

COHESIÓN SOCIAL Y COEXISTENCIA INTERCULTURAL EN AMÉRICA LATINA*

*Sergio Costa***

*Adrián Gurza Lavalle****

Más allá de los lazos y redes de solidaridad primarios —familia, relaciones de vecindad, etc.—, la forma moderna por excelencia de construcción política de la cohesión social han sido los proyectos de formación nacional. En el centro de tales proyectos se encontraba la idea de que la fuente de constitución de comunidades políticas solidarias residía en los rasgos culturales comunes entre aquellos que compartían los espacios territoriales de los Estados nacionales que iban formándose. A la unificación territorial y a la construcción del Estado correspondía un proceso simbólico

* Los autores agradecen los comentarios críticos recibidos durante el evento en Lima y a Carlos Gadea que cuidó también de la traducción del texto al idioma español. Sin embargo, los eventuales problemas y deficiencias contenidos en la presente versión son de responsabilidad exclusiva de los autores.

** Docente en sociología de la Universidad Libre de Berlín e investigador del Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, CEBRAP, São Paulo.

*** Investigador del Centro Brasileiro de Análise e Planejamento, CEBRAP, São Paulo, y profesor asociado de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo.

orientado a hacer coincidir las fronteras políticas con una comunidad cultural. Así, la tarea de construcción nacional implicaba no únicamente la edificación de un conjunto de instituciones políticas, sino también un programa claro de formación de la identidad nacional, sirviéndose, para ello, del repertorio que fuera considerado necesario para la constitución de algún tipo de homogeneidad interna: de proyectos educativos para la asimilación de la diferencia, hasta la represión armada de minorías étnicas.

Después de la plena consolidación de los Estados nacionales, las políticas de supresión violenta de las diferencias internas con vistas a la formación de naciones culturalmente homogéneas perdieron su legitimidad, inclusive en los contextos pos-coloniales donde continúan siendo practicadas. Las razones son tanto de orden empírica como política. En primer lugar, la presión homogeneizadora de una cultura mundial global conduce al surgimiento de movimientos de resistencia cultural regionales que, de forma reactiva, revitalizan y buscan difundir las identidades locales, estableciendo conexiones y relaciones con el resto del mundo que prescinden de la mediación nacional. En segundo lugar, los crecientes movimientos migratorios del sur hacia el norte reconfiguran las “democracias maduras”, confrontándolas (en los casos más exitosos) con una pluralidad de carácter nuevo, o alimentando, entre sus miembros (en los caos más problemáticos) regresiones nacionalistas y segregacionistas. Desde el punto de vista político, los procesos de diferenciación social en las sociedades complejas contemporáneas llevaron a una intensificación y valorización de las singularidades personales y culturales, haciendo que, a lo largo del tiempo, el tema del reconocimiento de las diferencias ganase destaque en las agendas políticas de los gobiernos, organismos multilaterales y agencias de cooperación.¹

1. Sobre la importancia del tema en la agenda latinoamericana, ver Dávalos, 2005 y Fuller, 2002.

Este conjunto de transformaciones proyectó la coexistencia intercultural al centro de los debates académicos y políticos contemporáneos, produciendo un número significativo de propuestas y proyectos para fomentar y/u ordenar la convivencia de las diferencias culturales en las comunidades políticas contemporáneas. En el presente artículo, nuestro objetivo no es, ni podría ser, debido al propio espíritu reflexivo y crítico que anima las acciones del OBREAL, participar del debate ideológico, ofreciendo una definición y un modelo para la convivencia intercultural ideal. Antes que nada, adoptamos un concepto meramente empírico de interculturalidad, es decir, definimos interculturalidad como la existencia, en el interior de una comunidad política, de diferentes grupos socio-culturales que desarrollan prácticas, relaciones, tradiciones, valores e identidades culturales (individuales y colectivas) distintas y propias, y que presentan reivindicaciones de reconocimiento específicos. Dicho de otra forma, la interculturalidad no es, para nosotros, un modelo específico de convivencia social, sino una problemática propia de comunidades políticas de ciertas dimensiones que, debido a las transformaciones mencionadas anteriormente, adquirió una enorme relevancia en las sociedades contemporáneas. A partir de esto, cabe cartografiar el debate contemporáneo sobre interculturalidad, apuntando límites y lagunas en cada una de las posiciones identificadas.

