que la velocidad del cambio ambiental es un resultado directo de las actividades y decisiones humanas. Sin embargo, la mayoría de esas decisiones está siendo tomada con objetivos relativamente limitados y sin conocimiento de las consecuencias o costos.

En general, lo que hoy denominamos la gestión social es lo que Moran llama *choices* o las decisiones que los grupos sociales toman, guiados por sus culturas, para adaptarse a los cambios o aprovechar las oportunidades ambientales y mejorar sus posibilidades de supervivencia. La gestión es la habilidad de hacer una buena selección entre todo lo tradicional heredado conservando lo que aún sirve y descartando lo que ya no sirve; también el manejo y selección de los préstamos e intercambios entre culturas. Y una última parte constituyen las imposiciones de otras culturas. Actualmente, en la gestión social de ecosistemas predomina la tecnología occidental o científica de origen noratlántico, que suele ser, desafortunadamente, impuesta.

### **Desde la antropología ambiental y la ecología política feminista hacia la interculturalidad**

La antropología ecológica de Moran se ha abierto hoy a una antropología ambiental que incorpora conceptos de la ecología política (Paulson y Gezon 2005; Escobar 1998) y la investigación multidisciplinaria socio-ambiental. La ecología política nació justamente de la intersección entre economía política y ecología cultural; trata las relaciones de poder entre grupos humanos y sus ambientes biofísicos. Su originalidad y pertinencia para entender la interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas forestales radica en que su enfoque reúne las ciencias sociales y las físicas para analizar las relaciones sociales de producción y cuestiones de acceso y control sobre los recursos. De esta manera se puede entender las formas de deterioro y degradación ambiental y desarrollar alternativas ambientalmente sostenibles (Paulson y Gezon 2005, 17).

Otra tendencia que ha surgido recientemente es la aplicación del análisis de género al estudio antropológico de lo ambiental. Los tradicionales estudios antropológicos y etnográficos son excelentes fuentes de información sobre las relaciones de hombres y mujeres con su ambiente natural, pero tienen una limitación: no analizar los usos y conocimientos diferenciándolos según provengan de las mujeres o de los hombres. No consideran que los intereses de ellas podrían estar en conflicto con los de ellos. No contemplan la posibilidad de que la gestión ambiental difiera según género, porque las mujeres y los hombres de cualquier grupo cultural pueden necesitar diferentes opciones ambientales para lograr su sobrevivencia.

Esta tendencia cambia con la incorporación de las teorías feministas al campo ambiental. La más conocida es la Ecología Política Feminista (Rocheleau *et al.* 1996). Dicho marco nace en la geografía feminista y el ecofeminismo, pero incluye contribuciones metodológicas y conceptuales de la antropología. Hoy hay suficiente evidencia (Cuvi, Poats y Calderón 2006; Poats, Cuvi y Burbano 2007; Paulson, Poats y Arguello

2009) de que la investigación antropológica sobre lo ambiental sin un enfoque de género resulta débil, incompleta e insuficiente en cuanto al conocimiento que genera y, por ende, no ofrece estrategias viables para la gestión de ecosistemas o para la formulación de políticas ambientales.

La tarea conceptual que sí queda pendiente para la antropología ambiental es relacionar la ecología política feminista con la interculturalidad, para entender bien las relaciones de género y poder que influyen en las decisiones que hacen grupos humanos cuando seleccionan o rechazan los conocimientos de distintas culturas para la gestión de ecosistemas.

A pesar de las limitaciones analíticas de género, la antropología ofrece conocimientos sobre las múltiples relaciones entre una cultura y los ecosistemas que la envuelven. Al mismo tiempo, la disciplina ofrece métodos de investigación y análisis para entender la gestión tradicional de los ecosistemas forestales.

### Tipología de los estudios antropológicos sobre ecosistemas forestales andinos

En esta sección ensayamos una tipología sobre aquella investigación antropológica realizada en el Ecuador, que está relacionada con la interculturalidad y la gestión social de los ecosistemas forestales andinos.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Para una caracterización cronológica del aporte de la investigación antropológica al proceso de desarrollo en el Ecuador, se puede consultar el libro de Jorge E. Uquillas, sociólogo, y Pilar Larreamendy, antropóloga (Uquillas y Larreamendy 2006). En términos generales, sostienen que esta disciplina ha estado dedicada a describir e interpretar las diversidades culturales del país. Antropólogos y antropólogas han aplicado sus conocimientos para ayudar a que las comunidades indígenas accedan a los servicios sociales públicos. En tiempos más recientes han adaptado sus discursos y prácticas para aliarse con los pueblos indígenas, tanto para preservar sus culturas como para participar en los procesos políticos.

Hemos clasificado en cuatro grupos a la gran variedad de estudios antropológicos realizados en el Ecuador, que abordan temas ambientales y que contienen información valiosa sobre los ecosistemas forestales andinos.

Un primer grupo está conformado por las etnografías y estudios de caso muy especializados, que han sido elaborados bajo el clásico estilo de la investigación antropológica en profundidad; los temas son lo indígena y el campesinado (*peasant studies*). Contienen valiosa y detallada información sobre los conocimientos, usos y normas de la gente de las localidades con respecto a los bosques y recursos naturales. La mayoría ha sido publicada en inglés, francés o alemán y difundida fuera del Ecuador; las pocas copias que existen en el país suelen estar en bibliotecas privadas, aunque la posibilidad de búsqueda *on line* está mejorando considerablemente el acceso a estos materiales.

Un segundo grupo de materiales son las numerosas tesis y tesinas hechas por estudiantes de antropología sobre comunidades ubicadas dentro de ecosistemas forestales andinos. La mayoría reposa en las bibliotecas de algunas universidades del Ecuador o del extranjero. Pocas llegan a ser publicadas y pocas se incluyen en las bases de información. Por lo tanto, es difícil identificar y acceder a este material.

El tercer grupo de materiales, que contiene información social y cultural valiosa sobre los ecosistemas forestales andinos, corresponde a lo que se denomina literatura “gris” por efímera e inédita. Se trata de informes, diagnósticos, memorias, planes de manejo e innumerables sistematizaciones producidos por los proyectos. Exigen una lectura cuidadosa para separar la paja del trigo y poder, así, recuperar aquellos contenidos que merecen ser reorganizados y divulgados, para que puedan ser aprovechados.

Un cuarto grupo está conformado por una serie de estudios elaborados desde inicios de 2000 por investigadores e investigadoras jóvenes, quienes se valen de enfoques conceptualmente complejos e interdisciplinarios, en los cuales incluyen metodologías de las ciencias duras y las



sociales. Son estudios cercanos a lo que Moran califica como antropología ecológica. Algunos de estos han sido publicados en tres volúmenes: *Descorriendo velos en las ciencias sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador* (2006); *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes* (2007); y *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo* (2009).

Un rasgo común de la mayoría de los estudios que constan en los cuatro grupos de la tipología es que se analiza solo a los hombres, principalmente indígenas, de escasos recursos (tierra y capital), lo cual ha generado dos tendencias que no ayudan mucho a promover la interculturalidad. Una es el empleo constante de estereotipos que suelen “glosar” sobre las individualidades y particularidades enfatizando en el desempoderamiento o el desposeimiento. La otra es la ausencia de un análisis de quienes administran, dominan, abusan, gobiernan o acopian. Hay muy pocos estudios antropológicos sobre las percepciones, representaciones y valores de profesionales, técnicos, administradores, políticos, hacendados, tenderos, intelectuales con respecto a los ecosistemas. A veces parecería que la disciplina no reconoce la posibilidad de que quienes integran esos grupos tengan y compartan cultura. Es difícil propender un proceso intercultural cuando es invisibilizada la cultura de quienes tienen más poder y posibilidades de tomar decisiones. Albó (2002) también critica el hecho de que la investigación antropológica realizada en Bolivia no incluya a las culturas dominantes o a la cultura e identidad mestizas.

Si bien la información contenida en esos estudios ampliaría la comprensión de las relaciones que determinadas culturas mantienen con su entorno ambiental (ecosistemas, recursos, etc.) y sobre esta base se podrían elaborar análisis comparativos entre culturas, no llegarían a ser análisis interculturales, puesto que no se involucraría a todas las partes que intercambian sus conocimientos sobre determinados ecosistemas, no estarían aprendiendo mutuamente ni produciendo nuevos conocimientos apropiados para la supervivencia, derivados de esa interacción. Tal interacción tampoco empoderaría a los grupos subalternos, no promovería el cambio de las estructuras de gestión, niveles arriba, ni abriría

la posibilidad de que participen quienes han estado excluidos y de que sus puntos de vista incidan en la gobernanza colectiva de los ecosistemas en cuestión.

Valiéndonos de un verbo acuñado por Catherine Walsh (2009), sostenemos que la tarea de interculturalizar la gestión social de los ecosistemas está pendiente.

### **Qué dice la Antropología sobre la interculturalidad y qué implica interculturalizar**

No encontramos la palabra interculturalidad en la rápida mirada que dimos a los índices de varios libros de la antropología cultural publicados en las décadas de 1970 y 80. Por ejemplo, en el *Dictionary of Anthropology* antes citado, que contiene más de 10.000 entradas, no hay mención alguna a esa palabra.

Lo que sí aparece con frecuencia son dos palabras, *cross cultural*, usadas en los análisis antropológicos comparativos. En 1982, Andreas Fuglesang, quien analizó la comunicación *cross cultural*, advirtió que quienes viven en pequeñas comunidades amplían su comprensión de sus problemas cuando se enteran de que los problemas que enfrentan otras comunidades están inextricablemente conectados a los suyos. Así, para Fuglesang (1982,10) “la tarea de la comunicación para el desarrollo consiste en expandir estos espacios de solidaridad entre comunidades hasta lograr un diálogo global continuo entre las culturas del mundo”.

Xavier Albó fue uno de los primeros antropólogos andinos que exploró el significado de la interculturalidad. Sostiene que si bien el término se lo está usando en la antropología andina desde la década de 1980 “ni se define ni menos aún se analizan sus diversas facetas...el concepto de interculturalidad sigue siendo la gran incógnita”. (Albó 2002, 83). Así, Albó coincide con lo que planteamos en el capítulo 1, esto es la tendencia a confundir o mezclar el término interculturalidad con otros

dos, pluriculturalidad y multiculturalidad. Albó afirma que la meta de la interculturalidad sería poder relacionarse de manera positiva y creativa entre grupos y personas de diferentes culturas, lo cual generaría un enriquecimiento mutuo, sin por ello perder la identidad cultural de quienes interactúan. Al contrario, cada participante del diálogo intercultural se enriquecería con los aportes de los demás. Asimismo, sus respectivas culturas podrían adoptar elementos de las otras manteniendo la raíz de cada identidad diferenciadamente, sobre todo a través de unos u otros componentes simbólicos de cada cultura.

Desde la década de 1990 se están elaborando propuestas para promover una gestión social intercultural de los bosques comunitarios en Bolivia, Ecuador y Perú, cuyos sustentos teóricos son la antropología ecológica y la ecología cultural. Susan Paulson (1998, 5) relata esta experiencia y demuestra que la degradación ambiental y la desigualdad social están “altamente interrelacionadas y se impactan mutuamente mediante la organización del control y el uso de los recursos naturales”. Paulson introduce las teorías de género en el contexto de la forestería comunitaria e insiste en la necesidad de promover acercamientos multifacéticos y polifónicos a través de dos tipos de diálogos: interdisciplinario y entre saberes, en cuyo caso consistiría en involucrar a personas y grupos de diversas clases sociales, género, etnicidad y generación provenientes de diferentes comunidades y contextos. Así, lo que ella está proponiendo es interculturalizar la gestión forestal.

Si esos temas ya formaban parte del debate en la forestería comunitaria al final de la década de 1990, ¿por qué recién fueron adoptados en las nuevas propuestas de gestión social de los ecosistemas forestales andinos formuladas a partir de 2005? ¿Por qué aparece como novedoso lo intercultural, cuando ya se había venido conversando y analizando el tema desde los contenidos y experiencias de la forestería comunitaria andina por más de una década? Lo que esto en principio muestra es la falta de puentes entre la investigación antropológica y los programas de gestión social de los ecosistemas andinos. No obstante, se necesita investigar más sobre el tema para poder responder a preguntas tan

amplias y complejas como las que se desprenden de esta primera exploración conceptual. Por lo tanto preferimos cerrar este capítulo con uno de los párrafos que aparece en *World Report* preparado por UNESCO, con esta invitación a asumir la interculturalidad como un continuo proceso de descubrimiento.

