

Interculturalidad, emancipación y democracia: algunos desafíos actuales en contextos de globalización

Antoni Jesús Aguiló Bonet

Universitat de les Illes Balears

Planteamiento del problema

Una de las construcciones ideológicas más importantes de la teoría política liberal dominante fue la del Estado liberal moderno fundado, entre otros presupuestos, sobre (1) el individualismo —metodológico, antropológico y jurídico—, (2) los intereses del mercado capitalista incipiente y (3) la creación de una identidad nacional homogénea mediante el establecimiento de nuevas divisiones territoriales y político-administrativas.

El principal instrumento jurídico-político creado por la modernidad política liberal para acabar con la estructura estamental y aristocrática de la sociedad feudal fue el constitucionalismo monocultural de cuño liberal-burgués, que se afirma en Occidente con las revoluciones burguesas de Inglaterra en 1688, de Estados Unidos en 1776 y de Francia en 1789. El liberalismo político y económico fue el estandarte ideológico empuñado por la burguesía revolucionaria en su pretensión de derrumbar la estructura de privilegios del Antiguo régimen e instituir un orden económico, social y político nuevo. De lo que se trataba era de acabar con las antiguas lealtades feudales y corporativas, había que abolir las formas jurídicas y sociales tradicionales de articulación feudal para promover el ascenso de la modernidad liberal, individualista y capitalista.¹

Las primeras constituciones liberales de los países occidentales poseen un marcado componente iusnaturalista que pretende asegurar el derecho a la libertad negativa y a la propiedad privada individual, legitimándolos como derechos humanos

¹ El capitalismo en ciernes necesitaba generar su propio derecho para sobrevivir, ya que las reglas jurídicas feudales no se amoldaban a las condiciones de la vida moderna. La institucionalidad política liberal —el derecho estatal, el Estado moderno de derecho, la democracia representativa, los derechos humanos, el constitucionalismo liberal— está atravesada, desde esta perspectiva, por un sesgo ideológico, entendiendo la ideología como una «concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva» (Gramsci, 1971: 12).

naturales. Un ejemplo modélico de este tipo de constitucionalismo puede encontrarse en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789. Según Marx, esta carta constitucional no es el reflejo de un proyecto social y político neutral ni desinteresado. Más que eliminar las oposiciones de las viejas relaciones feudales de clase, el constitucionalismo monocultural planteado por el liberalismo burgués sirvió para consagrar un régimen jurídico, político y económico que «no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión [...] por otras nuevas» (Marx y Engels, 1998: 56). A pesar de sus pretensiones de universalidad, imparcialidad e igualdad abstracta, el constitucionalismo burgués implicó la politización de la constitución y el derecho, instrumentos de regulación social marcados por un sesgo de clase y género que impone los intereses del grupo social y cultural dominante. El constitucionalismo moderno consolidó la emancipación social y política del individuo de la clase burguesa, cuyas luchas transformadoras tuvieron por objeto la conquista de derechos civiles y políticos de libertad negativa frente al Estado, de ahí que se trate de un constitucionalismo exclusivamente enfocado hacia el ejercicio de los derechos individuales. El individuo que, enfrentado al Estado absolutista y al dogmatismo del poder religioso logró despojarse de las ataduras y sumisiones tradicionales, apropiándose de un espacio privado de libertad del que sólo él era soberano, fue el sujeto burgués, autónomo, dueño de sí, libre de tutelas que había alcanzado, en términos kantianos, la mayoría de edad intelectual. Es, en otros términos, el sujeto burgués, blanco, propietario, masculino, heterosexual y de religión cristiana. Esta es la identidad del sujeto que subyace a la declaración de 1789 y, por extensión, al constitucionalismo moderno, que hace abstracción de la identidad del grupo dominante al descontextualizarla de su realidad histórica y social y proyectarla universalmente. Es aquella perspectiva eurocéntrica característica de la filosofía política liberal que Ramón Grosfoguel (2007: 71) califica como «universalismo abstracto occidental», a través de la cual se «encubre a quien habla y el lugar desde donde habla». No es de extrañar, por tanto, que James Tully (2004: 58), en referencia al carácter monocultural y excluyente del constitucionalismo moderno, lo defina como el «imperio de la uniformidad».