De esta manera, el artículo se divide en tres secciones. Primeramente, intentamos sistematizar los principales modelos para la convivencia intercultural defendidos en las discusiones políticas y académicas en curso, buscando, posteriormente, en la segunda sección, mostrar cómo los diferentes modelos corresponden, en mayor o menor medida, a épocas diferentes de la historia latinoamericana. La última sección presenta dos ejemplos, en los cuales las tensiones entre cohesión social y coexistencia intercultural asumen fuertes contornos.

Interculturalidad en el debate político y académico contemporáneo

Los años recientes fueron marcados por la intensificación y sofisticación del debate sobre la interculturalidad, surgiendo, en este contexto, concepciones analíticamente refinadas y modelos teóricos y políticos afinados entre sí. Esto ocasiona que cualquier tentativa de organización, reducción y clasificación de los argumentos envueltos en este debate sea tarea ingrata y difícil. No obstante, concientes de los riesgos e impulsados por el objetivo de facilitar el estudio de contextos concretos, quisiéramos sistematizar las principales corrientes presentes en tal debate, a saber, los nacionalismos, los multiculturalismos y el pos-colonialismo.

Los nacionalismos

Históricamente, el nacionalismo, o mejor dicho, los nacionalismos, mostró enorme fuerza integradora, constituyendo la base que fundó y mantuvo en cohesión las naciones modernas. En general, las experiencias nacionalistas en países de Europa Occidental a partir del siglo XVII se transformarían en el modelo histórico para los procesos de formación nacional en las diferentes regiones del mundo. Fundamentalmente, los distintos padrones de nacionalismos tienen como punto de partida la idea de que la coexistencia política sólo es posible en el ámbito de una identidad aglutinadora capaz de reunir y subsumir los rasgos particulares de subgrupos en la base común de la cultura nacional. En los modelos canónicos de nacionalismo, el problema de la convivencia intercultural, en su estricto sentido, no es abordado, ya que la constitución de la nación debe suponer alguna forma de supresión o asimilación de rasgos distintivos más exacerbados, de suerte que la lealtad a la nación se sitúe por encima y más allá de cualquier apego a la comunidad local o a las identidades regionales.

Desde el punto de vista político, la nación define también el colectivo que, bajo condiciones de vigencia de la democracia, debe autogobernarse estableciendo reglas que deben regular la convivencia. Así, se crea históricamente, en el espacio territorial de un Estado determinado, la comunidad de miembros de una nación, definiéndose la pertenencia a tal colectivo de forma doble, a saber, por la identidad cultural común y por el compartir la condición de ciudadano.²

En el plano conceptual se distinguen dos interpretaciones principales del nacionalismo: los primordialistas y los constructivistas.³ Para los primordialistas o etno-nacionalistas, la pertenencia a la nación presenta siempre rasgos que son pre-políticos, es decir, que la formación nacional exitosa presupone la existencia de un conjunto de características comunes sustantivas entre los miembros del futuro Estado, lo que hace de la nación la concretización de un designio inevitable y, del Estado, la proyección política de ese designio. Según Smith, uno de los exponentes contemporáneos del nacionalismo primordialista:

Nationalism, defined as an ideological movement for attaining and maintaining identity, unity and autonomy of a social group some of whose members deem it to constitute an actual or potential nation, has proved a powerful instrument for forging a world of nations based on pre-existing ethnic ties and sentiments; and it is one that has by no means run its course.⁴

De forma diferente, para los constructivistas, la nación, independientemente del grado de homogeneidad cultural previamente que existe, es siempre el resultado de un proceso eminentemente político que envuelve la selección más o menos arbitraria de un conjunto de características cultu-