La interculturalidad es un descubrimiento continuo, una maravilla perpetua, el reconocimiento que lo otro no es un vacío a llenar sino una plenitud a descubrir... No puede haber competencia intercultural sin competencia cultural que permita reconocer desde donde hablamos, nuestros sesgos, lo que hace nuestro punto de vista diferente del punto de vista del otro.... El encuentro intercultural tiene mucho que ver con la superación de las resistencias propias, reconociendo nuestro etnocentrismo o hasta racismo, e iniciar el descubrimiento de la posibilidad de decisiones existenciales radicalmente diferentes (*UNESCO World Report 2009,46*; traducción de S.V. Poats).



## LA INTERCULTURALIDAD EN LAS RELACIONES ENTRE AMÉRICA LATINA Y EUROPA

En este capítulo hacemos otro tipo de recorrido por la interculturalidad. Mientras en el primero mostramos la piel del término y en el segundo lo enfocamos desde una sola disciplina, la antropología, en éste nos interesa presentar la evolución histórica y política del término, para lo cual recogemos las principales posiciones que sustentan la rica reflexión académica contemporánea alrededor de la interculturalidad.

Aunque desde distintas perspectivas y con diferentes intenciones, tanto Krotz (2002 y 2004) como Catherine Walsh (2006 y 2009) establecen un vínculo entre interculturalidad, pueblos indígenas, derechos humanos, postcolonialismo y cultura occidental, asunto que tratamos brevemente en el primer capítulo. Aquí retomamos ese vínculo para desarrollar, desde una perspectiva histórica, la evolución que ha tenido la relación que se estableció entre Europa y América Latina desde la conquista y colonización del continente americano. Pasamos rápidamente revista a lo acontecido en los cuatro siglos para poder enmarcar el uso del término interculturalidad, en la particular relación que se fraguó, desde la década de 1970, a través de los proyectos y programas de desarrollo que varias agencias europeas de cooperación técnica han auspiciado en el Ecuador y, en general, en América Latina. Cuando la información disponible lo permite destacamos las alusiones, siempre episódicas, a los asuntos y temas ambientales relacionados con la gestión social de los bosques y la biodiversidad.

### **De la dominación colonial a la interculturalidad: un breve recorrido histórico**

Cuando Ruth Moya (2004, 19) sostiene que de las 3.000 lenguas habladas en el mundo a fines del siglo XX, un sexto corresponde a América Latina, lo que quiere mostrar es que “Las lenguas son solo una de las



muestras de la diversidad que ha caracterizado a los pueblos indígenas americanos”. Su recorrido de las representaciones de lo indígena, construidas por las sociedades blanco-mestizas desde la llegada de los conquistadores españoles, ilustra las exclusiones que se han practicado en contra de los pueblos indígenas desde entonces. Solo hasta bien entrado el siglo XX, estos pueblos han logrado revertir la tendencia valiéndose de múltiples estrategias, entre ellas una propuesta de interculturalidad para presionar por el reconocimiento de sus derechos colectivos.

Una de las representaciones europeas de hombres y mujeres indígenas de América es la que les concibe como parte de la naturaleza americana a la cual conquistadores y colonizadores consideraban útil y amenazante, pues los enfrentaba con lo desconocido. Asociar los pueblos indígenas con la naturaleza contribuyó a que se les negara el carácter de “humanos”, con lo cual se facilitaba aún más el control absoluto de sus vidas y voluntades (Ruth Moya 2004, 55). Hasta la primera mitad del siglo XX, mujeres y hombres indígenas eran llamados “naturales” en el Ecuador y se les incluía en la venta de las haciendas, agrega Moya.

La enorme diversidad cultural del nuevo mundo provocó tanto miedo a los colonizadores, según Ruth Moya, que trataron a toda costa de homogenizarla. Con el establecimiento de la República, quienes formaban parte de los pueblos indígenas fueron aceptados como ciudadanos, un derecho que no pudieron ejercer porque para ser “ciudadano se requería ser mayor de edad, católico, saber leer y escribir en castellano y tener rentas. Este concepto de ciudadanía no incluía a las mujeres, muchos menos a las indígenas, cuyos derechos apenas empiezan a visibilizarse desde la segunda mitad del siglo XX” (Ruth Moya 2004, 60).

Ruth Moya concluye su recorrido histórico sosteniendo que la mayoría de los movimientos indígenas de América Latina enmarca la interculturalidad en el campo de los derechos humanos con lo cual se establece la tensión conceptual y práctica que actualmente existe entre los derechos individuales y los colectivos, puesto que los primeros apelan a los derechos de las personas, mientras que los segundos al derecho de los

pueblos.<sup>8</sup> Los primeros se desarrollaron en Europa desde la Segunda Guerra Mundial, mientras que los segundos emergieron en América Latina en la década de 1980 junto con el fortalecimiento del movimiento indígena. En la región andina, el concepto de interculturalidad comenzó a generalizarse y cobrar fuerza desde la década de 1990, cuando las organizaciones indígenas y algunos partidos políticos adoptaron la diversidad cultural como bandera de lucha (Alba Moya 2004).

### **De la educación intercultural bilingüe a “una interculturalidad para todos y en todo”<sup>9</sup>**

Sebastián Granda inicia el recorrido histórico del término interculturalidad desde la década de 1970 relacionándolo con la educación bilingüe. Sitúa el origen de la interculturalidad en el biculturalismo, término aplicado principalmente a la educación. En su reflexión, hecha sobre la marcha, también relaciona la interculturalidad con el fortalecimiento del movimiento indígena en varios países de América Latina durante las últimas décadas del siglo XX, así como con las respuestas del Estado.

En el caso ecuatoriano fue en la década de 1970 cuando, por primera vez, aparecieron menciones a la educación bicultural en las normativas de las Constituciones del Ecuador. La idea detrás del biculturalismo fue que la educación dirigida a las poblaciones indígenas debía recuperar su cultura y, simultáneamente, incluir la cultura de “el otro”. En un primer momento fue un tema de los indígenas y estuvo ligado a la intención de recibir la educación en su lengua materna y abrirse al español, la lengua oficial.

No obstante, empujado por el movimiento indígena, el término bicultural fue sustituido por el término intercultural. En el Ecuador se comenzó a

8 La reivindicación de los derechos colectivos se origina en la diversidad cultural y se relaciona con el reconocimiento del pluralismo (Reyes 2010, 19).

9 En esta sección recogemos los planteamientos de Sebastián Granda, sociólogo ecuatoriano que dirigió la Maestría de Educación Intercultural en la Universidad Politécnica Salesiana del Ecuador, a quien entrevistamos el 22 de julio de 2009, en Quito.

hablar de educación intercultural bilingüe para no restringirla exclusivamente a la lengua sino abarcar la cultura. Desde entonces han cobrado fuerza dos cuestiones: el bilingüismo y lo cultural, agrega.

En el Ecuador, la educación intercultural bilingüe (kiwchua/español) está enmarcada por las luchas indígenas por las tierras y los territorios, originalmente localizadas en la sierra norte y central. Lideresas indígenas como Dolores Cacuango y Tránsito Amaguaña consideraban que el control de las escuelas era clave para conseguir tierras, aguas y recursos naturales en la zona de Cayambe, donde la iglesia católica históricamente ha ejercido una dominación territorial. El control de las escuelas también fue clave en las luchas en Zumbahua, zona de latifundios. Impulsada por indígenas y pensada solo para indígenas, la educación intercultural fue un mecanismo de empoderamiento que les permitió continuar peleando por sus territorios y los recursos naturales, aunque tales luchas no han tenido una connotación ambiental. Después se trasladó al pueblo amazónico shuar con el sistema radiofónico intercultural bilingüe.

Pocos años después apareció la cooperación internacional para apoyar las demandas indígenas. No se puede entender la educación intercultural bilingüe en el Ecuador sin la presencia de la GTZ, organismo que apostó 10 años a implantarla en el país, comenta Granda. Ecuador fue el primer país donde se instaló y consolidó la educación intercultural bilingüe en América Latina.

Durante el gobierno del Presidente Rodrigo Borja, en 1988, se reconoció oficialmente la educación intercultural bilingüe como una jurisdicción. El sistema educativo se dividió entre la educación hispana y la intercultural bilingüe, que tuvo muchísima autonomía. En 1988 se creó la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe, dirigida por líderes de la CONAIE. A través de esa Dirección, las organizaciones indígenas fundaron sus propios institutos pedagógicos para formar a sus docentes con su propio currículum. Pese a que era una Dirección estatal, las autoridades no fueron designadas por el Ministro de Educación sino por las organizaciones indígenas. Con la oficialización de la educación intercultural

bilingüe dentro del Estado, se consideró a la experiencia ecuatoriana como un posible modelo a seguir en América Latina. Ahora, al cabo de veinte años de educación intercultural bilingüe comienzan a aflorar los problemas derivados de haber mantenido dos sistemas educativos funcionando de espaldas uno del otro.

Granda sostiene que, desde fines de la década de 1990, a raíz de las reformas educativas que se realizaron en la mayoría de países de América Latina, el término salió del medio educativo y comenzó a ser usado en otros espacios. Fue así como en Bolivia, Ecuador y Perú, la interculturalidad comenzó a penetrar en ámbitos no indígenas. Por ejemplo, en las reformas de la educación básica hispana de Ecuador, hechas en 1996, se plantea que debe haber tres ejes transversales: educación en valores, educación en medio ambiente, e interculturalidad.<sup>10</sup> Actualmente se comienza a plantear el proyecto de interculturalidad para otros sectores, otras poblaciones no indígenas y para otros temas. Ha habido un gran avance en las propuestas sobre interculturalidad, ya que ahora son mucho más completas de lo que fueron hace 20 años.

El desafío actual es poder plasmar esa riqueza discursiva y teórica en políticas públicas. Estuvo mucho más claro, sostiene Granda, lo que se debía hacer cuando los indígenas fueron el centro y exigieron reconocimiento. Ahora el panorama es complejo en términos de la planificación estatal, porque muchos grupos apelan a una presunta especificidad cultural para demandar apoyo del Estado. Al respecto Nira Yuval-Davis (2004) dice que impulsados-as por la necesidad de relacionarnos social, política y moralmente con otros grupos, se exacerba también la necesidad de construir diferentes culturas, como si fueran completamente distintas y separadas, pese a que históricamente ninguna cultura contemporánea se ha desarrollado en total aislamiento.

Desde el punto de vista de las políticas públicas, según Alba Moya (2004), el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT (14 abril

<sup>10</sup> Esas reformas educativas estuvieron financiadas por el Banco Mundial, organismo que impulsó el interculturalismo funcional.

1998) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas influyó en el Estado ecuatoriano para que integrara el concepto de diversidad cultural en dichas políticas. Ahora forma parte de la Constitución de 2008, en la cual se reconoce que el Ecuador es un Estado intercultural y plurinacional.

¿Qué implicaciones prácticas, para la gestión social de los ecosistemas, tiene la colisión entre derechos colectivos e individuales derivada del pluralismo jurídico que forma parte de dicha Constitución, lo cual implica que dentro del Estado hay más de un derecho jurídico?<sup>11</sup> ¿Por qué temas ambientales, como el de la gestión de los recursos naturales y ecosistemas, no tienen visibilidad en este debate conceptual y político en plena ebullición en la región andina, pese a la estrecha conexión que existe entre las luchas de los pueblos indígenas y el control de bienes naturales como la tierra, el agua y el territorio? Estas son dos preguntas pendientes de responder que deja esta exploración. Solo será posible encontrar pistas, a través de una investigación en profundidad sobre la manera en que se establecen los vínculos entre los temas sociales y los ambientales en el campo de la conservación y el desarrollo.

Algunas reflexiones ya se han hecho con respecto a los débiles vínculos entre género y ambiente (Cuvi 2006). Desde el punto de vista epistemológico una de las grandes barreras que interfieren las conexiones son los principios de neutralidad y objetividad, inherentes al método científico, usado por las ciencias naturales y exactas. Quienes lo usan defienden la objetividad del conocimiento basándose en el principio de que en su producción no intervienen los valores, intereses, posiciones y creencias del sujeto que conoce.

Resumiendo, el término interculturalidad comenzó a propagarse con fuerza desde las décadas de 1970 y 80 en América Latina, principalmente en Bolivia, Ecuador, Guatemala y México impulsado, inicialmente,

11 En el Encuentro Local de Diálogo Intercultural realizado por la Comisión Andina de Juristas realizado en la FLACSO, sede Ecuador, el 12, 13 y 14 de abril de 2010, se discutió la relación que existe entre justicia indígena, pluralismo jurídico e interculturalidad. Esa puede ser una fuente importante de información sobre este aspecto particular de la interculturalidad.

por los movimientos indígenas apoyados por algunas agencias internacionales de cooperación técnica. Hasta hace poco, el uso de ese término estuvo circunscrito a la educación y los derechos humanos reivindicados por los pueblos indígenas. Ahora lo están usando aquellos grupos sociales que se sienten discriminados, principalmente por motivos de orden cultural, por ejemplo los afroamericanos. También el abanico de temas se ha abierto, a la vez que se está tomando una distancia crítica de la multiculturalidad, promovida en EE UU y Europa.