Introduciendo más puntos críticos de análisis, puede afirmarse, con Boaventura de Sousa Santos (1996: 39), que todo proyecto de Estado nacional adopta idealmente determinados criterios abstractos y universales de regulación política y normalización social con el objetivo de «integrar» a los individuos y grupos en los imaginarios y

representaciones construidos en torno a la identidad nacional. Desde esta perspectiva, el Estado nacional funda su proceso de regulación social en un «universalismo antidiferencialista» (Santos, 1999: 8) basado en patrones identitarios únicos, orientados a la homogeneización, la indiferenciación y la negación de las diferencias, mecanismos que pueden derivar en la invisibilidad, la descaracterización y la inferiorización de las diferencias. Así, en virtud de la fórmula «un territorio, un Estado, una nación, una cultura, una lengua» se inicia un proceso de imposición de un relato histórico nacional, un idioma nacional y una religión oficial capaces de crear un vínculo identitario entre las comunidades subnacionales aglutinadas bajo el Estado monocultural y homogeneizador, que privilegia una cultura nacional y encubre la diversidad de pueblos y culturas.

A partir de las consideraciones anteriores pueden extraerse una serie de supuestos no autoevidentes sobre el constitucionalismo monocultural de impronta liberal-burguesa. El primero es que los procesos históricos de modernización que condujeron a la construcción de los modernos Estados nacionales supusieron la imposición del universo simbólico y los modos de vida del grupo sociocultural mayoritario sobre las minorías, relegadas a la asimilación, la aculturación o la integración social subordinada. El segundo, derivado del primero, es que, lejos de la supuesta universalidad y neutralidad del constitucionalismo liberal, los miembros de las comunidades minoritarias quedaron en una situación de desventaja y desigualdad real de oportunidades. El establecimiento de una administración territorial, un sistema jurídico y fiscal, un mercado económico nacional y una lengua común, entre otros elementos destinados a crear la unidad nacional, revela, en el fondo, el desarrollo de una teoría política monocultural de orientación nortecéntrica (Santos, 2007: 27) que en nombre de la ciudadanía formalmente libre e igual oculta y reduce la pluralidad y la diferencia, minando la posibilidad de establecer una relación de interculturalidad en un plano de igualdad con culturas diferentes y alteridades múltiples. Por esta razón, escribe el sociólogo portugués, el constitucionalismo liberal:

«Fue un constitucionalismo construido desde arriba, por las élites políticas, con el objetivo de construir Estados institucionalmente monolíticos y sociedades civiles supuestamente homogéneas, lo que siempre implicó la superposición de una clase, una cultura, una raza, una etnia, una región, en detrimento de otras» (Santos, 2009: 34).

Por su parte, la promesa moderna de la democracia ha sido puesta en entredicho por la hegemonía mundial de un modelo de democracia puramente formal y representativa que reduce el ejercicio democrático a un conjunto de reglas y procedimientos institucionales para la elección temporal de los representantes y gobernantes políticos. Desde sus orígenes modernos, la democracia fue adoptada en un sentido representativo con el objetivo de limitar el poder de la monarquía absolutista y defender los intereses de la clase burguesa emergente. En tanto que clase social revolucionaria, la burguesía² la abrazó como instrumento para enfrentar las coacciones del Estado, participar en la toma de decisiones, derribar la estructura aristocrática feudal y asentar bases de la sociedad liberal y capitalista, fundada en el individualismo autointeresado, el atomismo social, la igualdad jurídico-formal, el reconocimiento de derechos civiles y políticos, el libre mercado, la tolerancia religiosa, la representación política censitaria —restringida a una minoría social— y el ideal del progreso. Surge y se afianza, de este modo, un régimen político, la democracia burguesa, un modelo europeo de democracia de cada vez más globalizado que se basa en las ideas y la experiencia histórica del sujeto burgués, lo que ha generado recelos entre los países y culturas no occidentales, que reivindican sus propias formas de dialogar y tomar decisiones.

