

## **Dos réplicas a la democracia multicultural (Desde una perspectiva intercultural) [1]**

## **Two replicas to Multicultural Democracy (From an Intercultural perspective)**

**Carlos Pescader**

Investigador de Facultad de Humanidades – CEAPEDI [2], UNCo

Docente de la Facultad de Derecho y Cs. Sociales – UNCo

Docente de la Facultad de Cs. Económicas y Jurídicas - UNLPam

General Roca / Río Negro, Argentina

[capescader@yahoo.com](mailto:capescader@yahoo.com)

### **Abstract**

Due to the current challenge of constituting a new political order where the positive valuation of diversity is taken into account, theoretical formulations and institutional proposals of multicultural democracy do not seem to be good enough in the way the idea Nation – State has been conceived. Therefore, the structure of two aspects of multicultural democracy the same way it is presented by some intellectuals who claim to belong to a multicultural liberalism, is being proposed in this paper. I will present critical arguments around two aspects I consider to be relevant when talking about “political community”. Firstly the epistemic and political locus problem of enunciation and secondly the question of either recognition or citizen membership in.

### **Keys words**

Multicultural democracy – Coloniality - Interculturality –  
Demodiversity – Plurinacional State

### **Resumen**

Ante el desafío actual de constituir un orden político nuevo a partir de la valoración positiva de la diversidad, las formulaciones teóricas y las propuestas institucionales de la democracia multicultural parecen insuficientes en cierta medida por la manera como ha sido concebido el Estado-nación moderno.

En este trabajo propongo estructurar dos réplicas a la “democracia multicultural” tal como ésta es presentada por alguno de los intelectuales que suelen enrolarse en el liberalismo multicultural. Presentaré argumentaciones críticas en torno a dos aspectos que considero relevantes al momento de pensar una comunidad política: el problema del *locus* epistémico-político de enunciación y la cuestión del reconocimiento o la pertenencia ciudadana.

### **Palabras claves**

Democracia multicultural – Colonialidad –interculturalidad –

## Demodiversidad – Estado plurinacional

**1- INTRODUCCIÓN.**

En el trabajo se considera que ante la demanda de constituir un orden político nuevo a partir de valoración positiva de la diversidad, las propuestas esgrimidas por el multiculturalismo liberal –la democracia multicultural entre otras- son insuficientes en parte por los principios, los valores y el andamiaje conceptual con el cual ha sido pensada, y en parte por como imaginan el propósito de integración ciudadana que persiguen. Propongo, entonces, elaborar argumentaciones críticas a la democracia multicultural liberal. Las argumentaciones pretenden poner en tensión dos aspectos de relevancia al momento de pensar una comunidad política: el problema del *locus* epistémico-político de enunciación y la cuestión del reconocimiento o la pertenencia ciudadana.

En la primera sección del artículo se describe la emergencia de la propuesta democrática multicultural en el contexto en el cual emergen las demandas sociales vinculadas al reconocimiento de la diversidad étnico-cultural. Se caracterizan las demandas, y se presentan algunas de las argumentaciones características de la democracia multicultural, desde la perspectiva de un autor como Will Kymlicka.

En la segunda sección se estructuran dos réplicas a la democracia multicultural. En la primera se pone de manifiesto que la teorización de la democracia multicultural se realiza sobre principios y valores universales abstractos configurados desde una filosofía política –y las ciencias sociales- occidental hegemónica que conlleva características imperiales y racistas. En la segunda se advierte que frente al ideal del reconocimiento la propuesta teórica intercultural –las prácticas que en ellas se sustenta- plantea el horizonte de una refundación del Estado y de la democracia orientada a configurar sociedades más justas e igualitarias. El soporte conceptual de ambas réplicas se nutre de las reflexiones críticas de distintos autores –preferentemente latinoamericanos- que desde diferentes perspectivas han abordado el problema de la interculturalidad, particularmente se hará referencia a los intelectuales agrupados en torno al proyecto Modernidad / Colonialidad .