### **La interculturalidad en los discursos de la cooperación internacional**

La pregunta que guía el análisis de las siguientes secciones es: ¿Por qué motivos y desde cuándo algunas agencias europeas de cooperación técnica incluyen el eje de interculturalidad en los programas ambientales que auspician, principalmente en Bolivia y Ecuador donde los poderosos movimientos indígenas han logrado incidir en la política pública y en la gestión estatal?

Las primeras evidencias de la relación entre interculturalidad y cooperación surgen del trabajo realizado por la GTZ en Ecuador, Bolivia y Guatemala desde la década de 1980. Actualmente, esta agencia es una de las impulsoras del salto desde la interculturalidad, relacionada exclusivamente con los pueblos indígenas, a “la interculturalidad para todos y en todo”. Por ejemplo, en el Congreso de Educación Intercultural realizado, en 2006, en Cochabamba, Bolivia, hubo una mesa de educación intercultural para todos, y otra de educación intercultural para todo.<sup>12</sup> Cabe aclarar que en Bolivia, la educación intercultural bilingüe fue introducida por la cooperación internacional junto con el Estado boliviano; no nació, como en el Ecuador, impulsado por las organizaciones indígenas. Tuvo fuerza sobre todo durante la década de 1990 bajo gobiernos neoliberales. Ahora es duramente criticada por el gobierno del presidente Evo

12 Entrevista a Sebastián Granda.



Morales, que para marcar la distancia con los gobiernos anteriores, habla de una educación descolonizadora.

Siguiendo la misma aproximación usada hasta ahora, en este capítulo rastreamos el término en materiales publicados por y sobre la cooperación internacional. Así fue como encontramos algunos planteamientos de profesionales que están trabajando temas ambientales dentro de organismos de la cooperación internacional o para esos organismos.

#### • Una acción de solidaridad entre desiguales

En el título del libro *–Sentado entre dos sillas. Historias de un malpensante sobre la cooperación al desarrollo*, Javier Ponce (2004) logra sintetizar lo que significa estar en el medio de “una acción de solidaridad entre desiguales”.<sup>13</sup> Con esto se refiere a la relación entre el Norte y el Sur en la cual “hay un malentendido que dura siglos [pero que] en el caso de la solidaridad internacional nos ha puesto de acuerdo.” (Ponce 2004, 9). La imagen de estar sentado entre dos sillas, cuyo origen parece ser francés, puede interpretarse de varias maneras: estar sentado en el aire, estar colgado de dos soportes, vivir en la incertidumbre...

El libro fue escrito para festejar los 30 años de funcionamiento del Comité Ecuménico de Proyectos, CEP una organización ecuatoriana “que se ha pasado la vida observando el quehacer de los demás y a veces tomando partido.” (Ponce 2004, 10). Ponce relata la historia de las relaciones de cooperantes e instituciones europeas con las ONG y organizaciones de base del Ecuador, principalmente indígenas de la sierra; en un segundo plano constan las de la costa. Lo singular de este libro es que la historia es contada por los protagonistas y las protagonistas, uno de ellos el mismo Ponce, basándose en su experiencia personal y en el diario de campo de Erika Hanekamp, alemana afincada en Ecuador desde la década de 1970, quien también forma parte del CEP.

13 Hasta 2007 Ponce formó parte del Comité Ecuménico de Proyectos, CEP, fundado en 1973, en el Ecuador, para canalizar fondos provenientes de varias organizaciones europeas de cooperación destinados al desarrollo.

No encontramos ni una sola vez en ninguna de las páginas del libro el término interculturalidad, lo cual insinúa que probablemente hasta 2003, no había sido un concepto, explícita y ampliamente difundido, entre las agencias europeas de cooperación para el desarrollo, al menos en el Ecuador. De lo que sí se habla es de la diversidad cultural que caracteriza a la sociedad ecuatoriana y que, según Ponce, solo desde la década de 1990 emergió a través de las voces de dirigentes indígenas, mujeres, activistas de derechos humanos, que instalaron el discurso de la diferencia en el Ecuador. Antes, sostiene, esas voces habían sido silenciadas por discursos dominantes como los de las elites económicas.<sup>14</sup>

Ponce establece una diferencia entre lo que caracterizó a la relación Norte/Sur en el ámbito de la cooperación internacional hasta la década de 1980 y lo que ahora la caracteriza. Según este autor y otros cuyos testimonios recoge en su libro, el nexo entre las organizaciones ecuatorianas y la cooperación europea hasta los años 80 del siglo pasado era la pertenencia común a posiciones de izquierda, hubo una coincidencia ideológica, una solidaridad entre europeos de izquierda y latinoamericanos de izquierda, pensaron que juntos “libraban un último combate contra la idea del capitalismo universal”, porque la izquierda europea estaba convencida de que la revolución vendría desde la periferia, de ahí su solidaridad incondicional (Ponce 2004, 56). Luego llegaron “funcionarios más pragmáticos, menos románticos, más duros al momento de aplicar condiciones a la entrega de fondos, por ejemplo marcos lógicos así como restricciones políticas e ideológicas” (Ponce 2004,46).

Uno de los entrevistados es Werner Rostan, europeo que trabaja, desde hace 30 años, para Pan para el Mundo (la organización evangélica que financió la preparación y publicación del libro *Sentado entre dos sillas*). Su testimonio describe sin ambages la cooperación en tiempos de globalización. Rostan considera que desde la década de 1990 se han

14 Sebastián Granda sostiene que el concepto de interculturalidad ha ingresado con dificultad dentro de los programas de desarrollo, donde más bien adopta la figura de “desarrollo con identidad”. También ver al respecto el comentario de Claudia Ranaboldo sobre la situación en Bolivia, que recogimos en el primer capítulo.

acentuado el paternalismo y los conceptos de superioridad y dominación que han caracterizado históricamente a las relaciones entre los países europeos y los de América Latina. No circunscribe esas características únicamente a “lo que se llama cooperación”, sino que las extiende a la mayoría de relaciones políticas, económicas, culturales y militares (Ponce 2004, 65). No obstante, reconoce que existe una cooperación que trata de establecer una relación dialogada, de socios, con el mismo compromiso de cambiar la situación de destinatarios, pero considera que es la tendencia minoritaria.

- **Buen Vivir o identidad cultural**

Rastreamos el término interculturalidad en la página *web* de COSUDE. No consta entre los términos importantes “para los procesos de desarrollo y en los que Suiza presenta puntos fuertes basados en la práctica llevada a cabo”.<sup>15</sup> Tampoco encontramos ninguna referencia expresa a la interculturalidad en la página *web* de Intercooperation.

Rastreamos en el portal sobre Conservación y Equidad Social/ UICN Sur (Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza) en busca de estudios relacionados con la interculturalidad. Encontramos el libro *Base conceptual para la construcción de indicadores culturalmente apropiados para pueblos indígenas altoandinos*. Ni una sola mención a interculturalidad. Todo está centrado en el concepto del Buen Vivir con una breve alusión positiva a la educación bilingüe intercultural.

Rastreamos la palabra interculturalidad en varios boletines *Intercambios*, a través de los cuales el Grupo RIMISP (Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural), con sede en Santiago de Chile, divulga sus actividades y las investigaciones que desarrolla. No encontramos ni rastros de esa palabra. En su lugar, ese Grupo ha optado por el término identidad cultural. En la Introducción del boletín *Intercambios* número 97 (año 9 de abril de 2009) “Construyendo procesos territoriales colectivos a través

de la valorización de identidades y activos culturales” mencionan que en su boletín número 64 “La identidad cultural en el desarrollo territorial rural” realizaron un estado del arte sobre este tema desde la perspectiva de América Latina e interlocutaron con otras experiencias internacionales como la europea. También indican que en el boletín número 78 “Enfoques y estrategias para el desarrollo territorial rural con identidad cultural” presentaron un conjunto de experiencias latinoamericanas sobre la temática. En el número 97 señalan que “mecanismos y herramientas como las indicaciones geográficas, los procesos de valorización de los productos locales típicos (incluyendo la gastronomía), los laboratorios territoriales, los mapas de activos culturales y naturales, la formulación colectiva de agendas consensuadas a partir de plataformas amplias de actores, ofrecen algunas pistas para operativizar procesos más amplios, inclusivos y sostenibles de desarrollo territorial.”

En la reseña del libro *El valor del patrimonio cultural. Territorios rurales, experiencias y proyecciones latinoamericanas*, publicado por RIMISP y el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) en 2009, sus editores, Claudia Ranaboldo y Alexander Schejtman, se preguntan: ¿Es posible que la valorización del patrimonio cultural de los territorios rurales pobres se constituya en un motor de procesos localizados de desarrollo que contribuyan a reducir la pobreza, la desigualdad y la exclusión? Han buscado las posibles respuestas en las evidencias acumuladas en nueve estudios de caso realizados en diferentes países de América Latina, donde han analizado varias estrategias de valorización de los territorios rurales con base en su patrimonio cultural, tangible e intangible. Asimismo, en la introducción Ranaboldo y Schejtman reflexionan sobre un desarrollo territorial rural basado en la identidad cultural, haciendo énfasis en los factores que han contribuido a generar nuevas oportunidades para los sectores pobres y excluidos. Tal reflexión se orienta a conocer cómo explotar el patrimonio cultural para superar la pobreza y las desigualdades. También se propone una tipología de territorios en la cual la identidad cultural juega un rol importante, y se plantean los desafíos que deben ser enfrentados para estimular procesos más profundos, sostenidos y masivos de Desarrollo Territorial Rural con Identidad Cultural, DTR-IC.

15 [www.sdc.admin.ch/es/Pagina\\_principal/Temas](http://www.sdc.admin.ch/es/Pagina_principal/Temas), consultada en octubre 12, 2010.

- **Los valores culturales en la conservación de las áreas protegidas**

En el editorial de la revista *Letras Verdes* No. 2 (2008), una publicación del Programa de Estudios Socioambientales de FLACSO, sede Ecuador, que reseñamos en este apartado, hemos encontrado un vínculo explícito entre la conservación de las áreas protegidas y los valores culturales de la gente que allí habita. Sostiene Gonzalo Oviedo, autor del editorial, que ese vínculo es actualmente una de las líneas más importantes y ricas de análisis ambiental.

Sostiene que tuvo que transcurrir más de una década para que en la UICN, organización donde él trabaja, se sustituyera la palabra “recursos culturales” por “valores culturales” en la definición de las áreas protegidas. Tal sustitución ocurrió hace poco, en 2008. En 1992, esa definición conllevaba la idea de proteger a la naturaleza y sus “recursos culturales asociados”; anteriormente se hablaba de facilitar el disfrute del patrimonio cultural, concebido éste como “culturas muertas: vestigios arqueológicos, ruinas, edificaciones del pasado, monumentos; eran recursos para el disfrute público” dentro de las áreas protegidas. Al contrario, en la reciente definición de la UICN se habla de proteger los valores culturales asociados a la naturaleza.

Oviedo sostiene que el paradigma moderno y universal de las áreas protegidas es una creación cultural que tiene un carácter “colonizador”, porque ha sido impuesto por una cultura al resto de sociedades del mundo. De esta manera sitúa la procedencia de dicho paradigma, lo interpreta en términos de las relaciones de poder, es decir no elude las connotaciones políticas subyacentes, pero a la vez aclara que ponerlas en evidencia “no desmerece sus logros”. Este es uno de los méritos de su reflexión: iluminar esos contenidos desconocidos de la gestión ambiental que influyen decisivamente en el manejo.

Una vez situado geográficamente y políticamente el paradigma revalora, sin mitificar ni esencializar, los saberes de los grupos locales que habitan esos territorios; simplemente llama la atención sobre la necesidad de aceptarlos, reconocerlos y aprovecharlos:

... con la irrupción de los pueblos y culturas indígenas y tradicionales en el mundo de la política ambiental, y con los cambios en los enfoques profesionales de la conservación... en el mismo sentido en que el paradigma moderno y universal de las áreas protegidas es una creación cultural, es posible afirmar que muchas de las sociedades tradicionales del mundo crearon áreas protegidas basadas en sus propias visiones y valores culturales, en un momento u otro de su historia; y muchas de esas áreas todavía subsisten, aunque de manera “subterránea”, en los sótanos de la gestión ambiental formal (Oviedo 2008).

Hoy la tarea consistiría en recuperar esta diversidad, descubrir esas raíces culturales de la conservación y apoyar su supervivencia y desarrollo.

Menuda tarea la que propone Oviedo, porque para descubrir esas raíces es necesario conocimientos y herramientas provenientes no solo de las ciencias naturales, sino y sobre todo de las ciencias sociales y humanas (historia, sociología, economía, antropología, filosofía), los mismos que deberán ser usados no disciplinariamente sino interdisciplinariamente.