Interculturalidad y emancipación

A diferencia del carácter monocultural asumido por la teoría política liberal hegemónica, la teoría social y política de Boaventura de Sousa Santos trata de impulsar una práctica epistémica, social, jurídica y política radicalmente intercultural. Su visión de la interculturalidad va más allá del mero reconocimiento empírico de la diversidad cultural y las versiones del multiculturalismo que, aunque reconocen en cierta medida las prácticas y costumbres de las diferentes culturas en convivencia, las subordinan a las de la cultura dominante. Así, por ejemplo, las reformas constitucionales que han

² Resulta interesante la observación de Hobsbawm (2001: 67) sobre el perfil elitista y oligárquico del burgués revolucionario, disimulado bajo la retórica universalista del constitucionalismo liberal. Para el historiador británico: «El clásico liberal burgués de 1789 —y el liberal de 1789-1848— no era un demócrata, sino un creyente en el constitucionalismo, en un Estado secular con libertades civiles y garantías para la iniciativa privada, gobernado por contribuyentes y propietarios. Sin embargo, oficialmente, dicho régimen no expresaría sólo sus intereses de clase, sino la voluntad general “del pueblo”, al que se identificaba de manera significativa con “la nación francesa”».

conocido países con una gran diversidad étnica y cultural se caracterizan por la incorporación formal de referencias a la pluralidad étnica y cultural. Sin embargo, esta mención suele constituir un acto simbólico de tolerancia que abstrae a las minorías étnicas de sus condiciones políticas y económicas reales. Si bien reconoce y concede ciertos derechos y protecciones a los diversos grupos étnicos existentes en el territorio estatal, el constitucionalismo con un enfoque multicultural no ataca el sesgo liberal y etnocéntrico de las instituciones sociales y políticas hegemónicas de la modernidad política occidental. En Estados como Canadá o Bélgica se aplican políticas multiculturales encaminadas a la promoción de las particularidades culturales de las minorías étnicas y, no obstante, las bases de la institucionalidad jurídica, política y económica dominante siguen siendo de herencia liberal. El multiculturalismo, en estos casos, se convierte en una concesión del orden dominante.

En la teoría crítica de Santos, la interculturalidad no remite al mero contacto entre culturas distintas ni a la inclusión subordinada de una cultura a otra, sino a una relación de intercambio mutuo establecida en condiciones de igualdad que es constructora de interacciones democráticas y emancipadoras. La interculturalidad es un proceso permanente, conflictivo y dinámico de relación, comunicación y aprendizaje entre personas y grupos con conocimientos, valores, creencias y tradiciones distintas. Está orientado a construir el respeto recíproco y conseguir el desarrollo de las potencialidades de los participantes, más allá de sus diferencias sociales y culturales. Es una propuesta firme de apertura, diálogo, convivencia, intercambio y, sobre todo, de complementariedad mutua. La interculturalidad, por tanto, es una herramienta política y educativa de emancipación social, definida ésta como todo proceso, acción, ejercicio con voluntad democratizadora que busca «desnaturalizar la opresión —mostrar que ésta, además de injusta, no es necesaria ni irreversible—» (Santos, 2008: 40). La interculturalidad propuesta persigue, en este sentido, la eliminación de los contenidos discriminatorios y coloniales que persisten en las teorías políticas nortecéntricas, abogando por reinventar en clave intercultural y participativa las categorías sociales y políticas aún hegemónicas en los países del Norte y el Sur

Tal y como la conceptualiza Catherine Walsh (2006: 63), la interculturalidad puede definirse fundamentalmente como «un proceso de descolonización que imagina un nuevo proyecto de sociedad y una nueva condición de saber, poder, naturaleza y ser y que orienta estrategias y acciones para conseguirlo». O también, en una definición más extensa, como:

«Un proceso dinámico y permanente de relación, comunicación y aprendizaje entre culturas en condiciones de respeto, legitimidad mutua, simetría e igualdad. Un intercambio que se construye entre personas, conocimientos, saberes y prácticas culturalmente distintas, buscando desarrollar un nuevo sentido de convivencia de éstas en su diferencia. Un espacio de negociación y traducción donde las desigualdades sociales, económicas y políticas, y las relaciones y los conflictos de poder de la sociedad no son mantenidos ocultos, sino reconocidos y confrontados. Una tarea social y política que interpela al conjunto de la sociedad, que parte de prácticas y acciones sociales concretas y conscientes, e intenta crear modos de responsabilidad y solidaridad» (Walsh, 2005: 10-11).

