

Gobernar (en) la diversidad:
experiencias indígenas desde América Latina.
Hacia la investigación de co-labor

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Gobernar (en) la diversidad:
experiencias indígenas desde América Latina.
Hacia la investigación de co-labor

Xochitl Leyva, Araceli Burguete
y Shannon Speed
(coordinadoras)



306.08997072

G629g

Gobernar (en) la diversidad : experiencias indígenas desde

América Latina. Hacia la investigación de co-labor / Xochitl Leyva,
Aracely Burguete y Shannon Speed. --México : Centro de Investigaciones y
Estudios Superiores en Antropología Social : Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales, 2008

566 p. ; 23 cm. -- (Publicaciones de la Casa Chata)

Incluye bibliografía

ISBN 978-968-496-671-0

1. Autonomía municipal - México. 2. Multiculturalismo - América Latina. 3.
Diversidad cultural - América Latina. 4. Sociología de la cultura. I. T. II. Leyva,
Xochitl, ed. III. Burguete, Araceli, ed. IV. Speed, Shannon, ed. V. Serie.

Corrección: Norma Fernández

Formación: Sigma Servicios Editoriales

Diseño de portada: Gabriel Salazar

Primera edición: 2008

© 2008, Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (Flacso) Guatemala
3a. calle 4-44 zona 10, torre 4-44
Guatemala, ciudad

© 2008, Facultad Latinoamericana de
Ciencias Sociales (Flacso) Ecuador
La Pradera E7-174 y Av. Diego de Almagro
Quito, Ecuador

© 2008, Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social (CIESAS)
Juárez 222, Col. Tlalpan C. P. 14000, México, D. F.
difusion@cieras.edu.mx

ISBN: 978-968-496-671-0

Impreso y hecho en México

Índice

Agradecimientos.....	11
----------------------	----

INTRODUCCIÓN

Gobernar en la diversidad en tiempos de multiculturalismo en América Latina <i>Araceli Burguete Cal y Mayor</i>	15
Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor <i>Xochitl Leyva Solano y Shannon Speed</i>	65

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: TERRITORIO, AUTONOMÍA Y SOBERANÍA

Capítulo 1. Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización <i>Pablo Marimán y José Aylwin</i>	111
--	-----

Capítulo 2.

Bolivia indígena: de gobiernos comunitarios en busca
de autonomía a la lucha por la hegemonía

Pablo Regalsky y Francisco Quisbert 151

Capítulo 3

Yapti Tasba Masraka Nanib Aslatakanka (Yatama) en el proceso
de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua

Lestel Wilson, Miguel González y Evaristo Mercado 189

Capítulo 4

Pueblos originarios en la metrópoli de la Ciudad de México:
gobernar en la macrocomunidad de Milpa Alta

Consuelo Sánchez y Agustín Martínez Villagrán 229

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD:

RECONSTITUCIÓN Y REINVENCIÓN DE GOBIERNOS INDÍGENAS

Capítulo 5

De la oposición y el enfrentamiento al diálogo y las alianzas: la experiencia
de la Conaie y el MICC en Ecuador

Lourdes Tibán G. y Fernando García S. 271

Capítulo 6

Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala:
entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal

Santiago Bastos, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez 305

Capítulo 7

Multiculturalismo y gobierno permitido en San Juan Cancuc, Chiapas:
tensiones intracomunitarias por el reconocimiento
de “autoridades tradicionales”

Araceli Burguete Cal y Mayor y Miguel Gómez Gómez 343

GOBERNAR (EN) LA DIVERSIDAD: COMUNALIDAD,
IDENTIDAD COMUNITARIA Y CIUDADANÍA ÉTNICA

Capítulo 8

La comunalidad: un referente indígena para la reconciliación política
en conflictos electorales municipales en Oaxaca

Hugo Aguilar Ortiz y María Cristina Velásquez C. 393

Capítulo 9

Globalización bajo la lanza: nuevas interpretaciones de las formas
de gobernar e identidad comunitaria en Nicolás Ruiz

Shannon Speed y Constantino Rubén Moreno Méndez 433

Capítulo 10

El Consejo Municipal Plural Ampliado de Ocosingo: demandas
de ciudadanía étnica en tiempos de guerra