Si la cooperación tomara en serio esa propuesta tendría que dar un giro de 180 grados tanto en la composición de los equipos profesionales, como en las estrategias más usadas en las intervenciones desde la década de 1990, las cuales han privilegiado la “medición” y el logro de resultados antes que la comprensión de procesos.

El editorial concluye sosteniendo que hoy los temas de debate sobre las áreas protegidas no son biológicos sino sociales, económicos, políticos y culturales, con lo cual estaríamos “llegando a las raíces de lo que determina la sostenibilidad en el manejo del territorio.” (Oviedo 2008).

- **Representaciones de la naturaleza en los discursos ambientales**

Hemos incorporado esta sección sobre representaciones de la naturaleza en los discursos ambientales, aunque nos desvía del objetivo principal que consiste en explorar la interculturalidad en las propuestas de



las agencias europeas de cooperación técnica. Lo hemos hecho porque consideramos que la interculturalidad está tratada indirectamente, a través de los discursos colonialistas que subyacen en las políticas de conservación, y porque el análisis ilustra algunas representaciones de la naturaleza en las que se basan los programas ambientales.

En el mismo número de *Letras Verdes* antes citado consta un artículo de Marisol Inurritegui Maúrtua: “Naturaleza, cultura y desarrollo en el discurso de la conservación.” La autora se pregunta si la separación discursiva entre naturaleza y cultura está presente en las políticas de conservación de la biodiversidad, para lo cual examina el Plan Director del Sistema Nacional de Áreas Protegidas por el Estado (SINANPE) del Perú.

Ella plantea que tres discursos son los que influyen en las políticas de conservación de la biodiversidad: el colonialista, el del desarrollo sostenible y el de la ecología política. A renglón seguido identifica las representaciones de la naturaleza en esos tres discursos. El primero “concibe a la naturaleza como espacio silvestre sin contacto humano opuesto a la ciudad, valorando lo estético, recreacional y científico.” Por ello, el objetivo de quienes lo adoptan es proteger y mantener intactos los espacios naturales. En el discurso ahora dominante, el del desarrollo sostenible, “la naturaleza se transforma en medio ambiente o recursos naturales con valor económico y ecológico.” Tanto el primero como el segundo mantienen, según esta autora, la separación entre naturaleza y cultura mientras que el de la ecología política considera que la naturaleza es culturalmente construida y que hay una inseparable unidad entre cultura y naturaleza. Este discurso coloca a las relaciones de poder en el centro del debate, ya que se identifica a los que se benefician de la naturaleza y para qué lo hacen.

Esa autora sostiene que cuando la naturaleza es representada como ecosistema, biodiversidad o flora y fauna es valorada más por sus atributos ecológicos, científicos, paisajísticos y recreacionales, que por los económicos, sociales o culturales. Cuando es representada como recurso se promueve una explotación económica regulada a través de planes de manejo. Se incluye la perspectiva social solo para legitimar

los objetivos de conservación sin mención alguna a las relaciones de poder. Cuando el énfasis de la representación se concentra en el equilibrio que existe entre el bienestar de la naturaleza y el de la población se incluyen los valores culturales. El concepto que se usa, en este caso, es el de sostenibilidad, lo cual constituye un avance con respecto a los dos anteriores, desde el punto de vista de la diversidad cultural. En la sostenibilidad se tiene en cuenta la gobernanza y el empoderamiento de los pueblos indígenas, se reconoce que existen diferencias de intereses, derechos y experiencias, y se atacan directamente las vulnerabilidades de determinados grupos sociales.

Establece, asimismo, una clara división entre los intereses de Europa frente a los de América Latina. Mientras en los países europeos se privilegia la conservación y el desarrollo sostenible cuando se trata de América Latina, en las agendas ambientalistas de los grupos de América Latina, hay mayor preocupación por la justicia social.<sup>16</sup>

### Intentando descifrar un rompecabezas

Al inicio de esta sección nos preguntamos por qué y desde cuándo algunas agencias europeas de cooperación técnica están usando ampliamente el término interculturalidad en las iniciativas ambientales que auspician en la región andina. En la documentación revisada hemos encontrado pocas pistas que nos ayuden a responder la pregunta. Al contrario, la exploración ha suscitado otras preguntas. ¿Quiénes serían los actores de ese diálogo intercultural entre organizaciones europeas y organizaciones y grupos andinos? ¿Están los grupos locales interesados en promover el desarrollo sostenible y la conservación de la biodiversidad, una propuesta que proviene desde Europa? Intentaremos responderlas retornando a nuestro punto de partida, volviendo a los escenarios en los cuales se gestó el concepto.

16 Anthony Bebbington y Denise Humpherys (2009) proponen una tipología del ambientalismo, basada en los conflictos mineros del Perú, que puede ser útil para orientar un análisis de las relaciones de poder que siempre están presentes en cualquier programa de gestión social de los ecosistemas.

Hemos mostrado que la interculturalidad es un concepto cargado de connotaciones políticas y sometido a intensos debates teóricos dentro del campo de las ciencias sociales y humanas. Si bien históricamente la interculturalidad fue acuñada por los movimientos indígenas en defensa de sus derechos colectivos, poco a poco está siendo adoptada por otros grupos sociales que, por diversos motivos, se sienten discriminados. Es un concepto usado por las sociedades y culturas del Sur para oponerse a la hegemonía de la cultura noratlántica que está presente de múltiples formas en la comunidad científica, en la opinión pública, en las organizaciones multilaterales, en las agencias de ayuda para el desarrollo y en las relaciones internacionales (Santos 2009, 359).

Retomamos esta ruta apoyándonos en la argumentación de Boaventura de Sousa Santos, quien trabaja el tema de las desiguales relaciones Norte y el Sur. Él sostiene que la manifestación más consistente de la confrontación Sur/ Norte son las propuestas del Foro Social Mundial (Santos 2009, 346).<sup>17</sup> Las luchas y la resistencia política de los grupos sociales organizados en torno a ese Foro tienen una fuerte raigambre cultural, puesto que frente a la homogenización que produce la globalización lo que se defiende en el Foro es la supervivencia de las diversas culturas locales (Ponce 2004).

Bajo el lema “Otro mundo es posible” se han integrado muchos movimientos sociales para defender una globalización contra-hegemónica a la cual Santos (2009,180) define como “el conjunto extenso de redes, iniciativas, organizaciones y movimientos que luchan contra la exclusión económica, social, política y cultural generada por la globalización neoliberal.” Además de que considera urgente encontrar alternativas a la globalización neoliberal, critica la tradición científica y filosófica de Occidente. También plantea que la amplia, variada e importante experiencia

social en todo el mundo está desperdiciándose porque no se la conoce ni valora (Santos 2009, 100-101).

Varias ideas suyas establecen una conexión con el tema de la gestión de los ecosistemas andinos. La conexión más clara ocurre cuando Santos argumenta que uno de los desafíos consistiría en maximizar la interculturalidad promoviendo el diálogo entre culturas, pero sin suscribir al multiculturalismo. Una de las ventajas que él ve en las sociedades del Sur es que la creencia en la ciencia moderna es más tenue y que “persisten formas de conocimiento no científico y no occidental en las prácticas sociales de vastos sectores de la población.” (Santos 2009, 117).

En este capítulo hemos situado el tema particular de la gestión de los ecosistemas andinos en el complejo panorama político mundial, en busca de relaciones significativas entre la interculturalidad y dicha gestión. Esta es solo una de las posibles maneras de comprender lo que estaría en la base de un eje de interculturalidad. Quedan más preguntas por responder, más investigación por hacer (por ejemplo conocer el punto de vista de los donantes), antes de que profesionales y técnicos locales puedan transversalizar, adecuada y eficazmente, la interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos.

17 El Foro Social Mundial es un espacio de debate de ideas, propuestas, intercambio de experiencias y articulación de movimientos sociales, redes, ONG y otras organizaciones de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y a cualquier forma de imperialismo. ([www.forumsocialmundial.org.br](http://www.forumsocialmundial.org.br)). El primer encuentro mundial se realizó, en 2001, en Porto Alegre, Brasil. Desde entonces se han multiplicado los foros temáticos, locales, regionales y los centralizados.



## PARALELISMOS ENTRE GÉNERO E INTERCULTURALIDAD

*La igualdad en la diferencia corresponde a una idea contemporánea, muy reciente y afinada de la libertad.*

—María Elena Reyes

El título de este capítulo “Paralelismos entre género e interculturalidad” pretende sintetizar nuestros esfuerzos por encontrar los vínculos operativos y conceptuales entre esos dos términos. Con respecto a lo operativo, la estrategia de transversalización que se impulsa actualmente, tanto para género como para interculturalidad, es uno de los puntos de contacto que hemos identificado en nuestra búsqueda. Por este motivo, en la primera parte entregamos una visión retrospectiva sobre el origen de dicha “transversalización” así como la experiencia y conocimientos acumulados luego de haberla aplicado al diseño de políticas y programas orientados a lograr la igualdad entre mujeres y hombres, lo que se ha dado en llamar “transversalización de género”. Los quince años de esfuerzos de las especialistas de género, quienes han estado a cargo de aplicar dicha estrategia, dejan algunas lecciones que merecen ser tomadas en cuenta por quienes van a iniciar el mismo proceso con la interculturalidad.

Siguiendo la misma estrategia exploratoria de los capítulos anteriores en la segunda parte de este capítulo presentamos las reflexiones conceptuales de las pocas autoras que están intentando tender un puente desde los feminismos o el género hacia la interculturalidad o multiculturalismo. Hemos debido hurgar bien fino en la bibliografía ambiental y sobre el desarrollo que se produce en la región andina, hasta poder localizar los



textos que abajo sintetizamos, lo cual en sí mismo ya es una muestra de que el vínculo apenas comienza a construirse y algo más: el impulso proviene de las feministas o especialistas de género y no a la inversa.

### Definiciones y condiciones de la “transversalización”<sup>18</sup>

Vale la pena iniciar aclarando que actualmente no existe una sola propuesta menos aún una definición acabada del término transversalización, un concepto que tal como el de interculturalidad se va construyendo sobre la marcha. También que “transversalización de género” es una de las traducciones al español de lo que en inglés se conoce como *gender mainstreaming*. En el *Diccionario del Uso del Español*, de María Moliner, no existe ni el sustantivo transversalización, ni el verbo transversalizar; lo que existe es el adjetivo transversal que se usa para indicar, por ejemplo, una tela con listas que se dibujan a lo ancho, o una calle que cruza perpendicularmente a otra. Han sido las feministas quienes lo han convertido en sustantivo y verbo.

En el documento “Estrategia empresarial para la transversalización del enfoque de género (*gender mainstreaming*) 2006 – 2010”, preparado por la GTZ para guiar esa transversalización en sus programas, se la define como un proceso y un procedimiento con el propósito de incorporar la perspectiva de género en la política, de tal manera que en cada ámbito y en todos los niveles se consideren tanto los antecedentes como los efectos que cualquier decisión tiene sobre hombres y mujeres. El objetivo de la transversalización de género es avanzar hacia igualdad real entre mujeres y hombres (Poats, Cuví y Rodríguez 2009).

Dos elementos se desprenden de esa definición. El primero es que el proceso de incorporar algo de manera transversal implica no solo agregar o

sumar, sino tejer, mezclar, reconsiderar, integrar en la intervención de que se trate. No puede ser un simple añadido, un apéndice, sino que implica descomponer y reconstruir cambiando las formas y procesos básicos, para producir algo diferente de lo que estuvo al inicio. En segundo lugar, el procedimiento requiere que todas las personas involucradas acepten la finalidad de la iniciativa en cuestión.

Varias autoras entre ellas Evangelina García Prince (2008) y Elizabeth Guerrero y Marcela Ríos (2007) sostienen que el término ganó carta de ciudadanía en la IV Conferencia Mundial de la Mujer realizada en Beijing en 1995, aunque apareció al menos una década antes en el seno de las Naciones Unidas, para reunir una serie de problemas relacionados con la igualdad, la discriminación, las implicaciones de las diferencias y desigualdades de género, los nuevos paradigmas de la justicia, el desarrollo y la democracia. Para el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, el propósito de la transversalización es que un enfoque de igualdad de género esté integrado en todas las políticas, programas, procedimientos administrativos y financieros y en el marco cultural de la institución u organización.

Se trata de una estrategia desarrollada para transformar las relaciones inequitativas (jerárquicas y asimétricas) entre hombres y mujeres (García Prince 2008). El objetivo de la transversalización es prestar atención al género desde las etapas iniciales del proceso de toma de decisiones, durante la implementación y evaluación, a fin de tener un impacto en las metas, estrategias y distribución de recursos, para poder lograr un cambio sustantivo en las políticas y los programas (Guerrero y Ríos 2007).