2. Habermas, 1998.

3. Benhabib, 1999.

4. Smith, 1999: 18.

rales que pasan a ser presentadas como las marcas típicas e inconfundibles de la nación. La conquista de la adhesión cultural a la nación, como una “comunidad imaginada”, según la definición canónica de Anderson (1986), se desarrolla en varios niveles y puede darse tanto de forma pacífica como a través del sometimiento por la fuerza a los rebeldes. De todas maneras, institucionalmente se trata de constituir, conjuntamente con las estructuras estatales, esferas públicas asentadas en medios de comunicación y en un sistema escolar unificado. Esas estructuras de comunicación pública funcionan como vehículos para la difusión de los rasgos de pertenencia y de la agenda política común, integrando las diversas regiones y grupos a la política nacional.⁵ En el plano simbólico, la construcción de la nación se da, según Bhabha (1994), en función de la tensión entre una acción pedagógica y otra performativa. La *acción pedagógica* toma a la comunidad nacional como *objeto* de los discursos que enfatizan el origen común y los lazos supuestamente primordiales que unen a los diferentes miembros de la nación. A través de la *acción performativa* los símbolos nacionales son actualizados y reinterpretados, haciendo que los miembros de la nación se tornen *sujetos* de la reposición viva y permanente de lo que se cree ser el destino común de la comunidad nacional. Esa doble operación discursiva hace real a la comunidad nacional imaginada y establece su ser y su porvenir, es decir, la esencia que la vincula a un pueblo, a una cultura y a un territorio, y el movimiento, la idea de permanente transformación.

Recientemente, el nacionalismo constructivista viene pasando por un importante *revival* en la Europa unificada. Se trata de la sugerencia presentada por diferentes agentes políticos y científicos sociales de que el déficit de legitimación democrática de las instituciones europeas sólo podrá ser debidamente corregido si se construye una identidad

5. Costa, 2002.

européa que motive los europeos a involucrarse efectivamente en el proceso de unificación. Verdaderamente, el nacionalismo aquí cambia su aspecto geográfico, desplazándose de las fronteras nacionales hacia el espacio geográfico de la Unión Europea. Sin embargo, parecen continuar la lectura constructivista del proceso de formación de la identidad y la premisa de que la existencia de una identidad común es condición para la gobernabilidad democrática. Lo que se propugna es que, así como las naciones se formaron a partir del proyecto político de integración nacional, cabe ahora un esfuerzo por fortalecer el vínculo con la idea abstracta de Europa mediante programas culturales y cívicos. En el plano del debate intelectual, el filósofo social alemán J. Habermas es quien hoy mejor verbaliza tal perspectiva:

[...] Cuando se considera que, en los estados europeos del siglo XIX, la conciencia nacional y la solidaridad cívica sólo fueron *producidas* muy lentamente y con la ayuda de la historiografía nacional, de la comunicación de masas y del servicio militar obligatorio, entonces no hay cualquier razón para ser pesimista. Si tal forma artificial de solidaridad entre extraños se debe a un significativo salto histórico entre niveles de abstracción, de una conciencia local y dinástica hacia una conciencia nacional y democrática, ¿por qué ese proceso de aprendizaje no podría tener continuidad más allá de las fronteras nacionales?⁶

Las alternativas de éxito de tal proyecto nos parecen remotas. A final de cuentas, los procesos de formación identitaria siempre implican un doble juego de inclusión y exclusión, es decir, al definir las marcas de pertenencia a la nación europea que se quiere construir se está definiendo quien no pertenece a tal comunidad imaginada. En un continente tan plural y diverso, en el cual conviven en un mismo territorio religiones cristianas y no cristianas, además de modos de vida radicalmente diversos, el recurso al voca-