**2- SOBRE LA DEMOCRACIA MULTICULTURAL**

Las crisis –económica, fiscal y de representación- evidenciadas por los Estados sociales en la década del '80 del siglo pasado pusieron en jaque la capacidad de los ordenamientos jurídico-políticos y de las políticas que habían expandido la ciudadanía democrática. En concomitancia con esas crisis emergieron un conjunto de problemas asociados con líneas de fractura de índole cultural o étnico-cultural vinculadas con la diversidad. Estos nuevos planteos han alcanzado una dimensión global en las últimas dos décadas como se advierte si observamos la inclusión de esta problemática en las agendas de las organizaciones internacionales, con la subscripción de sucesivas declaraciones o convenciones [3].

La globalidad del fenómeno no debe, sin embargo, soslayar que las búsquedas de respuestas regionales e internacionales remiten a motivaciones diversas. En los Estados Unidos se relacionaron con las resistencias planteadas a los dispositivos de asimilación y del *national building* universalista vinculadas tanto con las minorías nativas y con los afroamericanos, como con las sucesivas oleadas migratorias con las cuales se configuró el pueblo norteamericano [4]. En Europa los planteos y búsquedas de respuesta han estado vinculados a problemas emergentes vehiculizados por la circulación de inmigrantes y refugiados de diferentes etnias y religiones [5]. En América Latina finalmente la problemática de la diversidad étnico-cultural ha agrupado demandas diversas de

poblaciones originarias y afrodescendientes que en sus luchas por el reconocimiento de sus derechos y por una mayor equidad, enraízan las peticiones actuales con situaciones ancestrales [6].

La reflexión sobre todos estos problemas ha generado una sobreabundancia de nuevas teorías sobre “multiculturalismo”, “la ciudadanía diferenciada”, “la política del reconocimiento”, “los derechos colectivos”, y “la integración pluralista”. Entre los autores que se han ocupado de estos temas, Will Kymlicka ha resuelto utilizar el término “multiculturalismo liberal” como una etiqueta para agrupar a todas las conceptualizaciones antes mencionadas. En parte porque no encuentra un término mejor, pero también porque considera que todas esas expresiones afirman que reconocer y acomodar a minorías etnoculturales está en consonancia con, e incluso, es exigido por los principios básicos de la teoría liberal-democrática [7]. Es importante advertir que si los planteos referidos a la diversidad cultural –en todas sus formas- emergen en el mismo momento en que es puesta en cuestión la capacidad democratizadora del Estado social, entonces podría admitirse que los “planteos multiculturales” afectan sin duda cuestiones básicas como la organización estatal, el sistema representativo y la ciudadanía, al menos como han sido concebidas por la teoría o la filosofía política occidental. Por tal motivo desde una perspectiva normativa el término “multiculturalidad” o “democracia multicultural” puede ser visto como la instancia de culminación del proceso de conquista de derechos de ciudadanía producida desde mediados del siglo XX particularmente en las sociedades occidentales de tradición democrática liberal.

Hace uno años Kymlicka y Norman [8] revisaron la producción contemporánea en materia de teoría de la ciudadanía. Señalaban que la extensión del reconocimiento de la “ciudadanía legal”, así como el avance en materia educativa y económica destinada a la incorporación de las clases trabajadoras –como propuso Marshall- no satisfizo los reclamos de otros grupos que pese a aquellos avances seguían sintiéndose excluidos de la cultura compartida. Los miembros de esos grupos: étnicos, religiosos, de género, etc., esgrimían su condición de exclusión no es razón de una situación socio-económica sino como consecuencia de su identidad sociocultural, como consecuencia de “su diferencia”. Demandaban, entonces, por una “ciudadanía diferenciada” [9] como combinación de una dimensión legal y una dimensión identitaria que incorporara a los miembros a la comunidad política no sólo como individuos sino como miembros de grupos, cuyos derechos dependerían en parte de su pertenencia [10]. En su consideración crítica de la “ciudadanía diferenciada”, y con el propósito de develar si el reclamo de “la diferencia” podría estimular el repliegue de los grupos sobre sí mismos, Kymlicka y Norman señalaban la necesidad de no confundir tres grupos de derechos que tenían impacto diferente en la cuestión de la identidad ciudadana: derechos especiales de representación en las decisiones políticas, derechos de autodeterminación y autogobierno, y derechos multiculturales –identificándolos a éstos con el reclamo realizado por inmigrantes en Estados Unidos para suspender obstáculos a prácticas religiosas, o para financiamiento público para el desarrollo de educación bilingüe y estudios étnicos-. A juicio de los autores era necesario hacer esa distinción analítica aún cuando era evidente que esas tres clases de derechos podrían superponerse en la medida en que algunos grupos reclamaran varias de ellas al mismo tiempo.