Xochitl Leyva Solano y Juan Vázquez 469

CONCLUSIONES

¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis
social ante la diferencia cultural

Charles R. Hale 515

Gobernar en la diversidad: un análisis comparativo	
<i>Neil Harvey</i>	525
Gobernar (en) la diversidad posneoliberal	
<i>Héctor Díaz-Polanco</i>	543

CONCLUSIONES

¿En contra del reconocimiento? Gobierno plural y análisis social ante la diferencia cultural

Charles R. Hale

No se trata esta vez de explicarse lo que necesitan los mapuche bajo el alero de una santa iglesia, de un partido revolucionario, de una academia lúcida o de un gobierno benefactor, sino hablar desde los códigos propios tomando una actitud de actor y no de simple objeto de la política pública.

PABLO MARIMÁN Y JOSÉ AYLWIN (2005)

¿Por qué no nos llaman materia prima y se acabó?

LOURDES TIBÁN (EN EL TALLER D. F., 2004)

Al leer de corrido todos los ensayos que conforman este volumen, la primera impresión que tiene uno es la de su rica y compleja diversidad, pero no sólo en el sentido explícito que anuncia el título de este proyecto. Es decir, si bien es cierto que cada uno de los estudios de caso trata de los retos de gobernar (en) la diversidad, no explica mucho notar que la diferencia cultural es su eje común. Hay tanta variabilidad en las formas de organizar, en los temas prioritarios que las organizaciones traen a colación y en las condiciones políticas de estas luchas que cada ensayo documenta, que resulta difícil generalizar más allá de observar que estos textos abordan todas las luchas indígenas frente a fuerzas dominantes históricamente opresoras y excluyentes. Es más, hay que tener mucho cuidado ante el supuesto de que un caso representa el entorno del pueblo indígena en determinado espacio nacional: el ensayo sobre los miskitu en Nicaragua quizá acerca esta

descripción, mientras que el que se ocupa del resarcimiento en Guatemala es materia para otros cinco ensayos –cada uno de tan alta calidad como el presente–, ilustrativos de cinco panoramas más, cada uno igualmente parcial y diferente de los demás. Si generalizar sobre condiciones panlatinoamericanas es difícil, comparar aspectos particulares de cada caso también es un desafío. Como enfatizó Neil Harvey en uno de los primeros talleres, comparaciones rigurosas requieren que se hagan las mismas preguntas y que se recojan datos paralelos sobre cada caso. Sin embargo, este proyecto, por razones muy buenas que nos remiten al corazón de la apuesta metodológica, no fue diseñado así. Es decir, las preguntas matrices de cada estudio surgieron de un diálogo intensivo con un grupo indígena organizado en lucha, no de un frío cálculo académico. Sin desprestigiar las generalizaciones y comparaciones que otros pudieran hacer, quisiera organizar mis comentarios alrededor de dos reflexiones de otra índole: una sobre el reto de gobernar en la diversidad desde el punto de vista de la filosofía política, y otra sobre la metodología del estudio.

Un tema recurrente en todos los ensayos tiene que ver con los problemas que surgen una vez que el Estado neoliberal ha cedido un reconocimiento a la diversidad cultural. Es importante anotar que dicho reconocimiento es resultado del éxito de las luchas indígenas anteriores por derechos específicos, espacios políticos nuevos y afirmaciones amplias en favor de lo multicultural. Sólo hay que pensar en las políticas anteriores de exclusión y asimilación para apreciar esta lectura alentadora del cambio. Pero con el “éxito” vienen nuevos retos, que se pueden resumir (reduciendo terriblemente la rica complejidad y diversidad) en el siguiente dilema: por un lado está la necesidad imprescindible de interpelar al Estado, para lograr derechos, insistir en el cumplimiento de principios emitidos y, también, exigir bienes y servicios como cualquier ciudadano. Por otro lado, esta lucha que se desprende de la diferencia cultural corre el riesgo de perder control de lo propio, es decir, la capacidad autónoma de fijar los horizontes y los significados mayores de su lucha. Paradójicamente, este dilema se agudiza ante el reconocimiento estatal, da lugar a la “normalización”

(Bastos y Hernández), los “derechos huecos” (Burguete y Gómez), los espacios que amenazan “lo propio” no por la supresión sino por la apropiación.