6. Habermas, 1998: 435, ver también Habermas, 2001, 2004.

bulario de la identidad, a pesar de que éste sea producido bajo el signo de la tolerancia y el deseo de integración “del otro”, establecerá de forma todavía más notoria las fronteras simbólicas y el apego a las diferencias auto-atribuidas.⁷ Por otro lado, los estudios empíricos sobre el proceso de integración en Europa son unánimes en señalar que ésta se da de forma descentralizada, a partir de intereses y preferencias específicas; por ejemplo, grupos de jóvenes envueltos con alguna corriente musical, el cotidiano de turistas, las comunidades científicas, etc. De tales estudios se desprende que la visión de la comunidad política como la de un pueblo que habla el mismo idioma representa *apenas un* caso particular de la teoría, y no un “requisito sistemático” para la comunicación pública; es decir, el colectivo dotado de una identidad político-cultural, aunque se presente particularmente bien proveído de capital social para la comunicación, representa apenas uno de los múltiples tejidos comunicativos que pueden formarse. La comunicación transnacional asume formas diversas y se materializa en contextos variados: “en el lugar de la lengua nacional aparecen metáforas polisémicas del rasgo común, nuevas metanarrativas procesadas a través de conceptos como ‘citizenship’, ‘comunidad de valores’ o sociedad de la información [...]”.⁸

7. Niethammer, 2002; Strath, 2002.

8. Eder, 2000: 178, ver también Eder, 2004. Eder muestra que lo que se viene verificando en la Europa unificada no es la reproducción o la continuación de tradiciones comunes, sino la reinención de nuevas identidades y formas de vida. Las consecuencias teóricas que Eder extrae de esta constatación apuntan hacia una percepción de la relación entre cultura e integración social y política de forma diferente a las llamadas escuelas sociológicas del consenso, que van desde Durkheim hasta Habermas, y las cuales entenderían, según Eder, que es la cohesión interna de un código cultural la que torna la integración social posible. Eder busca apoyo en la sociología del conflicto, de Marx a Touraine, entendiéndolo que: “It is not the semantic meaning dimension of culture but the pragmatic function of culture that explains the role of culture in the process of social integration.

Los multiculturalismos

El multiculturalismo puede ser entendido como un concepto empírico o como denominación de un campo de debates en el interior de la filosofía política contemporánea. Como manifestación empírico-política, el multiculturalismo se refiere a la reivindicación de reconocimiento público, en general dirigida al Estado, de que determinados grupos tienen preferencias y necesidades especiales que precisan materializarse en derechos colectivos apropiados, es decir, que no pueden ser contempladas en el cuerpo de la ciudadanía universal e indiferenciada que cabe a todos los miembros de un Estado-nación particular.⁹

En el interior del debate académico, las discusiones en torno del multiculturalismo van más allá de la mera constatación de que determinados grupos constituyen, efectivamente, comunidades con características culturales propias y demandas de reconocimiento especiales. Lo que se discute es la compatibilidad de la concesión de derechos colectivos con el principio de la isonomía legal.

Las diferentes concepciones del multiculturalismo presentes en el debate político y teórico contemporáneo pueden ser agrupadas en dos corrientes: el multiculturalismo liberal y el multiculturalismo comunitarista. Ambas corrientes enfatizan la importancia de la pertenencia cultural y la necesidad de que el Estado busque preservar y estimular los vínculos entre los individuos y sus grupos culturales. No obstante, utilizan argumentos distintos, y en cierto sentido contrarios, para defender tales principios. De forma general, los comunitaristas defienden una precedencia ontológica de la comunidad cultural de pertenencia con relación al

What integrates is the fact that traditions are good for communication. Traditions are good in order to represent identity and difference. This is the pragmatic function of cultural traditions” (Eder, 2001: 231).

9. Costa y Werle, 1997.

individuo. Según tal concepción, los valores y fines reconocidos y perseguidos por individuos sólo pueden ser comprendidos adecuadamente cuando son tratados como producto del contexto cultural en el que el individuo se encuentra arraigado.¹⁰ Esto es producto de una visión particular de la autonomía individual, entendida no como la consecuencia de un conjunto de preferencias y objetivos que cada individuo establece para sí, a partir de un libre juego de elecciones. La autonomía es entendida como un proceso de auto-descubrimiento, es decir, como una actualización y concretización de las disposiciones axiológicas y culturales aprendidas de alguna manera junto al grupo de pertenencia.