Ante el interrogante respecto a si la adopción de algunos de estos derechos grupales por parte de los Estados sería capaz de corroer la función integradora de la ciudadanía, Kymlicka y Norman contestaban que los temores en ese sentido estaban fuera de lugar. Entendían que los reclamos por derechos especiales de representación –de afroamericanos, de mujeres, de homosexuales- y por derechos multiculturales –latinoamericanos y diversos grupos de inmigrantes- eran demandas de inclusión. En el primer caso consideraban que los reclamos sobrevenían a situaciones de opresión que podrían considerarse temporarias y, en tal sentido, era esperable que en una sociedad que dirigiera sus esfuerzos a la superación de tales situaciones de opresión los reclamos dejarían de

existir [11]. En el segundo caso los reclamos aspiraban al financiamiento público de una educación bilingüe y de estudios étnicos, o a suspender medidas que implicaban obstáculos a las prácticas religiosas. Estos derechos no son temporarios, pero quienes aspiraban a ellos no buscaban independizarse de la sociedad que los contenía sino integrarse [12]. Los derechos de autogobierno eran los que generaban mayores problemas a las nociones tradicionales de identidad ciudadana, porque reflejaban el deseo de debilitar los vínculos con la comunidad global, o cuestionar su propia naturaleza, autoridad y permanencia. “Si la democracia es el gobierno del pueblo, la autodeterminación grupal plantea la cuestión de quién es realmente ‘el pueblo’”. De ahí que Kymlicka y Norman remataban diciendo: “Parece poco probable que la ciudadanía diferenciada pueda cumplir en este contexto con una función integradora”. Estimaban que la concesión de una autonomía limitada –particularmente en territorios donde las comunidades históricamente autogobernadas pasaron a formar parte de una comunidad más amplia- podía realimentar ambiciones nacionalistas y en ese sentido no tener un punto final natural. Por este motivo “los Estados democráticos multinacionales inherentemente inestables” [13].

Implícito o explícito en estas argumentaciones está presente la relación de tensión existente entre las demandas de reconocimiento y la afirmación de algunos derechos que permitan alcanzar la ciudadanía plena de algunos grupos, y la vocación unificadora de construcción de una identidad común. Nótese que esta situación genera un problema de muy difícil resolución por las profundas diferencias que pueden existir entre los grupos en pugna. En clave del multiculturalismo liberal –tal como lo concibe Kymlicka, por ejemplo- no se trataría de imponer una identidad nacional homogénea que a menudo exagera en lugar de disminuir las relaciones inciviles. La clave de la ciudadanización no es la de suprimir los reclamos diferenciales. Se pueden respaldar ciertos derechos “de protección” que los grupos reclaman en contra de la sociedad en general –dice Kymlicka-, pero al mismo tiempo deben rechazarse derechos de grupo “restrictivos” que pueden invocarse en contra de los miembros individuales de cada grupo [14]. En definitiva los reclamos de derechos diferenciales deben atenderse pero deben estar filtrados por medio de la lengua de los derechos humanos, las libertades civiles y la rendición de cuentas democráticas.

Se hace presente aquí el elemento irreductible de toda la teoría moderna de derechos individuales y de los derechos de ciudadanía de tradición liberal, a saber: los sujetos se conciben primordialmente como individuos que son titulares de ciertos derechos originarios, en condiciones de igualdad con los demás asociados en la esfera política y jurídica, con independencia de la desigualdad que haya en otros ámbitos. El sujeto es naturalmente apolítico –o pre-político, recordando a los contractualistas-, y la sujeción a una comunidad política que se entiende como voluntaria, puede visualizarse como instrumento que garantiza o amenaza su posición. Ésta es la causa de que el status de ciudadano se establezca desde la sociedad civil, conforme a sus fines y valores. El ciudadano es, ante todo, un sujeto de derechos superiores al propio Estado, que éste se limita a reconocer y respetar. Se trata de límites de carácter universal –justicia, igualdad, libertad- que mayorías y minorías deberían respetar.