Esta última amenaza nos lleva a la segunda reflexión, más de índole metodológica. ¿Cómo estudiar este dilema? ¿Qué tanto contribuyó a nuestra comprensión del problema el hecho de que todos los equipos abarcaron diversidad interna? Cada equipo contó con un intelectual no indígena, con base en una universidad o centro de estudios superiores, y un intelectual indígena, con una variedad de formaciones pero con la característica común de vínculo directo con un grupo organizado en lucha que fue, a la vez, sujeto de estudio. Como indica el comentario de Lourdes Tibán que sirve de epígrafe a este texto, esta apuesta metodológica se remonta a una historia amarga de relaciones desiguales, explotación burda y quizá, peor todavía, apropiación sutil por medio del estudio benévolo motivado por el deseo genuino de reconocer y representar a los sujetos a cabalidad. Estamos, pues, ante el reto mayúsculo de confrontar esta herencia lamentable cara a cara, de abrir brecha hacia una metodología descolonizada, que plantea relaciones más horizontales y de beneficio mutuo entre investigador y sujeto, que a la vez produce conocimiento y análisis novedoso sobre estas luchas. Aun si la brecha apenas se abre, este proyecto hará un aporte de enorme valor, precisamente porque ofrece una respuesta a la pregunta de cómo estudiar el problema de gobernar (en) la diversidad, que sea crítica, creativa y profundamente prometedora.

Quisiera explorar esta promesa con una hipótesis especulativa, y un tanto provocadora: lo aprendido de este proyecto nos remite a un principio que sirve para pensar de manera creativa y constructiva tanto el dilema de la filosofía política como el reto de la metodología de colaboración. Este principio es el del “no reconocimiento” o, dicho de manera más precisa, del reconocimiento parcial, intencionalmente inacabado. Consideremos por un momento el debate apasionado en los talleres del proyecto alrededor de la resistencia, por parte de los intelectuales indígenas, a evitar que todas las interioridades de sus comunidades, organizaciones y movimientos sean sujetadas al escrutinio académico. El tequio, la autonomía “verdadera”, la

comunidad, la “reserva” de conciencia y cosmovisión indígena: en casi cada caso específico hubo un “alto”, con mensaje claro “hasta ahí *nomás*”. Este alto es sumamente incómodo para un académico que guarda lealtades tanto a su ciencia como a la solidaridad con esas luchas indígenas. ¿Realmente me quieren decir que esas dos lealtades no son del todo compatibles? Pareciera que sí. Sin ánimo de exagerar, hay que subrayar el paralelismo que salta a la vista con la política del Estado neoliberal de reconocer, codificar y comprender la diferencia cultural hasta sus más pequeños detalles. ¿Podría ser que las enriquecedoras discusiones sobre el reto metodológico de este proyecto iluminen nuestro pensamiento sobre el dilema de la filosofía política? La hipótesis, en fin, sería la siguiente: en ambos ámbitos se expresa ánimo de dialogar, negociar, compartir conocimientos, poner “lo propio” a escrutinio, pero hasta cierto punto *nomás*. Más allá, se pide respeto y afirmación sin comprensión, como condición para que la relación perdure, como condición para el mantenimiento de lo propio. Es una postura en contra del reconocimiento o en favor del reconocimiento inacabado.

El argumento, de hecho muy preliminar, viene con dos *caveats* adicionales. Primero, nuestro análisis sobre el método de colaboración empleado es limitado porque las reflexiones metodológicas de los autores fueron poco extensivas. Algunos —en particular los del equipo miskitu— hacen referencia a tensiones entre investigador académico e intelectuales indígenas, que fueron negociadas constructivamente. En otros ensayos las referencias a las relaciones de colaboración son mínimas o no aparecen. En el ensayo introductorio de Speed y Leyva se tratan algunos de estos temas, con base en ensayos escritos por los miembros de los equipos. Si recupero aquí algo de esta dimensión tan rica y prometedora del proyecto es sobre todo a partir de mis notas sobre los candentes debates en los talleres, de algunas comunicaciones privadas con los autores y de una lectura entre líneas de los textos mismos. Segundo, basar una hipótesis como ésta sobre la división a grandes rasgos entre “académicos solidarios” e “intelectuales indígenas” corre el riesgo de caer en la misma trampa que intento evitar: crear categorías que limitan y