A mi modo de ver, la orientación y la práctica de la interculturalidad decolonial que fomenta la teoría social y política de Boaventura Santos asume ocho desafíos fundamentales. Dadas las limitaciones espaciales con las que cuenta este trabajo, enunciaré los seis primeros para explicar con más detalle en el siguiente epígrafe los restantes.

1. El respeto, la valoración positiva y la protección sociojurídica de la *antropodiversidad*, la diversidad cultural y humana.

2. La afirmación de la incompletitud y la relatividad humanas como antídoto contra la arrogancia, el etnocentrismo, la indiferencia, el racismo, el fundamentalismo y el imperialismo cultural.

3. La idea de que la lucha por la igualdad no se reduce al reconocimiento de la igualdad formal, sino que también implica la lucha por el reconocimiento igualitario y efectivo de las diferencias a partir de relaciones inter e intraculturales basadas en «ecologías de reconocimientos». Este ejercicio busca una nueva conjunción del principio de la igualdad y el principio de la diferencia, de manera que la diferencia no resulta estigmatizada ni inferiorizada, permitiendo establecer «diferencias iguales» a partir de «reconocimientos recíprocos» (Santos, 2005: 165). De ahí la importancia que adquiere el imperativo intercultural propuesto por Santos (2005: 284), según el cual: «Tenemos el derecho a ser iguales cada vez que la diferencia nos inferioriza y a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza». Así, la ecología de los reconocimientos recíprocos defiende el valor la igualdad cuando la diferencia, lejos de ser reconocida en un plano de igualdad, es utilizada para producir desigualdades y

retóricas de exclusión; y viceversa, defiende el derecho a la diferencia cuando la igualdad es aprovechada para provocar procesos de uniformización o descaracterización cultural.

4. La posibilidad de transformarse y enriquecerse mutuamente por medio de la traducción y el diálogo intercultural e interpolítico —hermenéutica diatópica—, así como del diálogo entre movimientos sociales, impulsado a partir del reconocimiento de la copresencia de varias culturas y movimientos en el mismo espacio geopolítico; copresencia no entendida como la mera simultaneidad espacio-temporal, sino como la contemporaneidad de los diferentes agentes.

5. La promoción de un conocimiento intercultural guiado por los principios de solidaridad recíproca y democracia sin fin, capaz de afrontar las relaciones de poder, desestabilizar las jerarquías epistémicas vigentes y construir categorías de análisis alejadas de los intereses parciales y las visiones metonímicas de la realidad. Categorías que estén dotadas, al mismo tiempo, de una perspectiva crítica y emancipadora que mediante la confrontación y el diálogo de saberes reconozcan la diversidad epistémica del mundo, busquen la justicia cognitiva y practiquen la democracia de saberes (Aguiló Bonet, 2009).

6. La confianza en la posibilidad de alcanzar un universalismo de llegada, de confluencia, hecho de entrecruzamientos y mezclas a partir de un discurso intercultural y poscolonial sobre los derechos humanos, concebidos como espacios de lucha por la dignidad humana en sus diferentes expresiones y lenguajes.

Hacia una institucionalidad política intercultural

La construcción de una nueva cultura política fundada en la interculturalidad decolonial como instrumento de crítica, emancipación y lucha contrahegemónica en defensa de la antropodiversidad implica necesariamente transformaciones profundas del Estado y la democracia heredados de la modernidad liberal globalizada. De lo que se trata es de llevar a cabo la refundación intercultural y plurinacional de las instituciones sociales y políticas heredadas de la modernidad occidental, de modo que se avance hacia la construcción colectiva de formas de Estado y modelos de democracia más allá de su forma (neo)liberal, blanca, cristiana, patriarcal, heterosexista, capitalista y globalizada, instituciones que no se limiten al mero reconocimiento formal y la inclusión subordinada de los grupos subalternos, sino que a partir de la interculturalidad

en el sentido descrito busquen la construcción de un proyecto común fundado en nueva institucionalidad pública que alcance a todos los sectores —políticos, económicos, sociales, jurídicos, educativos y culturales— como pieza fundamental para la formación de una nueva cultura política democrática e intercultural.