### **3- RÉPLICAS A LA DEMOCRACIA MULTICULTURAL**

#### **3.1- Sobre el *locus* epistémico-político de enunciación.**

Aunque no es posible señalar que una y la misma cosa sean las pretensiones asimilacionistas de un lado, y la genuina búsqueda de un orden social centrado en la idea de una tensión constructiva entre lo individual (particular) y lo universal (conceptualizado como derechos humanos), lo que subyace

como problema político valorativo en la concepción anterior es la idea de partir de algo así como una “naturaleza dada” única y homogénea para todas y todos, cuya construcción es abstracta. En efecto, al adoptar como límite de las demandas por derechos diferenciales el criterio de una igual condición natural de los individuos, el planteo multicultural liberal se asienta sobre el principio de universalización abstracta, moderno y homoneizador que conlleva un racismo epistémico, tal como sugieren algunos autores.

El planteo es que la Europa occidental ha desarrollado desde el siglo XVI hasta la actualidad una tendencia hegemónica en la filosofía política caracterizada por una propensión a la universalización abstracta que, iniciada por Descartes, continuó hasta el presente, pese a sufrir críticas de muy diversos pensadores –Kant, Hegel, Marx por mencionar sólo algunos-. La cuestión es que de este modo se promovió una filosofía “sin rostro” emergente de un sujeto de enunciación sin ninguna referencia concreta: no tiene sexualidad, etnicidad, espiritualidad o lengua, ni pertenencia de clase, ni localización espacial. Así se produjo un efecto de abstracción en doble sentido. Por el lado de los enunciados éstos adquieren pretensiones de verdades válidas siempre y para todo el mundo, sin determinaciones espacio temporales; y por el lado del sujeto de enunciación éste aparece abstraído de cuerpo y de localización en la cartografía de poder mundial. Mientras que el primero de los universalismos ha sido fuertemente cuestionado durante el siglo XX, el segundo parece no haberse modificado constituyendo uno de los legados más perniciosos para las ciencias sociales –advierte Grosfoguel-, aún entre quienes asumen posiciones críticas [15].

Esto último no es una cuestión menor, porque como ha sido señalado por Dussell, el “ego cogito” fue precedido por 150 años del “ego conquirus” imperial; o sea que la arrogancia de hablar con criterios de verdad universalizadores emerge de la condición geopolítica vinculada a la vocación modernizadora/colonizadora/imperial europea iniciada por España sobre territorios americanos en el siglo XV [16]. En ese contexto se produce algo así como un punto absoluto de partida en donde el observador hace tabla rasa de todos los conocimientos aprendidos y comienza de nuevo. Desde punto de partida –al que Castro Gómez denominó la *hybris* del punto cero- se nombra por primera vez el mundo con el poder de trazar fronteras para determinar qué conocimientos son legítimos y cuáles no, para distinguir los comportamientos normales de los anormales. Es un comienzo epistemológico y también de control económico y social que permite instituir una representación del mundo social y natural, y donde el observador se define como neutral e imparcial frente a la realidad [17]. Precisamente la neutralidad axiológica y la objetividad empírica son los aspectos que han quedado como resabio de esa filosofía universalista occidental en las pretensiones científicas de la epistemología de las ciencias sociales con las cuales se han construido los saberes occidentales y se han desechado los demás saberes. Nótese que esos conocimientos sociales científicamente validados han sido –y siguen siéndolo- los sustratos desde donde emergen las teorías que convalidan tipos de Estado y regímenes políticos, y que sustentan y justifican determinadas prácticas políticas. De ahí, que desde la perspectiva crítica del proyecto Modernidad / Colonialidad, desde la perspectiva decolonial podría argumentarse que toda propuesta de cosmopolitismo o propuesta global que se construya a partir de un universalismo abstracto epistémico connota una actitud imperialista y racista [18].