disciplinan, aun cuando tienen la intención principal de iluminar y abrir. Me defiendo con el argumento de que las dos categorías (“académicos” e “intelectuales indígenas”) no responden a características esenciales sino a articulaciones: si los intelectuales indígenas no tuvieran vínculo directo con un grupo organizado en lucha, entrarían en otra categoría, o simplemente hablaríamos de “académicos” sin adjetivo; no todos los académicos tienen las lealtades duales a su ciencia y la solidaridad con las luchas indígenas. La idea es explorar el tipo de relación que se establece cuando estas articulaciones se dan, no plantear que estas articulaciones existen siempre o, inclusive, que deberían existir.

El primer paso para sustentar este argumento en contra del reconocimiento es considerar la postura establecida y notar sus limitantes. Muchos han señalado los problemas que atiende la propuesta básica de Charles Taylor de manejar la diferencia cultural a través del reconocimiento mutuo. Ésta es una postura que cruza las fronteras de la diferencia cultural, que se abre ante el afán de comprender y valorar la cultura del otro, que asigna derechos colectivos para enfatizar tal valoración y, en última instancia, visualiza (siguiendo a Gadamer) una “fusión de horizontes”, que sería la base de una sociedad verdaderamente intercultural (Taylor, 1992: 67). El problema central de esta visión, como otros han advertido, es que sobredimensiona lo cultural, lo desvincula de las condiciones materiales del escenario. Quienes exigen reconocimiento también han sido explotados y despojados, es decir, la base material de su diferencia cultural profundamente amenazada. La política de los Estados neoliberales ofrece un ejemplo nítido de esta limitante: reconocimiento cultural sin recursos resulta en una negación de los reclamos integrales de los movimientos indígenas. Aceptar este reconocimiento deriva en una trampa, como testimonian muchos de los ensayos en esta colección. Hago eco de las críticas expuestas por filósofos como Nancy Fraser (1997), Consuelo Sánchez, quienes y Agustín Martínez, quienes responden a Taylor y a los Estados multiculturales: reconocimiento sí, pero con redistribución de recursos.

Los Estados se niegan a combinar ambos elementos, y los pueblos así lo exigen para ejercer sus derechos de manera real y expansiva.

Este planteamiento me ha servido como punto de partida en escritos anteriores, y aunque lo sigo avalando señalaré aquí algunas de sus restricciones. Estas observaciones emergen directamente de los resultados sustantivos del proyecto, y a la vez de una reflexión sobre la metodología de estudio que se empleó. En primer lugar, hay que destacar que la imagen del reconocimiento cultural sin recursos no corresponde a la realidad en el terreno de los hechos. Si bien es cierto que abundan las declaraciones generales (“somos una sociedad multicultural”, etc.) sin recursos correspondientes, y si bien las concesiones de derechos culturales (por ejemplo, al idioma) son más fáciles de lograr, las políticas específicas del neoliberalismo multicultural siempre incluyen recursos de algún tipo: véase por ejemplo la “guerra de proyectos” en Chiapas, las iniciativas del Banco Mundial en Nicaragua y Honduras de demarcar tierras comunales indígenas, los fondos que USAID asigna a los programas de educación bilingüe en Guatemala, etc. Ciertamente que estos recursos son inadecuados y que han sido diseñados para apaciguar demandas expansivas, pero quizá sea más productivo admitir que las políticas de reconocimiento *siempre* llevan recursos a la mesa y comenzar preguntándose, más bien, si éstos son suficientes. La respuesta obvia es “no”. “¿Por qué no?”, es una pregunta más difícil. Dado que ningún Estado dirá: “te ofrezco todo”, el problema siempre girará en torno de la oferta parcial, un paso pequeño hacia la visión política del horizonte, es decir, la visión de la distribución igualitaria de los recursos sociales con florecimiento de la diferencia cultural. A partir de esta realidad podríamos formular la pregunta de otra manera: ¿aceptamos esta oferta, a pesar de su carácter inadecuado, o la rechazamos por ser una trampa del gobierno neoliberal? La fórmula “reconocimiento con redistribución” no ayuda mucho a responder esta pregunta. La respuesta depende de otro cálculo: ¿es posible aceptar la oferta, y a la vez mantener control de lo propio?, ¿podemos asegurar que el horizonte, el porqué de la lucha, seguirá siendo determinado por nosotros mismos? En este caso, lo que empieza

como reclamo por reconocimiento con recursos termina como esfuerzo por defender esa reserva de “diferencia cultural rebelde” que no se somete a la domesticación de ajenos, que rechaza, por razones de seguridad e integridad de la lucha, la “amenaza” del reconocimiento.