Para los multiculturalistas liberales, las diferencias culturales no tienen valor intrínseco, intocable. Tradiciones y repertorios culturales sólo son valorizados porque conforman referencias importantes para las elecciones individuales. De esta manera, el mantenimiento de la diversidad cultural para los liberales únicamente tiene sentido en la medida que los individuos, a partir de sus juicios y procesos de reflexión y formación de preferencias, se reconocen en los repertorios culturales, valiéndose de ellos como parte constitutiva del ejercicio de su autonomía individual.¹¹

De estas diferentes visiones de la relación entre diversidad cultural y autonomía individual surgen interpretaciones radicalmente distintas de la manera como el Estado debe actuar en la preservación de las diferencias culturales. Para los liberales, el Estado debe preservar su neutralidad, entendida aquí como neutralidad de objetivos; es decir, no le corresponde al Estado normatizar un vínculo de pertenencia a grupos culturales que se ubique por encima de las elecciones personales. Lo que compete a las instituciones públicas es preservar los diferentes acervos culturales para

10. Taylor, 1993; Sandel, 1982; Walzer, 1993.

11. Raz, 1994; Kymlicka, 1989 y 1995.

que los individuos puedan recurrir a ellos, en la medida de sus intereses y opciones. Para los comunitaristas, contrariamente, la diversidad cultural es un bien público que cabe al Estado preservar independientemente de las elecciones individuales. Admiten, por esto, el vínculo compulsivo de individuos a determinados grupos culturales, aunque los supuestos miembros de aquellas comunidades rechacen la pertenencia cultural que se les atribuye.

Poscolonialismo

El poscolonialismo surgió, inicialmente, en el campo de la crítica literaria en Inglaterra y en los Estados Unidos, reuniendo sobretodo intelectuales provenientes de las ex-colonias inglesas.¹²

El poscolonialismo es crítico tanto del nacionalismo como del multiculturalismo, por entender que ambas corrientes tratan la cultura de forma estática y esencialista, atribuyendo a las identidades culturales un carácter previo y sustancialista. Para el poscolonialismo, el multiculturalismo apenas cambia el espectro de alcance de la identidad nacionalista reintroduciéndola en las comunidades menores. Así, todas las políticas de reconocimiento multiculturalistas pecarían por buscar unidades culturales a ser “reconocidas”, cuando, en realidad, el orden de causalidad es inverso, o sea, son las posibilidades de reconocimiento que crean las unidades culturales. Las políticas de reconocimiento para autores como H. Bhabha (1994), J. N. Pieterse (1995) o Stuart Hall (1996a, 1996b,) celebran la diferencia como identidad homogénea, como semejanza (*sameness*) irreductible, ya que se establece una correspondencia entre una inserción socio-cultural en un estructura pre-discursiva con un lugar de enunciación determinado en el juego lingüístico o político. Con esto, las diferencias cultu-

12. Costa, 2006.

rales serían domesticadas, homogeneizadas y aprisionadas en una nueva frontera, perdiendo, precisamente, su carácter imprevisible, incierto, contingente.

En lugar de cultura e identidad cultural, los autores poscoloniales prefieren hablar de diferencias e identificación cultural, buscando con ese vocabulario enfatizar el carácter contingente y móvil que marca la “articulación”¹³ de rasgos culturales específicos. Según esta interpretación, los acervos culturales disponibles no son una armadura que los individuos visten definitivamente, más bien son cuerpos de significantes flexibles y rellenables, en cada contexto específico, con significados diversos y de acuerdo a las posibilidades y conveniencias de quien reivindica el reconocimiento de “sus” diferencias.