Se han producido numerosas y valiosas críticas respecto al modo de construcción de conocimiento occidental (particularmente el anglosajón), y sobre las implicancias que ha tenido en tanto geopolítica del conocimiento en la configuración de la colonialidad del poder en las geografías postcoloniales de distintas latitudes. Para la región latinoamericana se ha podido develar el patrón colonial de poder que, configurado en el siglo XV se ha mantenido con fisonomías diversas durante el período postcolonial [19]. Precisamente en América –Central y del Sur-, aunque no solo

allí, algunas pretensiones universalizantes siguen apareciendo en nuestro días, cuando en los análisis sobre la democracia realmente existente y las propuestas transformadoras de esas democracias –como las propuestas en la América andina- son medidas y confrontadas con una tradición democrática que queda completamente subsumida en una única genealogía: la liberal anglosajona, en su versión poliárquica en el mejor de los casos [20].

Cuando impera una propuesta “localizada”, pero con pretensiones universalizantes quedan subalternizadas e invalidadas otras genealogías posibles, y ésta es una de las recusaciones más importantes a la democracia multicultural precisamente en ámbitos como el ecuatoriano y el boliviano. Allí se han prohijado nuevas experiencias de construcción socio-política a partir de la configuración de un pensamiento disruptivo, de un pensamiento “otro”, a la manera de insurgencias decoloniales. Son proyectos de construcción de un Estado, una democracia y una ciudadanía interculturales cuyas pretensiones no se limitan a lo político-económico-social sino que engloban saberes, espiritualidad, memorias ancestrales y otros vínculos con la naturaleza [21]. El pensamiento que nutre los proyectos, aunque disruptivo, no es un pensamiento totalmente externo a la matriz occidentalocéntrica. Irrumpe y “abre” esa matriz, le introduce una direccionalidad diferente no jerárquica con posibilidades de afectar y negociar desde los términos propuestos porque quienes impulsan las transformaciones –los grupos subalternizados e invisibilizados- [22].

### **3.2- Sobre el problema del reconocimiento/integración vs. pertenencia/constitución.**

En países de la América andina y afro-caribeña se ha rechazado la versión hegemónica de un multiculturalismo que, frente a las demandas de los sectores subalternizados, procura generar una convivencia más armónica organizando políticas desde la estructura estatal como si se tratara de un problema de reconocimiento a la demanda de más derechos.

En contrapartida, las pretensiones de los grupos subalternos –pueblos originarios y sus descendientes, o comunidades afroamericanas y sus descendientes- remiten a la articulación de un espacio intercultural nuevo, de interacción equitativa entre personas, conocimientos y prácticas que parten de considerar las desigualdades sociales, económicas, políticas y de poder. La propuesta no está planteando el “descubrimiento” o la “tolerancia” del otro diferente comprendido en identidades estáticas. Está planteando un reconocimiento y una valoración a posteriori de la experiencia. A partir de un encuentro que busca la relación simétrica y libre de coacción, el cruce de perspectivas valorativas y cosmovisiones diferentes, pero no asumidas jerárquicamente [23]. Esta propuesta de interculturalidad aparece como un proceso en construcción que puede alcanzarse a través de prácticas y acciones concretas y concientes [24]. De ahí que pueda plantearse que en América Latina, la opción intercultural apareció como modelo ético-político alternativo, frente al fracaso de la integración homogeneizante de los Estados postcoloniales [25]. Y si inicialmente, a mediados de la década del '80, las demandas cubrían la búsqueda de reconocimiento y de defensa de la cultura originaria en un contexto de dominio de una lengua y una cultura ajenas, en el presente se han alcanzado planteos de fondo, de reconstrucción de las estructuras sociales, políticas y estatales – como viene ocurriendo en Ecuador y en Bolivia-

En estos casos el planteo “intercultural” implica asumir un nuevo *locus* de enunciación de características epistémico-políticas diferentes. Quienes toman la palabra advierten que la desigualdad/dominación/exclusión de la que son objeto se ha constituido a partir de un conjunto de razones imbricadas cuya raíz debe rastrearse en el proyecto moderno/colonial, pero que continuó como colonialidad interna del patrón de poder [26]. Son personas devaluadas por la “herida

colonial” y saben que no pueden curarse con ‘la generosa asimilación’ ofrecida por quienes, desde las instituciones, la prensa, los gobiernos o la enseñanza, continúan afirmando sus privilegios y perpetuando la indignidad [27]. Por lo tanto no plantean el reconocimiento y la inclusión en el Estado si éste reproduce la ideología neoliberal y el colonialismo interno. Están pidiendo que se reconozca su participación en una nueva construcción estatal [28]