En la teoría política del sociólogo portugués el desafío de la interculturalidad decolonial pasa esencialmente por dos retos complementarios: la refundación plurinacional del constitucionalismo y la construcción de una democracia intercultural y participativa.

Constitucionalismo transformador

En oposición al constitucionalismo monocultural de la modernidad liberal-burguesa, Santos (2007, 2009, 2010) propone un constitucionalismo plurinacional y transformador. Este nuevo tipo de constitucionalismo puede definirse como la creación y aplicación de una nueva constitucionalidad comprometida con el objetivo de transformar las relaciones de poder existentes, así como las instituciones políticas y sociales de un país, renovándolas en clave intercultural, participativa y solidaria. Frente al occidentecentrismo invisibilizador asumido por el constitucionalismo liberal, el constitucionalismo transformador se declara plurinacional, intercultural, dialógico y poscolonial porque promueve la desnaturalización de la institucionalidad liberal capitalista y colonial, la descolonización de los pueblos indígenas y favorece la apertura de espacios dialógicos en los que realizar intercambios recíprocos e igualitarios entre personas y culturas.

El enfoque plurinacional de la constitución exige, en primer lugar, una ruptura con la concepción liberal de «nación», regida por el principio según el cual a un Estado le corresponde una nación. Sin embargo, existe también un concepto no liberal de «nación» de tradición comunitaria que no está necesariamente vinculado al Estado. Esta concepción comunitaria se asienta en elementos culturales como la tradición y su carácter común, la lengua compartida, la religión comunitaria o la tierra ancestral heredada. En esta tradición comunitaria se ubican los pueblos indígenas colonizados del Sur, transformados en «nacionales» con la imposición del constitucionalismo liberal-burgués, a cuyos códigos socioculturales tuvieron que adaptarse. La entrada forzosa de los pueblos indígenas en la modernidad política y jurídica liberal suponía la eliminación o, en el mejor de los casos, la mistificación de las diferencias culturales de

cara a la formación del Estado-nación monocultural homogéneo y excluyente. El problema es que el constitucionalismo liberal-burgués sólo reconoce la concepción cívica o geopolítica de nación —la identidad cívica moderna—, no reconociendo la concepción étnico-cultural de nación, que prima los vínculos comunitarios por encima de la perspectiva individualista.

El reconocimiento de la plurinacionalidad del Estado no rompe, debilita ni pone en duda su unidad. Por el contrario, es un adelanto teórico y político que significa el paso de una concepción del Estado basada en la homogeneidad a otra basada en la heterogeneidad de sociedades plurinacionales, multiétnicas y plurilingües. El reconocimiento de las diferentes naciones en convivencia supone el reconocimiento de distintas adscripciones identitarias nacionales: «Son aymaras y son bolivianos, son quechuas y son ecuatorianos» (Santos, 2007: 44). Así, para el constitucionalismo transformador los pueblos indígenas presentan una doble y compatible identidad nacional: la identidad étnico-cultural y la identidad cívica otorgada por el constitucionalismo moderno.

Supone, en segundo lugar, un desafío a la concepción liberal dominante del Estado-nación. El constitucionalismo transformador plantea una nueva relación con el Estado que reconozca los derechos colectivos en, como mínimo, igualdad de condiciones que los derechos individuales, es decir, sin subordinarlos a la hegemonía del constitucionalismo liberal e individualista. La entronización de los derechos individuales, en particular del de propiedad privada, es una construcción ideológica de la tradición jurídica liberal eurocéntrica. El predominio constitucional de los derechos liberales de propiedad privada individual sirvió al Estado nacional liberal para desintegrar y fragmentar los territorios comunales indígenas, abriendo la posibilidad de considerarlos como un bien de compra y venta en el mercado. El principal derecho colectivo a reconocer es el de la autodeterminación, el derecho a «determinar libremente, sin injerencia externa, su condición política y a procurar libremente su desarrollo económico, social y cultural» (ONU, 1998), posibilitando que los pueblos colonizados del Sur recuperen sus territorios y la jurisdicción sobre sus propias prácticas económicas, políticas, sociales y culturales.