Esta idea —la necesidad de frenar el reconocimiento para salvaguardar un pensar propio desde el cual se entra en diálogo y negociación— remite directamente a las discusiones metodológicas en los talleres. La pregunta fue planteada de diferentes maneras, pero quizá pueda resumirse así: ¿Cuando una organización indígena se moviliza para reclamar derechos basados en la diferencia cultural, suele haber una reserva de saberes, clave para la lucha, que se comparte sólo entre los participantes? Me parece que la respuesta casi unánime de los intelectuales indígenas en nuestras discusiones era: “sí”. En caso de ser sí, ¿esta reserva corresponde simplemente a consideraciones estratégicas, o bien se trata del núcleo de una epistemología diferente, tal vez incompatible con la epistemología del mundo académico? No hubo suficiente discusión, ni tampoco se dispuso de los elementos teóricos indispensables para explorar esta segunda pregunta. Una tarea espinosa en todo caso, ya que requeriría traer a colación un tema que se ha preferido mantener en reserva. Pero, aun sin entrar en detalles, la pregunta incitó pasión y deseo de hablar, tocó un nervio central de estas luchas. Esa fue la ambivalencia que percibí en los debates de los talleres: cuando el ejercicio del análisis social palpó esa reserva de saberes rebeldes, con ánimo de conocer, analizar, categorizar, historizar, diferenciar retórica de práctica, el tono cambió de diálogo académico a precaución ante una amenaza. ¿Sería que topamos con los límites de la metodología de investigación intercultural?

Se trata de una pregunta que debe plantearse en el contexto de las condiciones políticas de las luchas y la vivencia de esos pueblos. En todos los casos, ya sea en algún momento reciente en la historia o de manera continua hasta el presente, es una pregunta de vida y muerte. No es ninguna coincidencia que a lo largo de los sitios de estudio de las luchas por el “gobierno plural” encontremos escenarios de conflicto político agudo, que generalmente de-

semboca en violencia en contra de quienes reivindican tales derechos: de Oaxaca y Chiapas hasta el sur de Chile, la violencia es una constante escandalosa, aun entre los gobiernos con credenciales democráticas. De modo que una buena parte de lo que estamos observando es nada menos que una maniobra defensiva ante la experiencia o la amenaza del golpe violento del agresor. Así que la pregunta debería llevarnos al reenfoque urgente de la lupa investigativa, de los protagonistas indígenas hacia las fuerzas dominantes. En diferente grado, los ensayos toman este giro, quizá sobre todo en los ensayos del equipo mapuche y maya. Sin embargo, dado el enfoque del libro, la tendencia predominante es examinar las prácticas, logros y retos del gobierno plural ejercido por los protagonistas indígenas, y con este enfoque —siempre tomando en cuenta el contexto amplio de violencia y amenaza— esta pregunta de la reserva cultural rebelde vuelve a surgir.

Si bien un peligro que acompaña esta hipótesis es el menosprecio de este contexto más amplio, hay otros que vale la pena advertir. Podría caer en un relativismo cultural, que ha sido lastre de la antropología norteamericana durante casi un siglo. Pero eso sería sólo si se plantea un absolutismo, que reduce todo a la diferencia cultural y niega los procesos materiales y las relaciones de poder que condicionan profundamente cualquier tema de interculturalidad. Nuestra hipótesis es mucho más modesta y específica. Otro riesgo es que sirva de escudo para discursos políticos indígenas que encubren desigualdades y autoritarismos, atacando a cualquiera que los señala con el imperativo incontestable: “no te metes allí, aquello se trata de saberes que son de nosotros”. Obviamente no estamos hablando de una suspensión de ese análisis crítico. Asimismo, la hipótesis podría ser presa fácil de una romanización de los saberes, que son en última instancia productos de un proceso histórico anterior (todos hemos escuchado los cuentos apócrifos del chamán que consulta el texto antropológico antes de entrar en un rito sagrado). Y podría tener el efecto de paralizar la colaboración y el diálogo riguroso, rindiendo un análisis mediocre y predecible, en vez de conocimientos nuevos y desafiantes. Hay, sin duda, otros peligros más.