Otro elemento importante de la crítica poscolonial al multiculturalismo se refiere al carácter siempre diverso y múltiple de las articulaciones de la diferencia, hecho que sería ignorado en las políticas multiculturalistas. Esto implica que las identificaciones construidas siempre conllevan la combinación de ejes distintivos múltiples, envolviendo diferencias de género, regionales, de edad, étnicas, etc., lo que imposibilita la definición de categorías previas a ser reconocidas por las políticas públicas. Según afirma

13. Articulación representa, en el ámbito de los estudios poscoloniales, un concepto teórico clave. Éste trata, precisamente, de la contingencia de los procesos de identificación cultural, como destaca Stuart Hall cuando muestra que la idea de articulación contiene: “both a way of understanding how ideological elements come, under certain conditions, to cohere together within a discourse, and a way of asking how they do or do not become articulated, at specific conjunctures, to certain political subjects. Let me put that the other way: the theory of articulation asks how an ideology discovers its subject; it enables us to think how an ideology empowers people, enabling them to make some sense or intelligibility to their historical situation, without reducing those forms of intelligibility to their socio-economic or class location or social position” (Hall, 1996b: 141-ss).

Hall, “nosotros estamos siempre en negociación, no como un conjunto único de oposiciones que nos sitúa siempre en la misma relación unos con otros, sino con una serie de diferentes posicionalidades”.¹⁴ Aunque el poscolonialismo haya presenciado un innegable crecimiento de su importancia académica, su relevancia como inspiración para políticas concretas es limitada. Falta a la corriente un ancla normativa que permita, a partir de la crítica justificada que realiza a las demás líneas de argumentación, distinguir cuando una forma particular de articulación de la diferencia reafirma adscripciones, prejuicios y formas establecidas de opresión, o cuando, por otro lado, representa una renovación cultural y una ruptura con clichés y estereotipos. Por esto, los estudios poscoloniales rechazan de forma general todas las políticas gubernamentales de reconocimiento, preconizando en su lugar estrategias no-estatales denominadas por Stuart Hall como “política de representación”. La idea de política de representación remite a la constitución discursiva de lo social e implica entender representación no como una expresión y presentación pública de realidades y relaciones preconstituidas, sino como momento constitutivo de las relaciones sociales. La política de representación remite, por eso, a una intervención dedicada a influenciar los términos mismos en los que lo social se constituye. No se trata de tomar una unidad o grupo cultural discriminado y buscar valorizarlo públicamente, sino de evidenciar la contingencia de las fronteras que definen ese supuesto grupo cultural, de suerte de minar las certezas simbólicas sobre las cuales están fundados los prejuicios y la discriminación.¹⁵ Retomaremos este punto cuando tratemos los casos empíricos. Permítanos antes intentar resumir en un cuadro las principales constataciones acerca de los modelos de interculturalidad estudiados hasta aquí.

14. Hall, 1996c: 473.

15. Hall, 1997a, 1997b.

MODELOS PARA LA CONVIVENCIA INTERCULTURAL

Interpretaciones Modelos	Unidad cultural privilegiada	Política privilegiada
Nacionalismo/primordialista	Etno-nación	Patriotismo étnico
Nacionalismo/constructivista	Nacionalidad construida	Ciudadanía universal
Multiculturalismo comunitarista	Comunidad cultural	Pertenencia comunitaria compulsoria
Multiculturalismo liberal	Comunidad y nacionalidad	Pertenencia comunitaria voluntaria
Pos-colonialismo	No hay, privilegian diferencias contingentes y descentradas	Rechazan políticas de reconocimiento; proponen una política no-estatal de representación

Interculturalidad en América Latina

La intención de buscar puntos comunes y, más que eso, de procurar un patrón propio al proceso de constitución de las naciones latino-americanas es seguramente arriesgada, en la medida que encontramos una multiplicidad de historias singulares. Se trata de distintas dinámicas históricas que separan, por ejemplo, la América hispana de la América portuguesa, y que operaron en cada una de esas grandes regiones y de las naciones específicas particularizando y diversificando la condición colonial y poscolonial. No obstante, los desafíos simbólicos y políticos comunes como el de la construcción del Estado-nación en el siglo XIX y el de la edificación de Estados modernos en el siglo XX, permiten