La idea es la constitución de un nuevo espacio plural de pertenencia, un Estado plural –en términos de Villoro- que pueda conjugar y negociar conocimientos y experiencias. Un espacio de ciudadanía que permita asegurar autonomía a los grupos subalternizados para decidir y practicar sus formas de vida y, al mismo tiempo, se les asegure la participación en la unidad estatal. Es la idea de construcción de una ciudadanía común a los miembros de un Estado compatible con el establecimiento de autonomías, con tal de no incluir en la ciudadanía ninguna característica inaceptable para cualquiera de los pueblos que deciden convivir en el mismo Estado. En un Estado así pensado la unidad tiene un sentido diferente al homogenidad planteada por el Estado-nación tal como lo conocemos. En esta nueva instancia la unidad surgiría de un acto voluntario en el que la identidad de esa “nueva nación” no podría emerger de una única tradición, o de los mitos históricos de una nacionalidad dominante [29].

En el plano estrictamente político el Estado plural –plurinacional o intercultural, según la perspectiva- exige repensar la democracia admitiendo la existencia de diversos tipos de deliberación democrática e integrando criterios de representación diferentes: uno cuantitativo que remite al voto de las democracias representativas liberales, y otro cualitativo que podría remitir por caso a las formas de construir consenso, de rotar autoridades y de deliberación de comunidades originarias –la demodiversidad, en términos de Boaventura de Sousa Santos-. Al mismo tiempo un Estado Plural implicaría el reconocimiento de derechos colectivos de los pueblos como condición del efectivo ejercicio de los derechos individuales (ciudadanía cultural como condición de ciudadanía cívica), el reconocimiento de los nuevos derechos fundamentales -al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, entre otros-; y, además la implementación de una educación orientada hacia formas de sociabilidad y de subjetividad basadas en la reciprocidad cultural [30].

Es interesante señalar que intelectuales y políticos no proponen un cambio radical de una forma de concebir y practicar la política por otra. Se evidencia la idea de una articulación, si se quiere de una “hibridez”, pero direccionando una actitud crítica hacia la democracia representativa [31]. Es un planteo que no se encuentra aislado de los paradigmas dominantes pero que busca generar una perspectiva “otra” que negocia conocimientos indígenas y occidentales, y opera buscando descolonizar el conocimiento universal occidental [32]. Por lo que si bien se trata de una verdadera refundación estatal, ésta se piensa como una articulación de formas políticas e institucionales, sentires y saberes de los distintos grupos culturales que configuran el Estado, donde ninguno pueda hegemonícamente imponerse sobre el resto. Se trata de otorgarle una nueva forma al Estado en la que cada parte se sienta constituyente y no meramente reconocido o integrado.

#### **4- CONSIDERACIONES FINALES**

Frente a las fracturas de orden étnico-cultural que han jaqueado el Estado-nación, la democracia y la ciudadanía, las réplicas que acabo de esbozar no constituyen una propuesta de reacomodamiento para un Estado-nación que ha evidenciado su incapacidad integradora. Más bien constituyen elementos de una propuesta teórica y práctica “otra” que debe ser entendida como un proyecto,

como una construcción que apunta a cambios profundos del orden existente, y que reclama también revisar el andamiaje conceptual y teórico con el cual han sido abordados los proyectos político-institucionales y socio-culturales, en países de distintas latitudes y particularmente de la denominada América Latina.

Se propone implosionar desde la diferencia las estructuras coloniales del poder y refundar otras que permitan la emergencia en una relación equitativa de lógicas, prácticas y modos culturales diversos. Así entendido el proyecto intercultural dista bastante de las propuestas multiculturales liberales en tanto se sustenta en principios y valores diferentes a los promovidos por los países hegemónicos occidentales. La interculturalidad aparece así como una dimensión más de un proceso de decolonialidad del poder. En ese sentido los planteos desde la perspectiva intercultural –y las prácticas que en ellos se sustentan– invitan a revisar los criterios con los cuales se ponderan los logros democratizadores en la región latinoamericana y proponen asimismo imaginar la constitución de los Estados y las sociedades desde el reconocimiento de la pluriversalidad. De este modo esta perspectiva permite ampliar el horizonte de expectativas respecto a las posibilidades de configurar sociedades más justas e igualitarias.