En las definiciones anteriores queda claro cuándo, quiénes, dónde y para qué se adoptó la estrategia de transversalización de género, así como las condiciones y requisitos para que su aplicación sea completa y exitosa. Ensayemos un paralelismo con los requisitos que debería tener la transversalización de la interculturalidad a la luz de las definiciones, descripciones y análisis que hemos hecho en los capítulos anteriores.

<sup>18</sup> Esta sección se basa en nuestra reflexión sobre el tema de la transversalización que consta en Poats, Cuví y Rodríguez (2009) y en Cuví (2010).

1. Debe existir el convencimiento, entre todas las personas que forman el equipo profesional de una organización o institución, que debido a las diferencias culturales junto con desigualdades de distinto orden, existen dificultades tanto para dialogar en un plano horizontal como para tomar decisiones entre los diversos grupos sociales que participan o que están involucrados en determinada iniciativa, política, programa o intervención. Solo así, algunos de los problemas que se susciten durante el proceso podrán ser reconocidos como asuntos de orden intercultural, que afectan a todos los grupos involucrados, en todos los niveles donde se toman decisiones, inclusive en los más altos, y no considerar que el problema solo afecta a las contrapartes locales ni a los pueblos indígenas.
2. La transversalización de la interculturalidad debe abarcar todos los órdenes y niveles de la iniciativa en cuestión, desde las políticas que la enmarcan hasta cada una de las actividades de campo, y debe cubrir todos los aspectos o fases operativas de la gestión: diseño, implementación, monitoreo y evaluación.
3. La iniciativa debe desarrollar capacidades sobre el tema de interculturalidad entre los profesionales y las profesionales de los equipos responsables de la iniciativa.

Detengámonos sobre este último punto. Cuando nos referimos al desarrollo de capacidades no estamos pensando en asuntos de orden técnico, por ejemplo la capacitación para el uso de una herramienta específica. Nos referimos a actitudes y habilidades que les permitan percibir las relaciones sociales y culturales que se establecen en el interior de un grupo social y entre esos grupos. Es una habilidad para oler, para detectar aquellas facetas en las cuales se expresan tanto las diferencias culturales como las desigualdades. En el campo de género utilizamos las metáforas de “lentes de género” o de “clave de género”, para explicar aquellas actitudes, ideas, costumbres, comportamientos, estereotipos, valores que permiten descifrar el sexismo o las tendencias sexistas

dentro de una situación, escenario social o contexto institucional. Algo similar habría que desarrollar para discernir situaciones o tendencias (etnocéntricas, colonialistas, eurocéntricas, racistas), que van en contra de un diálogo intercultural. Para que la transversalización sea eficaz, tanto en el caso de género como de la interculturalidad, se requiere la interacción compleja de numerosas habilidades y competencias que, con frecuencia, solo se las logra formando un equipo interdisciplinario de trabajo para tal fin.

Cuando se transversaliza un enfoque, sea éste de género o de interculturalidad, no se debe proceder como si se estuviera armando una colcha de retazos, es decir añadiendo piezas diferentes sobre un mismo sistema. Se trata más bien de proponer un nuevo sistema y, luego, diseñar las piezas precisas para cada situación particular, porque cada estrategia debe responder a las características del contexto donde se aplica. El gran desafío actual es, en primer lugar, revisar nuestros modelos o sistemas de pensamiento y, en segundo lugar, aceptar que cada situación exige su propio diseño, así como mecanismos, acciones y soluciones *ad hoc*. Estas condiciones evitarán que la transversalización se evapore durante la implementación o que no pueda ser implantada. Sobran los ejemplos infructuosos en las experiencias de género.

Por lo tanto, lo fundamental es saber por qué y para qué se transversaliza la interculturalidad, y en qué escenarios políticos y teóricos se sostiene la estrategia. Tal como señala Nira Yuval-Davis (2004, 183), las políticas transversales son una respuesta a las preguntas cómo y con quién trabajar cuando aceptamos que pertenecemos a diferentes culturas. Los límites, según esta autora, pueden establecerse no en términos de quienes somos sino de qué queremos lograr.

Aplicando lo anterior a la incidencia que una organización o institución ambiental pretende conseguir, a través de la gestión social de los ecosistemas forestales andinos, consideramos que sus esfuerzos deberían basarse en el reconocimiento de la diversidad positiva de saberes sobre el buen manejo de dichos ecosistemas, incluirlos junto a los

conocimientos científicos teniendo muy claro lo que se quiere lograr con los ecosistemas en cuestión. La estrategia debería incluir no una sola manera de gestionarlos, sino permitir que entren en diálogo las múltiples buenas prácticas, para que sean asimiladas por los diversos grupos, apropiadas, no impuestas, es decir se trataría de interculturalizar dicha gestión.

La posibilidad de un diálogo horizontal no existe sin el empoderamiento de los grupos subalternos que intervienen en la iniciativa, para que puedan colocar sus saberes sobre la mesa y defenderlos. Por lo tanto, dicho empoderamiento debería ser estimulado reconociendo las diferencias internas de poder y los conflictos de intereses. La tendencia más común en la gestión de los ecosistemas andinos ha sido, sin embargo, la contraria: desconocer o excluir los saberes de los diversos pueblos y grupos sociales que conviven con los ecosistemas forestales andinos y de los cuales obtienen sus medios de supervivencia. Este camino no solo impide su empoderamiento sino que puede propiciar o exacerbar conflictos interculturales.

Volvamos a las lecciones que dejan las experiencias de género. Si bien la transversalización es una estrategia, ha ocurrido con frecuencia que ha sido transformada en un fin en sí mismo. Y esto ha sucedido cuando se ha prestado atención solo a los asuntos instrumentales y operativos. El objetivo de aplicar tal estrategia es de orden político, está relacionada con el ejercicio desigual del poder entre hombres y mujeres. Por lo tanto, la transversalización de género es una de las estrategias posibles para avanzar hacia la igualdad entre hombres y mujeres.

Quienes están empeñados en impulsar un eje transversal de interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas, antes tendrían que plantearse cuál es el objetivo político en el que se sustenta tal transversalización, para no repetir los errores que se cometieron en las experiencias de género. El desafío queda planteado.

## **Género, feminismos, multiculturalismo e interculturalidad**

Hemos identificado pocos textos de pocas autoras que producen en la región andina, en los cuales se abordan las relaciones conceptuales entre género e interculturalidad. El interés por establecer el vínculo proviene de las feministas o de las especialistas de género y no a la inversa. Ambas constataciones son, en sí mismas, sintomáticas y merecen un estudio en profundidad. Esta sección está destinada a revisar cómo se está intentando construir ese vínculo y las complicadas tensiones que, desde ya, se presentan.

El antecedente histórico lo establecieron las llamadas feministas multiculturalistas; fueron las primeras en criticar el racismo y etnocentrismo del feminismo latinoamericano, así como las jerarquías entre mujeres dentro de las sociedades de América Latina. Las feministas multiculturalistas se nutren de la teoría feminista poscolonial (la que se niega a aislar el género, de la clase, la etnia y la experiencia colonial de desigualdad entre Norte y Sur). Asimismo, la investigación poscolonial hace hincapié en la autoridad de las voces subalternas (Laurie 2008, 17). Muchos autores, entre ellos Boaventura de Sousa Santos, mencionado en el capítulo 3, reconocen haberse nutrido de esos feminismos, puesto que abrieron nuevos derroteros que han alimentado los estudios posmodernos y poscoloniales, antecedentes inmediatos del concepto de interculturalidad.

Algunas académicas que están reflexionando sobre los cambios conceptuales que provocan, dentro de los feminismos, las transformaciones del escenario planetario (movimientos globales, postcolonialismo, debilitamiento del neoliberalismo y de la hegemonía que han mantenido las agencias bilaterales y multilaterales de cooperación), incluyen el concepto de interculturalidad en esta red de relaciones que se está configurando. Una de ellas es Diane Richardson (2008, 12); cuando trata el vínculo entre género e interculturalidad invita a tomar distancia de las aproximaciones esencialistas al mundo indígena, puesto que para ella



eluden el análisis de los conflictos internos existentes dentro de los pueblos indígenas.

En un artículo reciente, María Elena Reyes (2010) trata las tensiones entre derechos colectivos e individuales que emergen de la relación entre feminismo y multiculturalismo. Para ello entrega una breve retrospectiva de algunas teóricas muy reconocidas dentro del pensamiento feminista occidental que han reflexionado sobre ese vínculo. Cita, por ejemplo, a Iris Young y Nancy Fraser para destacar que de la mano de las dos ha ingresado el discurso multiculturalista en la teoría feminista, así como la exigencia de que se reconozca la diferencia cultural sobre todo cuando está asociada a desigualdades e injusticias sociales. También recupera algunas coincidencias conceptuales entre feminismo y multiculturalismo, por ejemplo la crítica de ambas corrientes al universalismo por “establecer falsas generalizaciones sobre un sexo o una cultura”.

Menciona a Susan Moller Okin y Martha Nussbaum, quienes a fines de la década de 1990 denunciaron que la tendencia comunitaria de algunas versiones del multiculturalismo erosionaba la legítima pretensión de garantizar los derechos individuales de las mujeres pertenecientes a distintas culturas. Refiriéndose específicamente a Moller Okin, Reyes apunta que cuando expone las tensiones entre feminismo y multiculturalismo lo que destaca es que “la mayoría de los conflictos interculturales están relacionados con las expectativas que las comunidades proyectan sobre los comportamientos y prácticas de las mujeres: vestimenta, restricciones de acceso al mundo público, matrimonios arreglados, intervenciones sobre su cuerpo, etc. y con su papel de transmisoras culturales en los ámbitos privados.”

Considerando que las culturas están impregnadas de prácticas y discursos que pretenden mantener el control de los hombres sobre las mujeres, los derechos colectivos pueden limitar, bajo determinadas circunstancias, “las capacidades de las mujeres y las niñas de una cultura, de vivir con dignidad humana igual que los hombres y los niños, y de vivir vidas tan libremente escogidas como puedan” (Reyes 2010, 76, 77, 78 citando

a Moller Okin). Según Moller Okin dos son los motivos por los cuales quienes defienden los derechos colectivos no prestan atención a este tipo de problemas: no incluir el ámbito privado/personal en sus interpretaciones; y tratar a los grupos culturales como monolitos, con lo cual ponen más atención a las diferencias entre grupos que a las diferencias dentro del grupo. Sin embargo Reyes también critica a Moller Okin por poner un excesivo acento en los derechos individuales, como si se trataran de una cultura en sí misma y como si fuera la única posibilidad de que las personas ejerciten la autonomía (autoestima y decisión respecto del tipo de vida que llevarán). Además considera que “aquellos que plantean argumentos liberales a favor de los derechos especiales de un grupo a los que denominan ‘minorías’ deben mirar con cuidado que internamente son también muy desiguales.” (Reyes 2010, 78).

Hay otra faceta del vínculo entre feminismo e interculturalidad que Reyes recupera y que nos parece novedosa y promisoria. Cita a Guerra, cuyo enfoque analítico es mucho “más político” que los que enmarcan a las feministas liberales arriba mencionadas. Guerra entra de lleno en las dificultades de establecer un diálogo intercultural horizontal entre los discursos feministas dominantes, que han sido desarrollados principalmente por mujeres occidentales y blancas, y los discursos de mujeres procedentes de otras culturas. Hay un desconocimiento mutuo y un desinterés, dice, con respecto a los discursos que supuestamente deberían compartir.

La conclusión de Reyes es que para establecer un diálogo intercultural entre mujeres de diversas culturas, quienes nos reconocemos como feministas adscritas a la cultura occidental debemos, en primer lugar, abandonar nuestros prejuicios etnocéntricos, anular “cualquier concepción de privilegio a nuestra propia cultura”, reconocer nuestra ignorancia acerca de las otras, estar dispuestas a escuchar y aprender. Para Guerra el movimiento para evitar las tensiones entre feminismo y multiculturalismo consistiría en que las feministas, en cada cultura, nos reexaminemos a la luz de las perspectivas producidas por las feministas en otras, pues ello nos permitirá reconocer algunos de los límites y prejuicios de

nuestras propias creencias y supuestos teóricos. Extendemos el consejo de Reyes a los profesionales y las profesionales que trabajan la interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas andinos.

Rosa Cobo, otra de las autoras citadas por Reyes, considera que el multiculturalismo aporta argumentos para la división antes que para la integración de los feminismos, lo cual es evidente en el conocido desacuerdo de las mujeres indígenas, afro descendientes, pobres, no blancas con respecto al feminismo de cuño occidental (Reyes 2010, 88 citando a Cobo).