El constitucionalismo transformador comporta, en tercer y último lugar, la construcción de una sociedad poscolonial. Asume que si bien el colonialismo formal terminó con los procesos de independencia de los imperios europeos, los pueblos indígenas siguen estando afectados, en diferentes grados y formas, por situaciones de

colonialismo tanto externo como interno. El colonialismo externo —o internacional— se refiere a las nuevas formas de apropiación y control ejercidas por la globalización hegemónica, como la expansión mundial del capitalismo neoliberal, que conlleva nuevas formas de invasión, expropiación y colonización de los territorios indígenas, transformando gravemente las formas de sociabilidad, los sistemas simbólicos, los códigos normativos y las relaciones de las comunidades con el territorio y la naturaleza. El colonialismo interno, detectado sobre todo en los países que fueron objeto del colonialismo occidental, se refiere a formas de dependencia y opresión en lo económico, lo político y lo cultural ejercidas por las fuerzas sociales dominantes —oligarquías coloniales— sobre las comunidades minoritarias en nombre de una pretendida superioridad étnica o cultural (González Casanova, 2006: 410; Williams, 1979: 245). El constitucionalismo transformador solamente podrá contribuir a la construcción de una sociedad poscolonial si adquiere el compromiso de descolonizar, que significa desnaturalizar el racismo, modificando los valores, prejuicios y creencias etnocéntricas que lo sustentan y transformando las instituciones sociopolíticas que lo mantienen y reproducen. La descolonización adopta la forma de procesos de coordinación y cooperación mutua entre saberes y prácticas sociales diferentes con la aspiración de transformar las relaciones de poder que naturalizan situaciones de desigualdad, opresión y dominación.

El constitucionalismo transformador adopta, en síntesis, un enfoque profundamente intercultural. La plurinacionalidad no comporta necesariamente la interculturalidad. Al constitucionalismo intercultural le corresponde la construcción de un espacio y tiempo compartidos de convivencia plurinacional, de relaciones igualitarias y respetuosas, tanto de confrontación como de cooperación, entre los distintos pueblos y culturas, manteniendo las diferencias legítimas —las que permiten conciliar diversidad y unidad— y eliminando, o al menos combatiendo, las ilegítimas —las que inferiorizan y generan desigualdad—. Se trata de un constitucionalismo orientado hacia la descolonización del poder, el ser y el saber, que niega el privilegio de la superioridad o exclusividad cultural, se opone a la descaracterización cultural y favorece la creación de escenarios de pluralismo cultural, epistémico, jurídico, social, político, religioso y económico.

Democracia intercultural

El reto de la interculturalidad emancipadora también pasa por la recuperación y radicalización de la promesa democrática del proyecto político moderno. La concepción hegemónica de la democracia —liberal, representativa, procedimental— adopta un enfoque universalista y descontextualizado, según el cual en el mundo existe un modelo único de democracia en disposición de ser globalizado, independientemente de su lugar privilegiado de enunciación. Por eso tiene una actitud indolente que no reconoce la existencia de otras formas y lógicas de deliberación democrática más allá de los parámetros de la democracia en su forma representativa y liberal dominante. La democracia, desde esta perspectiva, exige un replanteamiento teórico y práctico capaz de superar los sesgos coloniales que aún la caracterizan y abrazar una concepción intercultural, cuyos contenidos son:

1) El reconocimiento efectivo de la *demodiversidad* (Santos, 2004: 65), es decir, la idea que sostiene que no hay una sola y válida democracia. Lo que encontramos son diferentes formas y prácticas de democracia que coexisten pacífica o conflictivamente en diferentes localidades del mundo. La representación política liberal a través del sufragio individual coexiste con experiencias de democracia contrahegemónica desarrolladas alrededor del mundo, como el presupuesto participativo de Porto Alegre, el movimiento de mujeres en Mozambique, los *panchayats* elegidos en Kerala o Bengala Occidental, los movimientos urbanos en Portugal, la deliberación comunitaria en comunidades indígenas y rurales o la participación ciudadana en la evaluación de impactos científicos y tecnológicos.