Por último, planteos y esfuerzos teóricos como los realizados desde la perspectiva intercultural contribuyen a desmontar y resignificar algunos de los conceptos que habitualmente utilizamos, y quizá así logremos apropiarnos de explicaciones más plausibles respecto a lo que ocurre en nuestras comunidades.

### Referencias:

[1] El presente trabajo es una versión corregida de una ponencia inédita presentada en las Jornadas Pre Alas (Asociación Latinoamericana de Sociología) 2010, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén / General Roca, 1 al 3 de diciembre de 2010. Eje: Democracia y Multiculturalidad.

[2] Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue, Neuquén. [www.ceapedi.com.ar](http://www.ceapedi.com.ar)

[3] Declaración Sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (ONU, 1992); Declaraciones contra el Racismo y la Xenofobia (Parlamento europeo, 1986-1997); Convenio Marco sobre la Protección de las Minorías Nacionales (Consejo de Europa, 1997); Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas (CIDH, 1997) o Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007), entre otras.

[4] Galli, Carlo. Introducción, en Galli, Carlo (comp.): Multiculturalismo. Ideologías y desafíos, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, pp. 9 a 30

Kymlicka, Will y Wayne Norman. El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en la Teoría de la Ciudadanía, en: *Ágora. Cuaderno de Estudios Políticos*, Buenos Aires, 3(7): 5-42, Invierno de 1997.

[5] Galli, Carlo; ob.cit.

[6] Tubino, Fidel. Introducción en Alfaro, Santiago; Juan Ansión y Fidel Tubino (Editores). Ciudadanía intercultural. Conceptos y pedagogías desde América Latina, Fondo Editorial PUCP Lima, 2008, pp. 11-25.

Walsh, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial, en Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Dignolo. Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2006, pp. 21-70.

[7] Kymlicka, Will. Derecho de las minorías en filosofía política y el derecho internacional, en Espinosa Gallegos-Anda, Carlos y Danilo Caicedo Tapia (Editores). Derechos Ancestrales. Justicia en Contextos Plurinacionales. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Quito, 2009, p. 3-31.

[8] Kymlicka, Will y Wayne Norman; ob.cit.

[9] El término fue acuñado por Iris Marion Young, influyente pensadora del pluralismo cultural que considera que el intento de crear una concepción universal de la ciudadanía que trascienda las diferencias grupales es fundamentalmente injusto porque históricamente ha conducido a la opresión de los grupos excluidos.

[10] Kymlicka y Norman ejemplifican lo dicho con los grupos de inmigrantes que demandaban derechos especiales o excepciones para sus prácticas religiosas; o con las mujeres y los negros que exigieron una representación especial en las instituciones políticas; o algunas minorías nacionales que buscan aumentar los poderes de autogobierno dentro del país que habitan o buscan la secesión – kurdos y catalanes-.

[11] Estos reclamos aparecían como la actualización de una vieja idea de los regímenes democráticos: la de transformar las minorías en mayorías. Ante minorías territorializadas la respuesta “tradicional” ha sido delinear fronteras de unidades federales o circunscripciones donde las minorías se transformaban en mayorías. Lo nuevo era que ahora las minorías –mujeres, minusválidos, lesbianas, homosexuales- no estaban concentradas territorialmente. De ahí que sobreviene una dificultad procedimental de decidir qué grupos tenían derecho a la representación y cómo lograr que los representantes rindan cuentas ante los grupos. Pero aún así, pese a esta dificultad prácticamente insalvable, lo que buscan los grupos minoritarios es la integración y no mantenerse en la exclusión.

[12] A partir de los ejemplos de Canadá y Australia, Kymlicka y Norman despejaban dudas respecto a que el otorgamiento de los derechos multiculturales impidieran el proceso de integración al a los inmigrantes tampoco generaban problemas sobre la adhesión al nuevo país, adhesión que resultaba ser más fuerte cuando la inclusión se basaba más en dar la bienvenida a la diferencia cultural que en tolerarla.