Finalmente una última posición que recoge Reyes sobre la tensión entre feminismo y multiculturalismo es la de la mexicana Aída Hernández, para quien hay propuestas más creativas que las que polarizan el multiculturalismo desde el esencialismo o desde el etnocentrismo. Propone construir, con las identidades étnicas y genéricas, una política del reconocimiento cultural considerando la “diversidad dentro de la diversidad”. Hernández plantea que el “feminismo urbano y académico latinoamericano” tiene mucho que aprender de estos debates, para evitar cometer los mismos errores etnocentristas que las feministas anglosajonas cometieron frente al movimiento de mujeres chicanas y negras, ó frente a esa comunidad imaginada que han llamado “Mujeres del Tercer Mundo”.

Leyendo la diversidad cultural desde la diferencia Yuval-Davis (2004, 102, 103 y 104) sostiene que las culturas hegemónicas presentan una visión específica sobre el significado del mundo y la naturaleza del orden social dentro de la cual son cruciales las relaciones entre mujeres y hombres.

Nuevamente, la piedra de toque en el análisis de la mayoría de autoras arriba citadas es la cultura occidental, ya que al ser hegemónica continúa siendo la dominante, lo cual impide abordar las relaciones de poder entre ésta y las otras culturas, a la vez que se ignoran los conflictos de poder relacionados con el género y la clase, así como otras diferencias internas de intereses del grupo cultural en desventaja (Yuval-Davis 2004, 90). En general las más perjudicadas son las mujeres, porque en las culturas tradicionales diferentes, por ejemplo, la indígena, existe sexismo

y discriminación hacia ellas. El desafío es cómo una cultura no hegemónica, cuyos valores, imaginarios, paradigmas no son los dominantes, puede resistirse a esos valores dominantes no solo reaccionando en contra sino abriendo un espacio nuevo y creativo (Yuval-Davis 2004, 93).

## Género y etnicidad

El uso de término intercultural como sinónimo de lo indígena es muy común en los discursos académicos y políticos, así como en las intervenciones de desarrollo y conservación. Lo mismo sucede con el término etnicidad, al menos cuando se lo usa en la reflexión sobre las sociedades rurales andinas, principalmente las de Ecuador, Perú y Bolivia o cuando se establecen los vínculos entre etnicidad y género.

En la Introducción del libro *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*, Andrea Pequeño (2009) sostiene que muchos estudios sobre los movimientos indígenas “fueron ciegos al género y a la realidad de las mujeres indígenas”, pero que “afortunadamente, estos vacíos ceden terreno y el tema de género y etnicidad constituye hoy un campo de preocupación analítica.” Los títulos<sup>19</sup> de los artículos de la compilación arriba citada lo corroboran. Los temas tocados son no solo complejos, sino que cruzan límites impensables hace muy poco tiempo mostrando un gran cambio en la investigación étnica feminista.

19 Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas (Aura Cunes); Miradas de género de las mujeres indígenas en Ecuador, Colombia y México (Georgina Méndez Torres); Mujeres aymaras: política y discursos en torno al feminismo (Alejandra Flores Carlos); Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia (Margarita Calfio Montalva); Mujeres mapuches: voces y escritura de un posible feminismo indígena (Clorinda Cuminao Rojo); La violencia como factor de exclusión política: mujeres indígenas en Chimborazo (Manuela Lavinas Picq); Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador (Andrea Pequeño Bueno); Camino al buen trato: las comunidades kichwas de Sucumbíos frente a la violencia contra la mujer (Maritza Segura Villalva); La violencia contra las mujeres indígenas en México: un primer acercamiento (Flérida Guzmán Gallangos); Violencia contra mujeres en comunidades indígenas en Chile: un acercamiento inicial (María Soledad Pérez Moscoso); Violencia intrafamiliar en el pueblo Nasa (Paeces), Colombia: un caso de pluralismo jurídico (Jaël Mercedes Duarte).

Veinte años atrás, a inicios de la década de 1990, varios estudios estuvieron orientados a profundizar y explicar las motivaciones, condiciones y alcances del “levantamiento indígena” de junio de 1990. Un ejemplo pertinente es el del libro *Sismo étnico en el Ecuador: varias perspectivas* (1993) que, fiel al título, presenta once reflexiones sobre los hechos ocurridos: siete son de académicos mestizos ecuatorianos y de una académica mestiza (co-autora con uno de los académicos); una es de un investigador de una universidad de EE UU; y tres de personas indígenas, dos son lideresas y a la vez académicas (Luz María de la Torre y Nina Pacari). Salvo una que otra mención, al paso, sobre la participación de mujeres, niños y niñas, muchas veces marchando y protestando como parte de la actividad familiar, en ninguno de los artículos escritos por hombres se preguntan o reflexionan si hubo diferencias de género en las experiencias o las motivaciones de participación en el levantamiento. Solo Nina Pacari describe la participación de ciertas mujeres y, a partir de ellas y de su propia participación, insinúa que desde ese momento se marcó una diferenciación de intereses entre hombres y mujeres indígenas. Pacari usa la siguiente anécdota para mostrar que las mujeres estuvieron presentes en la protesta, inclusive en contra de sus parejas. Modesto, un comunero indígena, decidió dejar a su mujer e hijos en casa cuando se sumó a la marcha del levantamiento. Su mujer no le hizo caso. Una vez que él se fue, ella junto con sus hijos salieron y se subieron a un camión que rebasó a su marido que iba marchando. Al verlo ella le gritó: “Modesto me adelanto”... Simbólicamente y leyendo esta anécdota 20 años después, nuestra interpretación es que esa indígena no solo se adelantó en la marcha, sino que dio un gran paso al visibilizarse en el proceso político. Así se iniciaron los cambios cuyo resultado es el incipiente feminismo indígena en el Ecuador.

Las fotos de ese levantamiento, en las cuales aparecieron las caras y cuerpos de mujeres en las primeras filas de las marchas, provocaron reacciones positivas, así como críticas entre la gente mestiza de Quito. “¡Cómo pueden arriesgar a sus hijos de esta manera!” y un gran asombro puesto que sus creencias sobre “el otro” fueron sacudidas. En el levantamiento indígena, que conmocionó a la sociedad ecuatoriana, las mujeres

participaron, sospechamos que con mucha fuerza, aunque existen pocas evidencias escritas.

Aunque el libro de Pequeño confirma los cambios analíticos en marcha, en 2010, no quiere decir que esa tendencia haya permeado completamente la reflexión crítica sobre el tratamiento de las mujeres y del género dentro del movimiento indígena. Por ejemplo, en el anuncio de otra colección sobre el tema, *Repensando los movimientos indígenas*, compilada por Carmen Martínez, publicada también en 2009 por FLACSO, sede Ecuador, se dice que el objetivo “es contribuir a la comprensión académica de los movimientos indígenas así como a un debate político constructivo en nuestra región”. Sin embargo, en los ocho títulos de los artículos no hay mención alguna ni al género, ni a las mujeres, ni al feminismo. Es posible que se lo haga en los artículos, pero lo significativo es que estas dimensiones no se mencionen en los anuncios de distribución del libro. Al respecto cae como anillo al dedo el comentario de Laurie (2008, 17, 22, 31,33) sobre la investigación que se realiza en los Andes. Ella sostiene que el género y la etnia han sido conceptualizados en forma separada en los estudios de desarrollo, que siguen manteniéndose como si fueran campos conceptuales y empíricos antagónicos.

Una lección que emerge de esta sección es que cualquier estrategia de transversalización, ya sea de género o de interculturalidad, debería ir acompañada de una reflexión conceptual sobre la relación entre género y etnicidad enfocada en las sociedades rurales andinas. Ya lo señalamos en 2002 (Grupo Randi Randi y Universidad de Florida 2002) valiéndonos de un conjunto de experiencias que recogimos en las cuales se vinculaba género y ambiente. En los ocho años que han transcurrido desde entonces, han aparecido investigaciones en las cuales sus autoras se han aventurado a incursionar en este triángulo de género, etnicidad y ambiente. Algunos ejemplos son: el estudio del uso de plantas medicinales por *yachacs* y parteras en la Amazonía (Soledad Varea 2006); el análisis de género y ambiente entre afrodescendientes de Esmeraldas (Erika Silva 2007); y la investigación sobre cuerpo, salud y ambiente en la sierra (Alexandra Costales 2009). Tales investigaciones no surgieron



espontáneamente, sino que fueron el producto de un esfuerzo deliberado para establecer esos vínculos.<sup>20</sup>

Cerramos esta sección invitando, enfáticamente, a realizar más investigaciones sobre las relaciones entre género, etnicidad y ambiente en la región andina. Este es uno de los pasos insoslayables para ir construyendo las relaciones entre género e interculturalidad en la gestión de los ecosistemas forestales andinos.

El recorrido que hemos hecho de la mano del concepto de interculturalidad en éste y los anteriores capítulos, así como las múltiples relaciones, asociaciones y debates que se están construyendo, actualmente, alrededor de ese concepto, ilustran la gran complejidad teórica y política que lo envuelve. La intención de quienes lo usan con rigurosidad es mostrar las diferencias, desigualdades, desacuerdos, confrontaciones y conflictos que surgen de la interacción entre personas, colectivos y grupos sociales de diferentes culturas, cuando domina una cultura sobre las demás. El concepto se lo aplica en diferentes escalas analíticas, que van desde lo local hasta lo global. A diferencia del multiculturalismo, la interculturalidad encarna una dura crítica al eurocentrismo, etnocentrismo y colonialismo.

Volvemos a preguntarnos, quizás retóricamente, qué sentido tiene usar la interculturalidad operativamente, solo como un eje transversal de intervenciones que persiguen promover la gestión social de los ecosistemas andinos, desmembrada de sus orígenes, de las teorías que le han dado nacimiento y de la discusión política que la están nutriendo. Como hemos planteado en este capítulo, la transversalización es una estrategia, no un fin en sí mismo. Hemos ejemplificado con la transversalización de género las consecuencias de olvidar el objetivo que la sostiene: avanzar hacia la igualdad entre hombres y mujeres. Este es el cambio de fondo que se quiere lograr a través de múltiples estrategias, una de ellas la transversalización. No obstante, ha habido una fuerte tendencia a neutralizar la

potencia del concepto de género, a banalizarlo y en esto han intervenido algunos organismos bilaterales de cooperación técnica desanimando a quienes tienen una postura crítica (Manarelli 2008, 76). Esta es otra de las lecciones que deja la transversalización de género.

20 Ver al respecto la Introducción al libro *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador* (Cuví, Poats y Calderón editoras 2006).

## JUEGO DE ESPEJOS

En lugar de conducirnos a conclusiones, los hallazgos de los cuatro capítulos anteriores suscitan una serie de preguntas con respecto a la incorporación del concepto de interculturalidad en los programas y proyectos de gestión social de los ecosistemas. ¿Cómo transversalizar la interculturalidad de manera rigurosa, eficaz, sin traicionar sus contenidos teóricos y políticos? ¿Cómo evitar caer en las tendencias esencialista o instrumental al implementarla por medio de un eje transversal?

No tenemos respuestas certeras. Sabemos, eso sí, que el asunto no se soluciona con salidas fáciles ni a través de recetas o de una guía ordenada de pasos secuenciales para transversalizar el concepto en los programas. Frente a esa encrucijada hemos optado por cerrar nuestra exploración valiéndonos de cuatro verbos: reflexionar, dialogar, investigar e interculturalizar. Consideramos que estos verbos, colocados en cualquier orden, pueden abrir nuevos senderos simultánea y complementariamente. Pueden provocar procesos intercalados donde los resultados o aprendizajes de uno alimenten las acciones de los otros. Pensamos que a través de estos verbos se pueden descifrar los significados e implicaciones sociales de la interculturalidad, a la vez que crear las condiciones necesarias para que una comprensión profunda del concepto permita influenciar y mejorar las intervenciones técnicas y las políticas que guían la gestión social de los ecosistemas.

El primer verbo, **reflexionar**, implica provocar un reconocimiento interno, individual, de las personas que integran un equipo de trabajo dentro de una institución, sobre las implicaciones del concepto de interculturalidad y sus significados. Leer este texto u otros citados en la bibliografía puede ser parte de la tarea. A partir de nuestra experiencia recomendamos acompañar la lectura con la presentación de trabajos visuales, por ejemplo películas, que ayuden a estimular la imaginación y la receptividad de un concepto tan complejo y multidisciplinario. No es necesario que los materiales visuales estén directamente ligados a contextos naturales

o ecosistémicos, o a los temas y geografías del proyecto en cuestión. La intención, más bien, es estimular la reflexión, el pensamiento crítico sobre la interculturalidad en general, para después concentrarse en el objetivo de un determinado proyecto. Luego de las reflexiones individuales recomendamos organizar pequeñas reuniones para debatir, colectivamente, sobre lo visto, pensado o leído. Es importante en estos momentos re-visitarse y analizar ejemplos de interculturalidad, tanto positivos como negativos, desde sus propias experiencias.