La nueva constitución de Bolivia —oficialmente Estado Plurinacional de Bolivia— ha sido la pionera en consagrar institucionalmente la demodiversidad. En su artículo número once, relativo al sistema de gobierno, establece que «Bolivia adopta para su gobierno la forma democrática participativa, representativa y comunitaria» (Asamblea Constituyente de Bolivia, 2008: 9). La democracia participativa se ejerce a través del referéndum, la iniciativa legislativa ciudadana, la asamblea, la revocatoria del mandato, el cabildo y la consulta previa. La democracia representativa es practicada mediante la elección de representantes políticos con el sufragio directo, secreto y universal. La democracia comunitaria está constituida por los procesos de consulta, elección, deliberación y toma de decisiones a través de los procedimientos y costumbres propias de los pueblos indígenas, como la deliberación con los ancestros de las comunidades (García Linera, 2006: 77 ss.).

2) La convivencia de diferentes criterios de representación democrática: la moderna representación proporcional con la representación cualitativa, relacionada con usos, costumbres y procedimientos ancestrales.

3) El reconocimiento y la defensa de los derechos colectivos de los pueblos —en particular el de autodeterminación— y su incorporación a las leyes y la política, posibilitando la recuperación y la jurisdicción de los pueblos colonizados sobre su propia historia, lengua y otras prácticas culturales.

4) El reconocimiento de los nuevos derechos humanos fundamentales, que son al mismo tiempo individuales y colectivos, como, entre otros, el derecho al agua, a la tierra, a los saberes tradicionales y a la soberanía alimentaria.

5) La adopción de medidas provisionales de discriminación positiva, como por ejemplo la política de cuotas para el acceso de estudiantes negros, mulatos e indígenas en las universidades públicas de Brasil.

6) La promoción de una educación intercultural basada en formas de reciprocidad. En la teoría política y social de Santos la reciprocidad es el criterio rector de una política democrática que aspire a ser verdaderamente intercultural y emancipatoria. La reciprocidad es el reconocimiento mutuo como sujetos iguales —sin por ello descaracterizarnos— y a la vez diferentes —sin inferiorizar las diferencias—. Por esta razón, la reciprocidad «es la situación ideal de la emancipación democrática» (Santos, 1992: 33).

Conclusión

Como epicentro de un proyecto de transformación social emancipadora, el concepto y la práctica de la interculturalidad adquieren, por tanto, un papel crucial en la teoría social y política de Boaventura Santos a la hora de romper con el sentido común político (neo)liberal y construir en el contexto de la globalización una nueva teoría política de carácter crítico, inconformista, participativo y poscolonial, para la cual la concepción del mundo no se reduce a la concepción occidental del mundo. Esto es así básicamente por tres motivos: (1) porque la interculturalidad decolonial está concebida a la luz de la experiencia del colonialismo y la colonialidad³ de las relaciones de poder,

³ Las teorías poscoloniales establecen una distinción analítica entre los conceptos de «colonialismo» y «colonialidad». El colonialismo se refiere a la implantación de sistemas de control, explotación y dominación política, económica, militar, epistémica y cultural de un país sobre otro, como la imposición de aquello que Grosfoguel (2007: 73) llama el «sistema-mundo europeo/ euro-americano moderno/ colonial capitalista/ patriarcal». La colonialidad es concebida como un residuo del colonialismo formal

que no reconocen la diversidad o, si lo hacen, es entendiéndola como inferioridad. (2) Porque apuesta por la transformación de los marcos epistemológicos y políticos unipolares de sesgo nortecéntrico, los cuales, universalizando la experiencia de un grupo y una cultura particular dominante, se establecen como marco de referencia de la humanidad. Y (3) porque su origen está en el Sur global, metáfora geográfico-política que significa fundamentalmente «la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista» (Santos, 2003: 420), pero también la heterogénea red de agentes subalternos, de resistencia y transformación que luchan contra los efectos de esa modernidad capitalista y colonial en su forma más actual, conocida con el nombre de globalización neoliberal.