identificar algunos rasgos semejantes en las historias nacionales de la región. Asimismo, existe también la relación difícil y ambigua con las antiguas metrópolis europeas. Actualmente sabemos, por ejemplo, que las identidades nacionales de las metrópolis fueron políticamente construidas valiéndose del contraste unificador producido por la experiencia de la alteridad propia de los emprendimientos coloniales. En tal sentido, se presentaba al colonizado como el salvaje, sobre el cual se proyectaba, por contraste, la autoconstrucción del hombre moderno.¹⁶ Correlativamente, la población nativa del nuevo mundo —despojada de derechos y unificada bajo la categoría “indio”— reflejaba la autoconstrucción del español o del portugués como principio de ordenamiento jurídico y político de este mundo.¹⁷ De forma general, nos parece posible indicar tres grandes inflexiones observadas en buena parte de los diferentes países latinoamericanos, las cuales reflejan procesos internos vinculados a constricciones internacionales comunes impuestas a las sociedades (pos)coloniales latinoamericanas, y corresponden, de alguna manera, a los modelos de convivencia intercultural presentados anteriormente.

La primera inflexión se refiere a la “interiorización” de los desafíos simbólicos del orden político y fue desencadenada por las independencias, corriendo paralela a la construcción de lo nacional a lo largo del siglo XIX. Esto se dio en el contexto de la recepción y búsqueda de reproducción, en América Latina, no únicamente de las ideologías nacionalistas europeas, sino también de las teorías del racismo “científico” de la época. De acuerdo a tales teorías, el tipo físico blanco asociado al origen europeo representaba una etapa superior de la especie humana, transformándose en incorporación viva de las ideas de progreso, modernidad y racionalidad que se habrían desarrollado en Europa. El pres-

16. Dussel, 1994; Bartra, 1992 y 1997.

17. Lomnitz, 2001.

tigio de tales teorías colocaba a los nuevos nacionalismos de las elites latinoamericanas frente a un dilema. A final de cuentas, aspiraban a reproducir en las Américas el modelo civilizatorio europeo, supuestamente orientado por la ciencia y los valores modernos. No obstante, la población de las futuras naciones, compuesta por muchos “indígenas”, muchos “negros” y “mestizos” y pocos “blancos”, no era considerada por la misma ciencia que orientaba a nuestros padres fundadores como apta para el progreso. Las salidas apuntadas en tal la ocasión no huían del paradigma racista dominante de la época, incorporándolo mediante una dinámica de identificación y anulación. Por un lado, las poblaciones nativas fueron promovidas al estatuto de elemento constitutivo de la identidad nacional, aunque apenas en el plano sublimado de una mitología de la génesis de lo nacional;¹⁸ por el otro, eran consideradas como una traba a los esfuerzos civilizadores de edificación de los Estados nacionales. Así, algunos preconizaban el incentivo a la “mezcla racial”, con la expectativa de que, al final de algunas décadas, el mestizaje conduciría a un blanqueamiento paulatino de la población. Otros, más escépticos, creían que la solución debería apuntar hacia el movimiento contrario, o sea, el de impedir los llamados matrimonios interraciales, para que una elite blanca, mantenida biológicamente intocable, pudiese dirigir el conjunto de la población.

La orientación política que prevaleció en esa época era la del nacionalismo primordialista y racista. Es decir, se creía que el surgimiento de la nación moderna exigía un grado de homogeneidad no solo cultural, sino también racial, ya que los primeros nacionalistas pensaban, en correspondencia con los cánones del racismo científico, que sólo los blancos podrían alcanzar a los niveles de cultura y civilización modernos.