Conformar grupos formales de aprendizaje sobre el tema puede ayudar. El grupo de aprendizaje de la GTZ Ecuador sobre la interculturalidad es un buen ejemplo. Diversas personas de diferentes proyectos apoyados por esa agencia participaron en los espacios organizados por dicho grupo. En cada reunión hubo una lectura o una presentación de una de las personas participantes o de una experta de afuera y luego un debate. Las reuniones duraban un par de horas y no eran muy frecuentes, aunque sí lo suficiente como para estimular procesos de reflexión que influenciaron para que se introdujeran ciertos cambios en los proyectos que fueron concebidos posteriormente.

Aunque la interculturalidad involucra a todas las personas y debe estar en todo, el desafío es mantener la atención en un tema y producir cambios cualitativos cuando los equipos están inmersos en sus obligaciones y metas previamente comprometidas. En estos casos, puede ser oportuno buscar el apoyo de una persona experta, externa, no para que haga la tarea, sino para que facilite la reflexión regularmente, como un acompañamiento, una suerte de tutoría.

Desde la reflexión saldrán inquietudes, preguntas, contradicciones y dudas. Habrá que profundizar, buscar más información, es decir se activará otro verbo: **investigar**. Las investigaciones pueden ser hechas dentro de casa, por el mismo equipo, sobre todo en situaciones donde cuentan con personas que tienen las destrezas disciplinarias de las ciencias sociales, las cuales les permitirán ir más allá de un simple diagnóstico. Podría ser útil incorporar a personas consultoras para que ayuden a mirar, de otra

forma, la cotidianidad de un proyecto o las relaciones con (y entre) las diversas personas involucradas, directa o indirectamente, en las acciones del proyecto.

Un mecanismo que podría dar buenos resultados es crear un fondo de becas para incentivar a estudiantes de las ciencias sociales a profundizar en el análisis de aquellos temas interculturales relacionados con los objetivos del proyecto. Este tipo de fondo ya fue aplicado exitosamente en el Ecuador, con el objetivo de ampliar y profundizar el campo de conocimientos de género y ambiente (Cuvi, Poats y Calderón 2006). Un fondo de becas destinado a cubrir temas tanto de género como de interculturalidad en la gestión social de los ecosistemas forestales andinos podría generar conocimientos detallados que podrían ser objeto de análisis y de aprendizaje institucional. Sugerimos re-pensar lo intercultural junto con lo de género, como lo hemos hecho en el capítulo anterior, tratando de entretrejerlos en lugar de aislarlos, como suele hacerse. En vez de visualizarlos como ejes paralelos para impulsar el empoderamiento, deberían ser conceptualizados como procesos *entwined*, como las cintas, bandas o cadenas multicolores del ácido desoxirribonucleico, ADN. A veces será necesario detenerse o profundizar más en una dependiendo de las situaciones, resistencias u oportunidades. Lo que sí está claro, hoy en día, es que los avances de un eje no podrán concretarse sin la consideración e incorporación del otro. Tomados de esta manera se podrá empezar a entender el potencial que condensan mutuamente, para repensar qué significa empoderamiento, desarrollo, sostenibilidad, bienestar o el “buen vivir”, un lema en boga actualmente. Si esto no fuese posible, sugerimos al menos aprender de la experiencia de transversalización de género tratada en el capítulo 4, para no cometer los mismos errores con la interculturalidad.

Uno de los dilemas que provoca el concepto de interculturalidad es que los resultados son difíciles de medir usando indicadores cuantitativos. Después del recorrido que hemos hecho en los cuatro capítulos anteriores queda claro que “indicadores específicos” de tipo cuantificable, numerales de escalas de más a menos, o de alto y bajo, no sirven para medir si se ha logrado la interculturalidad. Entonces ¿cómo saber si se ha



llegado? Ésta es una pregunta muy difícil de responder, motivo por el cual la sugerimos como uno de los problemas a ser investigado. Existen algunas formas alternativas de medir cambios cualitativos. Por ejemplo, en el mapeo de alcances promovido por el Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, IDRC-Canadá (Earl, Carden y Smutylo 2002) se propone identificar y analizar los cambios de comportamientos y conocimientos de quienes participan en intervenciones. La interculturalidad puede caber bien en este tipo de metodología. Sin embargo, reiteramos que estos cambios ya no son solo de “ellos o ellas”, del “otro”, sino de todas las mujeres y todos los hombres involucrados, tanto quienes promueven como quienes participan en la iniciativa. El espejo colocado para medir o indicar los cambios debe ser de doble cara, las intenciones y expectativas de las medidas deben ser transparentes y concertadas por todas las partes, así como equitativas.

Otro tipo de investigación que puede ser pertinente para entender lo intercultural es el estudio longitudinal. Son los estudios producidos cuando un investigador o una investigadora regresan a un sitio donde en el pasado se investigó las diferencias culturales presentes en los conocimientos ambientales, para analizar los cambios ocurridos con el paso de tiempo. Debido a la poca continuidad de la investigación social, especialmente antropológica, sobre el tema ambiental en los Andes, posiblemente será difícil realizar este tipo de estudios. Sin embargo, es útil conocer cómo ayudarían. Un ejemplo es el trabajo de Arun Agarwal (2005), quien analiza cómo las personas de una comunidad hindú y de un gobierno local adquirieron conciencia ambiental. Él argumenta que los factores más importantes no son los identitarios (étnicos, de género, de clase social), sino la repetición de las prácticas de reconstrucción de las reglas sociales y gubernamentales, junto con un proceso continuo de manejo de los conflictos que se generan entre las percepciones y las acciones culturales en la gestión de un recurso territorial compartido. Lo importante es que su análisis es posible porque abarca diferentes momentos con la misma intención y rigurosidad profesional. Los resultados mueven el piso de quienes piensan solo en el presente o creen que las acciones ambientales se derivan solo de identidades unitarias.

Uno de nuestros aprendizajes más importantes durante la exploración sobre la interculturalidad es que está produciendo fuertes cambios y reposicionamientos de los discursos y las jerarquías políticas, nacionales e internacionales. La investigación sobre interculturalidad es un tema muy nuevo, está abriendo surcos, sobre todo cuando se trata de aplicarla en la gestión social de los recursos naturales. Por ende, hay que ir paso a paso, con una mirada abierta, crítica, dispuesta a descubrir lo que ha pasado desapercibido hasta ahora, lo que ha sido invisible, relegado o minimizado.

Reflexionar e investigar fortalecen a otro verbo: **dialogar**. Dentro de una institución el diálogo puede enfocarse en la pregunta ¿qué quiere decir interculturalidad para cada una de las personas que integramos un equipo, qué quiere decir en nuestro programa o proyecto, por qué deberemos considerar o incorporar el concepto en nuestro accionar? En caso de que la inclusión de un eje transversal de interculturalidad sea una exigencia del donante es importante dialogar con los representantes de la cooperación sobre las mismas preguntas, ¿por qué y para qué? Una vez que esté claro el significado conceptual y la orientación política del término para todas las partes involucradas, se podrá negociar interculturalmente, es decir horizontalmente entre donantes y contrapartes locales. Solo a través de un diálogo de este tipo se podrá operativizar la interculturalidad en la ejecución del programa sin traicionar sus sentidos.

Es importante subrayar que la interculturalidad implica una nivelación de poder entre actores, entre quienes ejecutan proyectos y quienes los financian o proponen; entre ejecutores y quienes participan, benefician o contribuyen. Los equipos ejecutores ya no son simples transmisores sino grupos que deben dialogar e interactuar para aprender y conocer.

El cuarto verbo, originalmente planteado por Catherine Walsh, es **interculturalizar**. Esto requiere habilidades para negociar, posicionar, argumentar, incentivar e incidir. Interculturalizar es propiciar y facilitar el encuentro intercultural y los procesos de aprendizaje, propiciar espacios y momentos para intercambios y préstamos entre culturas. Tal proceso requiere de

un autoanálisis crítico para determinar si las destrezas colectivas de un equipo son las adecuadas para asumir la tarea de interculturalizar. Este análisis posiblemente obligará a revisar la composición disciplinaria del equipo, así como los objetivos, resultados, acciones y metas del programa. Será un proceso delicado pero muy necesario.

El verbo interculturalizar va de la mano de los procesos multi-actores-as (*multistakeholder processes*). Consiste en trazar caminos de acción en los cuales dos o más grupos de interés expresan sus puntos de vista, toman decisiones o coordinan acciones colectivas. Tales procesos han adquirido mucha popularidad y son frecuentemente la base para armar lo que hoy llaman los espacios de gobernanza ambiental. Sin embargo, dichos procesos adolecen de muchos problemas. Uno es el afán de llegar rápidamente y, por ende, superficialmente, a consensos logrados bajo presión, los cuales suelen encubrir divergencias, sobre todo de los grupos subalternos, marginales, desempoderados pertenecientes a las culturas no hegemónicas. Tales procesos participativos suelen producir una sensación triunfalista de las personas organizadoras y facilitadoras; usualmente son calificados como muy impactantes o productivos, ya que “la gente participó mucho”. Sin embargo, cuando concluyen el primer contacto supuestamente exitoso, las decisiones no se implementan y, con el paso del tiempo, se olvidan. La razón, pensamos nosotras y otras analistas, es que, salvo en contadas veces, no se ha dedicado el tiempo suficiente a analizar lo que sucede en estos encuentros orquestados para lograr una interacción intercultural, supuestamente. Investigar tales procesos no es fácil, pero puede ser un camino muy fructífero para producir información que ayude a entender cuán profundas son las relaciones y conflictos interculturales. Detengámonos un momento para presentar un ejemplo de cómo este tipo de investigación permite interculturalizar.

En el libro *Crude Chronicles* de Susana Sawyer (2004), cuyo tema es la Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza, OPIP, y sus negociaciones con las petroleras multinacionales y el gobierno ecuatoriano luego del levantamiento indígena, la autora presenta un lindo ejemplo de lo que la antropología puede aportar al análisis intercultural. Sawyer, una

antropóloga estadounidense que ha estudiado tanto el movimiento indígena en el Ecuador, como las relaciones sociales y los conflictos causados por la extracción petrolera en la Amazonía ecuatoriana, no describe con una voz anónima la crónica del crudo, sino que nos lleva adentro de lo que conversaban y pensaban diversos actores y actrices involucradas en el conflicto y la resistencia en Pastaza. No es una versión romántica ni romantizada del “salvaje indígena de la selva”. Al contrario, sus transcripciones y traducciones de las reuniones, entrevistas y momentos de encuentro, permiten conocer lo que dicen los actores y por qué lo dicen. Explora las posiciones de líderes, de participantes cercanos y distantes de la OPIP, así como las de las ONG y de aquellas personas que, en ese momento, representaban a las petroleras y al gobierno ecuatoriano. Mientras se la lee queda la sensación de ser moscas pegadas a la pared escuchando y observando lo que pasa en esos encuentros pluriculturales, donde las posiciones e intereses de los diferentes actores entran en conflicto creando inmensas barreras contra la interculturalidad. Lo interesante de Sawyer es que logra transmitir lo que pensaba la gente sobre lo que les pasaba, cómo interpretaban al “otro” y, a partir de esto, cómo planificaban los cambios de la estrategia para lograr sus demandas. Ella se sitúa en el escenario reconociendo que su presencia y su participación, como estadounidense, a veces como traductora, a veces como observadora, a veces como actrice, afectaba las demás interacciones. Consideramos que es este tipo de investigación el que se necesita (tal vez no tan extenso como la de Sawyer que fue su tesis doctoral), para poder entender lo que realmente pasa en los espacios de diálogo intercultural alrededor de la construcción de diversas y mejores prácticas para la gestión social de ecosistemas forestales andinos.

Los procesos multi-actores que cuenten con el apoyo suficiente para perdurar van a llegar, casi naturalmente, a centrarse en los conflictos de diversos tipos entre las personas que participan. Posiblemente dominarán, al principio, los grandes conflictos o los superficiales, antes de llegar a los culturales de fondo. Un tipo de acompañamiento como el llevado adelante por Sawyer puede abrir una ventana hacia un proceso continuo de cambio de estrategia. Este acompañamiento es el que está ausente

en los procesos participativos locales de gobernanza, que están auspiciando muchos programas de la cooperación internacional para promover la gestión social de los ecosistemas forestales andinos.