[13] Kymlicka, Will y Wayne Norman, ob. cit., p. 34.

[14] Kymlicka, Will; ob. cit., p. 5. Un ejemplo de lo expuesto estaría en que el otorgamiento de los derechos de autogobierno puede ayudar a asegurar que minorías no se queden sin representación al momento de votar sobre cuestiones clave. Si embargo estos regímenes de autogobierno deben estar sujetos a las mismas limitaciones constitucionales de respeto hacia los derechos individuales como el gobierno central.

[15] Grosfoguel, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas, en Castro Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global, Siglo del Hombre Editores. Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá, 2007.

Según Grosfoguel pese a las diferencias que pueden encontrarse entre los pensadores modernos que configuraron el canon de la filosofía –y de la filosofía política en particular-, encontraríamos en todos ellos la referencia a un sujeto de enunciación abstracto que contribuiría a mantener el racismo epistémico.

[16] Dussel, Enrique 1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “Mito de la Modernidad”. Plural Editores, La Paz, 1994.

[17] Castro Gómez, Santiago. La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816), Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, pp. 24 y 25.

[18] Grosfoguel, Ramón. ob. cit.

[19] Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, en Lander, Edgardo (Comp.), La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas, Clacso, Buenos Aires, 2000, pp. 201- 246.

[20] Mignolo, Walter. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial, en VV.AA. Democracia Profunda: Reinenciones Nacionales y Subjetividades Emergentes (XVI Conferencia Internacional de la Academia de la Latinidad). Educam (Editora Universitaria Cándido Méndes), Río de Janeiro, 2007, pp. 123-161.

[21] Walsh, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado, en: Tabula Rasa, 9: 131-152, Bogotá, julio-diciembre, 2008.

[22] Walsh, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder, ob.cit.  
Santos, Boaventura de Sousa. Reinventando la emancipación social, en: Pensar el Estado y la sociedad. Desafíos actuales. Clacso-Waldhuter Editores, Buenos Aires, 2009, pp. 17-47

[23] Tubino, Fidel. Interculturalizando el multiculturalismo, en Onghena, Yolanda (comp.): Interculturael. Balance y perspectivas. Encuentro internacional sobre interculturalidad). Fundación CIDOB, Barcelona, Noviembre 2001, pp. 181-194.

[24] Para el caso del Perú, Servicios de Comunicación Intercultural (SERVENDI) elaboró en 2005 un Manual de capacitación en el que proponía que la Interculturalidad, en tanto proyecto en construcción requería las siguientes acciones –entre otras-: la articulación de las culturas a través del respeto y el reconocimiento de las diferencias, de la búsqueda de convergencias, de considerar el aporte complementario de conocimientos de cada cultura; del intercambio de saberes y experiencias; de la búsqueda de comunicación efectiva; de abrirse al diálogo y al debate; de la búsqueda de una resolución pacífica de conflictos; de la búsqueda de consenso desde las diferencias; de la cooperación y la convivencia.

Servendi. Interculturalidad. Desafío y proceso en construcción. Manual de capacitación, Sinco Editores, Lima, 2005.

[25] Walsh, Catherine, Interculturalidad y colonialidad del poder, ob. cit.  
Tubino, Fidel. Introducción, ob. cit.  
Villoro, Luis. Estado plural, pluralidad de culturas, Paidós, México, 1998.

[26] Quijano, Aníbal, ob. cit.

[27] Mignolo, Walter: La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial, Gedisa, Barcelona, 2007.

[28] Walsh, Catherine, ob. cit.

[29] Villoro, Luis, ob. cit.

[30] Santos, Boaventura de Sousa. La reinención del Estado y el Estado plurinacional, en Revista OSAL, CLACSO, Buenos Aires, 22 (VIII): 25-46, Septiembre de 2007.  
Santos, Boaventura de Sousa, Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad-Programa Democracia y Transformación Global, Lima, 2010.

[31] Santos, Boaventura de Sousa, ob. cit.  
García Linera, Álvaro. Democracia liberal vs. democracia comunitaria, en Walsh, Catherine, Álvaro García Linera y Walter Mignolo, ob.cit., pp. 71-82.

[32] Walsh, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder, ob. cit.