Referencias bibliográficas

- AGUILÓ BONET, A. J. (2009), «La Universidad y la globalización alternativa: justicia cognitiva, diversidad epistémica y democracia de saberes», *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 22 (1/2), 5-28. Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/nomadas/22/antoniaguilo.pdf>> [Consulta: 23-08-2010].
- ASAMBLEA CONSTITUYENTE DE BOLIVIA (2008), «Nueva constitución política del Estado de Bolivia», aprobada por el Congreso Nacional el 28 de octubre de 2008, La Paz. Disponible en: <<http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>> [Consulta: 22-08-2010].
- GARCÍA LINERA, Á. (2006), «Democracia liberal vs. democracia comunitaria», en WALSH, C., GARCÍA LINERA, A. y MIGNOLO, W., *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, 71-82.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006), «Colonialismo interno [una redefinición]», en BORÓN, A., AMADEO, J. y GONZÁLEZ, S., *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, CLACSO, Buenos Aires, 409-434.
- GRAMSCI, A. (1971), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- GROFOGUEL, R. (2007), «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en CASTRO-GÓMEZ, S. y GROFOGUEL, R. (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, IESCO/Siglo del Hombre Editores, Bogotá
- HOBBSBAWN, E. (2001), *La era de la revolución, 1789-1848*, Crítica, Barcelona.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1998), *Manifiesto del Partido Comunista*, Utopías/Nuestra Bandera, Madrid.
- ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU) (1998), Resolución 52/119 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, «Respeto de los principios de

que aún pervive en el imaginario social. Quijano (1993: 201) la define como un «patrón de poder» que permite instaurar y naturalizar múltiples relaciones de control y dominación sobre distintos ámbitos de experiencia humana: el cuerpo, el lenguaje, el saber, el trabajo y la identidad, entre otros.

soberanía nacional y de no injerencia en los asuntos internos de los Estados en relación con sus procesos electorales», de 12 de diciembre de 1997. Disponible en:

<<http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/0e8d72dd1e7d4f098025666a0037006f?Opendocument>> [Consulta: 22-08-2010]

- QUIJANO, A., (1993), «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires, 201-246.
- SANTOS, B. S. (1992), «Cinco desafíos a la imaginación sociológica», *No hay derecho*, 8, 30-31.
- (1996), «Diversidades étnicas, culturais e democracia», *Reflexão cristã*, 3, 36-42.
- (1999), «A construção multicultural da igualdade e da diferença», *Oficina del CES*, n° 135, Universidad de Coimbra, Coimbra, 1-61.
- (2003) *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- y AVRITZER, L. (2004), «Introducción: para ampliar el canon democrático», en SANTOS, B. S. (coord.), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*, Fondo de Cultura Económica, México, 35-74.
- (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta/ILSA, Madrid.
- (2007), «La reinención del Estado y el Estado plurinacional», *Observatorio Social de América Latina* (OSAL), 22, 25-46.
- (2008), «A filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 11-43.
- (2009), «¿Por qué Cuba se ha vuelto un problema difícil para la izquierda?», *El Viejo Topo*, 256, 28-37.
- (2010), *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Programa Democracia y Transformación Global, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, Lima.
- TULLY, J. (2004), *Strange multiplicity: constitutionalism in an age of diversity*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WALSH, C. (2005), *La interculturalidad en la educación*, UNICEF/Ministerio de Educación, Lima.
- (2006), «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial», en WALSH, C., GARCÍA LINERA, A. y MIGNOLO, W., *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Del Signo, Buenos Aires, 21-72.
- WILLIAMS, S. W. (1979), «El colonialismo interno y la identidad cultural de los subsistemas regionales», *Agricultura y Sociedad*, 13, 243-255.