Ensayemos, pues, un juego de espejos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, Arun. 2005. Environmentalism, community, intimate government and the making of environmental subjects in Kumaon, India. *Current Anthropology*, vol. 46, no 2.
- Albó, Xavier. 2002. Iguales aunque diferentes. Hacia unas políticas interculturales y lingüísticas para Bolivia. 4ta edición actualizada. *Cuadernos de Investigación* 52. La Paz: Ministerio de Educación, UNICEF y CIPCA.
- Almeida, José *et al.* 1993. *Sismo Étnico en el Ecuador. Varias perspectivas*. Quito: CEDIME y Ediciones Abya-Yala.
- Bebbington, Anthony y Denise Humphreys Bebbington. Actores y ambientalismo. Conflictos socio-ambientales en Perú. *Revista Iconos* No. 35 (FLACSO Sede Ecuador): 117-128.
- Costales, Alexandra. 2009. Cuerpos sexuados en el paisaje. En *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo* editado por Susan Paulson, Susan V. Poats y María Arguello. Quito: EcoCiencia, Corporación Grupo Randi Randi y Abya Yala.
- Cuvi Sánchez, María. 2006. Alicia en el país de la biodiversidad. En *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador* editado por María Cuvi, Susan V. Poats y María Calderón. Quito: EcoCiencia y Abya Yala.
- \_\_\_\_\_, Susan V. Poats y María Calderón, eds. 2006. *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador*. Quito: EcoCiencia y Abya Yala.
- Cuvi, María. 2010. Análisis del proceso de transición desde el CONAMU hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género. Quito: Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género. Informe de consultoría.
- Earl, Sarah, Fred Carden y Terry Smutylo. 2002. *Mapeo de Alcances. Incorporando aprendizaje y reflexión en programas de desarrollo*. Cartago, Costa Rica: IDRC y Libro Universitario Regional (LUR).
- ECOBONA. 2006. Ejes transversales del Programa. Programa Regional para la Gestión Social de Ecosistemas Forestales Andinos. Quito: ECOBONA-Intercooperation.
- Escobar, Arturo. 1998. Cultural politics and biological diversity: state, capital and social movements in the pacific coast of Colombia. En *Between Resistance and Revolution*, editado por R. Fox y O. Starn. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Fuglesang, Andreas. 1982. *About understanding. Ideas and observations on cross cultural communication*. Uppsala: Dag Hammarskjöld Foundation.



- García Prince, Evangelina. 2008. *Políticas de Igualdad, Equidad y Gender Mainstreaming. ¿De qué estamos hablando? Marco conceptual*. El Salvador: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Proyecto Regional de PNUD “América Latina Genera. Gestión del Conocimiento para la Equidad de Género en Latinoamérica y El Caribe”.
- Gormley, Wilma y Linda Spink. 2003. Working with diversity in collaborations. Tips and Tools. CGIAR/TRG, Organizational change program for the CGIAR Gender and Diversity Program. Gender and Diversity working paper no. 39.
- Grupo Randi Randi y Universidad de Florida. 2002. *Conservando la biodiversidad desde los Andes hasta la Amazonía: un foro internacional sobre conservación comunitaria con perspectiva de género*. Quito: Grupo Randi Randi.
- Guerrero, Elizabeth y Marcela Ríos. 2007. El debate sobre la transversalización de género. [http://www.sernam.cl/pmg/archivos\\_2007/ppt/Transversalizacion%20MR.ppt#257,1](http://www.sernam.cl/pmg/archivos_2007/ppt/Transversalizacion%20MR.ppt#257,1)
- Inurritegui Maúrtua Marisol. 2008. Naturaleza, cultura y desarrollo en el discurso de la conservación. *Revista Letras Verdes 2*: 8-10 (Programa de Estudios Socioambientales, FLACSO, sede Ecuador).
- Krotz, Esteban. 2002. La formulación de los derechos humanos como proceso de aprendizaje intercultural. *Devenires 3* (5): 81-95 (Universidad Autónoma de Yucatán y Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa).
- \_\_\_\_\_. 2004. Los Derechos Humanos hoy: de la aculturación al diálogo intercultural. En *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política y derecho* editado por Milka Castro Lucic. Santiago de Chile: Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo, Universidad de Chile, Programa Internacional de Interculturalidad de la Facultad de Derecho.
- Lauri, Nina. 2008. Género, desarrollo y geografía. Una ayuda interdisciplinaria. En María Emma Mannarelli, Nina Laurie, Patricia Oliart y Diane Richardson, *Desarrollo rural y sexualidad. Reflexiones comparativas*. Lima: Centro de Producción Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- León, Christian. 2009. ¿Qué es el cine intercultural? Quito: Programa del Festival Cero Latitud: 22,23.
- Mannarelli, María Emma. 2008. El control de la sexualidad en el área rural del Perú. A propósito de la salud, la educación y el cuerpo de las mujeres. En María Emma Mannarelli, Nina Laurie, Patricia Oliart y Diane Richardson, *Desarrollo rural y sexualidad. Reflexiones comparativas*. Lima: Centro de Producción Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Moran, Emilio F. 1979. *Human Adaptability: An introduction to ecological anthropology*. California: Duxbury Press.
- Moya, Alba. 2004. De las relaciones interétnicas a la interculturalidad en los Andes. En Ruth Moya y Alba Moya, *Derivas de la Interculturalidad*. Quito: CAFOLIS y FUNADES.
- Moya, Ruth y Alba Moya. 2004. *Derivas de la Interculturalidad*. Quito: CAFOLIS y FUNADES.
- Moya, Ruth y Alba Moya. 2004. Mentalidades y prácticas sociales e interculturalidad en América Latina. En Ruth Moya y Alba Moya, *Derivas de la Interculturalidad*. Quito: CAFOLIS y FUNADES.
- Organisation for Economic Co-Operation and Development, OECD. 2007. *Igualdad de género y la entrega de la ayuda oficial al desarrollo. ¿Qué ha cambiado en las Agencias de Cooperación para el Desarrollo desde 1999*. París: OCDE. <http://www.oecd.org/dataoecd/30/54/42231601.pdf>. Visitada el 29 de abril, 2010, a las 12:00.
- Oviedo, Gonzalo. 2008. Áreas protegidas, desarrollo y cultura. Editorial. *Revista Letras Verdes 2*: 2-4 (Programa de Estudios Socioambientales, FLACSO, sede Ecuador).
- Paulson, Susan. 1998. *Desigualdad social y degradación ambiental en América Latina*. Quito: Abya Yala y Programa Bosques Árboles y Comunidades Rurales Ecuador del FAO.
- \_\_\_\_\_. y Lisa L. Gezon, eds. 2005. *Political ecology across spaces, scales and social groups*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Paulson, Susan, Susan V. Poats y María Argüello, eds. 2009. *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo*. Quito: EcoCiencia, Corporación Grupo Randi Randi y Abya Yala.
- Pequeño, Andrea (comp.). 2009. *Participación política de las mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO, sede Ecuador.
- Poats, Susan V., María Cuvi Sánchez y Saraswati Rodríguez, 2009. Sobre la transversalización de género en el programa de la GTZ: Gestión de los recursos naturales, GESOREN. Producto 1, Consultoría por la transversalización de género. Quito: GTZ-Programa KV GESOREN, proyecto número 2006.2197.9.
- Poats, Susan V., María Cuvi Sánchez y Adriana Burbano Tzonkowa, eds. 2007. *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*. Quito: Corporación Grupo Randi Randi, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Abya Yala.
- Poblete Melis, Rolando. 2007. Educación intercultural: teorías, políticas y prácticas. La migración peruana en el Chile de hoy. Nuevos escenarios y desafíos para la integración. Borrador de tesis doctoral, dirigida por la doctora Silvia Carrasco Pons, Programa de doctorado de ASC, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Ponce, Javier. 2004. *Sentado entre dos sillas. Historias de un malpensante sobre la cooperación para el desarrollo*. Quito: Planeta.
- Puente, Eduardo. 2005. *El Estado y la interculturalidad en el Ecuador*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.
- Reyes, María Elena. 2010. *Multiculturalismo y feminismo: tensiones entre derechos colectivos y derechos individuales*. Lima: CLADEM.

- Richardson, Diane. 2008. Teorizando la heterosexualidad. En *Desarrollo rural y sexualidad. Reflexiones comparativas* editado por María Emma Mannarelli, Nina Laurie, Patricia Oliart y Diane Richardson. Lima: Centro de Producción Fondo Editorial, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Rocheleau, Dianne, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari, eds. 1996. *Feminist Political Ecology: Global Issues and Local Experience*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO Ediciones y Siglo XXI.
- Sawyer, Susana. 2004. *Crude Chronicles. Indigenous politics, multinational oil, and neoliberalism in Ecuador*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Silva Charvet, Erika. 2007. Género y ambiente entre afrodescendientes de Esmeraldas, Ecuador. En *Tejiendo redes entre género y ambiente en los Andes*, editado por Susan V. Poats, María Cuví Sánchez y Adriana Burbano Tzonkowa. Quito: Corporación Grupo Randi Randi, Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán y Abya Yala.
- UNESCO World Report. 2009. *Investing in cultural diversity and intercultural dialogue*. Paris: UNESCO.
- Uquillas, Jorge E. y Pilar Larreamendy. 2006. Applied anthropology in Ecuador: Development, practice and discourse. *NAPA Bulletin* 25: 14-34. ([www.ucpres.edu/journals/rights.htm](http://www.ucpres.edu/journals/rights.htm))
- Varea, Soledad. 2006. Los poderes de *yachacs* y parteras kichwas en la amazonia ecuatoriana. En *Descorriendo velos en las Ciencias Sociales. Estudios sobre mujeres y ambiente en el Ecuador*, editado por María Cuví Sánchez, Susan V. Poats y María Calderón. Quito: EcoCiencia y Abya-Yala.
- Vera, Cristina. 2009. Androcentrismo en la valoración económica del Parque Metropolitano Guangüiltagua. En *Huellas de género en el mar, el parque y el páramo* editado por Susan Paulson, Susan V. Poats y María Argüello. Quito: EcoCiencia, Corporación Grupo Randi Randi y Abya Yala.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y nación*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.
- Walsh, Catherine. 2006. Interculturalidad y (de) colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En *Desarrollo e Interculturalidad, Imaginario y Diferencia: la Nación en el Mundo Andino. 14ª. Conferencia Internacional realizada en Quito, del 21 al 23 de septiembre de 2006*. Río de Janeiro: Academia de la Latinidad.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya-Yala.
- Winick, Charles. 1964. *Dictionary of Anthropology*. New Jersey: Littlefield, Adams and Co.

## SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ADN	Ácido desoxirribonucleico
CEBEM	Centro Boliviano de Estudios Multidisciplinarios
CNUMAD	Cumbre de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo
CEP	Comité Ecuménico de Proyectos
CONAIE	Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador
COSUDE	Agencia Suiza para el Desarrollo y la Cooperación
ECOBONA	Programa Regional para la Gestión Social de los Ecosistemas Forestales Andinos
FEINE	Consejos de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicos del Ecuador
FENOCIN	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
INTERCOOPERATION	Fundación Suiza para el Desarrollo y la Cooperación Internacional

GESOREN	Programa de Gestión Sostenible de los Recursos Naturales
GTZ	Sociedad Alemana de Cooperación Técnica
IDRC	Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (CRDI)
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONG	Organización No Gubernamental
OPIP	Organización de los Pueblos Indígenas del Pastaza
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
RIMISP	Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural
UICN	Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y la Cultura





El objetivo del Programa Regional ECOBONA es contribuir a la gestión social de los ecosistemas forestales andinos en Bolivia, Ecuador y Perú, junto con el mejoramiento de la calidad de vida de las poblaciones que conviven con esos ecosistemas. La interculturalidad es uno de los ejes que debe cruzar transversalmente las políticas, normas e instrumentos orientados a lograr la sostenibilidad de todas las acciones del Programa.

En esta publicación se presenta una larga y compleja reflexión sobre el concepto de interculturalidad: cómo se lo ha ido construyendo, por qué, para qué, por quiénes y dónde. También se identifican los desafíos que presenta para quienes lo usan, así como los estudios que habría que realizar para poderlo aplicar, adecuadamente, en los programas de gestión social de esos ecosistemas.

El texto ha sido escrito pensando, principalmente, en mujeres y hombres con formación en biología, agronomía, ecología y estudios ambientales, que trabajan en organismos y agencias internacionales de cooperación técnica, instituciones estatales, gobiernos locales y ONG, y que deben tomar decisiones con respecto a la conservación de los bosques andinos.

A través de esta publicación el Programa ECOBONA quiere contribuir a descifrar los significados, raíces y prolongaciones de la interculturalidad, un concepto en plena construcción.

[www.bosquesandinos.info](http://www.bosquesandinos.info)



Schweizerische Eidgenossenschaft  
Confédération suisse  
Confederazione Svizzera  
Confederaziun svizra

**Agencia Suiza para el desarrollo  
y la cooperación COSUDE**

ISBN 978-9942-9966-4-0



9 789942 199664 0