Pero después de asignar a cada peligro la atención debida, creo que la hipótesis mantiene un valor importante, como anuncio de un nudo de temas que debemos enfrentar. En el ámbito de la metodología colaborativa, tenemos que encontrar alguna manera de evitar que la voz académica defina unilateralmente las conclusiones de la investigación y sus significados. En el campo de los derechos multiculturales, sería de mucha utilidad formular el argumento tomando como punto de partida el juicio colectivo de los movimientos indígenas, ya que el Estado hace mucho daño cuando extiende el reconocimiento multicultural más allá de cierto punto y lo usa para generar conocimiento y visibilidad con fines propios de dominación.

El reto más serio que supone esta hipótesis es para los movimientos mismos: ¿cómo entrar en diálogo con saberes que, en última instancia, requieren cierta reserva para salvaguardar su integridad? Sería directamente contradictorio con el espíritu de mis reflexiones insistir en un mayor escrutinio sobre esos saberes reservados. Pero sí podemos teorizar la brecha. Por ejemplo, es probable que esta metodología de colaboración funcione mejor si al principio se discutiera sobre lo que se debe analizar y lo que no, y por qué no.

En cuanto a la filosofía política, es probable que la lucha por el reconocimiento y los derechos correspondientes sea a la vez una lucha para limitar lo que se expone a esta lógica. De ser así, tendríamos un avance en relación con los planteamientos en la filosofía política tanto de Taylor como de Fraser: la reivindicación de espacios autónomos de producción de saberes, como precondición a cualquier negociación, sea de reconocimiento cultural, de distribución de recursos o de ambos. Aquí el dilema toma un giro más. Tales espacios existen, y siempre han existido. Se puede aseverar que forman la base firme de la resistencia. Pero no son invulnerables. La historia indígena de América Latina está cargada de casos de pérdida definitiva de estos espacios después de una lucha fuerte y valiosa. ¿Será que el mero acto de nombrar y reclamar estos espacios de “no reconocimiento” contribuye a su vulnerabilidad?

En cuanto a las implicaciones para la metodología colaborativa es también necesario concluir con interrogantes, y no con afirmaciones. Obviamente, la

investigación colaborativa tiene que respetar las fronteras de esa reserva de saberes, sobre todo si es una expresión de relaciones solidarias. ¿Pero sin cruzar, cómo vamos a enfrentar sustantivamente el reto de la yuxtaposición de epistemologías y a construir relaciones y conocimientos interculturales de verdad? Esta pregunta no tiene respuestas fáciles. Aun si no se tratara de epistemologías distintas, sino sólo de reservas estratégicas, no habría por qué invitar a ese cruce de fronteras sin condiciones simplemente porque avanza el conocimiento académico. El cálculo tendría que ser mucho más específico: ¿qué conocimiento se espera generar, para qué y para quién? En fin, puede ser que toda esta discusión metodológica desemboque en unos cuantos principios en apariencia sencillos: que los intelectuales indígenas tienen la última palabra para fijar las condiciones de la colaboración; que un elemento clave en estas condiciones es la reserva de saberes sobre la cual la investigación no es bienvenida; que el diálogo entre posibles epistemologías diferentes sólo puede darse una vez que estas precondiciones estén bien establecidas. Estaríamos abandonando, o al menos postergando hasta un momento aún no determinado, el deseo profundo de conocer la “antítesis” de la epistemología indígena, resistiendo la fuerte inclinación de encontrar una síntesis en la gran tradición marxista, insertando una pausa con el ánimo de mantenernos claramente en el lado sano de esa línea borrosa entre el reconocimiento y la recolonización.

REFERENCIAS

FRASER, NANCY

- 1997 *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, Nueva York.

TAYLOR, CHARLES

- 1992 *Multiculturalism and the Politics of Recognition: An Essay*, Princeton University Press, Princeton.