18. Gurza, 2004.

El paradigma nacionalista racista sería vencido, en parte de los países de la región, en el segundo cuarto del siglo XX, con el advenimiento del discurso del mestizaje, o sea, con la segunda grande inflexión que estamos tratando, cuyos casos ejemplares en la región son Brasil y México.¹⁹ Con los avances de la antropología cultural en los Estados Unidos y Europa, los nuevos ideólogos nacionalistas latinoamericanos mostraron que la homogeneidad racial no es condición para la constitución de las naciones modernas, y que la marca diferenciadora de las naciones latinoamericanas residía precisamente en la mezcla de razas y culturas. A partir de esta inflexión, la presencia de las poblaciones indígenas y, en países como Brasil y Colombia, de los negros, se abandonaría el pasado remoto y mítico en la génesis de lo nacional para asumir el papel de componente dinámico en la reproducción de la “cultura nacional”. El vocabulario de la mezcla y de la tolerancia mutua pasó a constituirse, así, en poderoso recurso discursivo, orientado a amalgamar las diferencias en el piso común del mestizaje. Si el primer padrón nacionalista avanzó a lo largo del siglo XIX y de las primeras décadas del siglo XX, durante el imperio de las oligarquías en la región, el elogio al mestizaje fue el registro predilecto del nacional-populismo que perdurará desde los años 1930 hasta la crisis y abandono del nacional-desarrollismo.²⁰ Debe considerarse que el nacionalismo propio del discurso del mestizaje abandona, aunque no totalmente, los rasgos primordialistas del padrón de nacionalismo precedente. El nacionalismo característico de la fase del mestizaje celebra la construcción histórica —por lo tanto contingente— de la nación, e inclusive la posibilidad de la

19. Las tendencias generales analizadas no se aplican, naturalmente, a todos los países. Durante el seminario en Lima, María Isabel Remy nos llamó la atención acerca de la absoluta irrelevancia del discurso del mestizaje en la historia peruana, como también muestra Fuller, (2002) para una comparación entre Perú y Brasil, vide Speck, 1999.

20. Dávalos, 2005.

construcción de la pertenencia nacional, independientemente de cualquier requisito de ascendencia o marca biológica, indicando un conjunto de prácticas y políticas públicas (unificación nacional del sistema escolar, celebración de fechas cívicas nacionales, etc.) orientadas hacia la formación y fortalecimiento de las respectivas identidades nacionales.

Tal patrón de nacionalidad sólo sería cuestionado con la explosión del multiculturalismo a partir de los años 1980.²¹ Esta inflexión presenta un conjunto de ejes articuladores comunes,²² pese a las distinciones abismales entre cada país. En todos los casos se observa el surgimiento de movimientos con reivindicaciones culturales que confrontan directamente el núcleo del discurso del mestizaje, mostrando cómo tal construcción discursiva opera como máscara ideológica que esconde la real desigualdad de oportunidades entre los varios grupos socio-culturales que comparten el territorio del país. En ese contexto, se observa una marcada interpenetración de las luchas por justicia social y reconocimiento cultural, hasta entonces tratadas como *fronts* aislados. En otras palabras, si el debate en torno de políticas de redistribución de renta se había dado históricamente en el marco y por medio del vocabulario de la ciudadanía universal, y si, en la práctica de los actores, las luchas distributivas habían sido estructuradas en moldes corporativos y a partir de categorías económicas —trabajador, campesino—, ahora buena parte de las denuncias de injusticias sociales aparecen asociadas directamente a la pertenencia étnica o racial. Esto es tan así que en su presentación pública las luchas por justicia social comenzaron a incorporar a su dramatización las marcas corporales de la diferencia.

21. Gabbert, 1993; Ströbele-Gregor, 1993.

22. Las semejanzas son fácilmente perceptibles mediante una lectura comparativa de la literatura. Ver, por ejemplo, Botero, 1998 y Simbaña, 2005 para el caso de Ecuador; Gadea, 2004 para el caso de México y Kropff, 2005 para el de Argentina.

Otro rasgo común a la inflexión multiculturalista en las diferentes sociedades latinoamericanas es su carácter transnacional, o sea, su profunda conexión con discursos, movimientos e instituciones que operan más allá de las fronteras de un Estado-nación particular. Esas nuevas dinámicas son identificadas en los dos estudios de caso presentados a continuación.

Dos estudios de caso en la América Latina contemporánea

Las luchas antirracistas en Brasil

Movimientos sociales orientados a combatir el racismo contra los afrodescendientes brasileños remiten a las luchas abolicionistas y son retomados, de manera organizada y con amplitud nacional, a partir de las primeras décadas del siglo XX, a través de la llamada prensa negra y del Frente Negro Brasileño. En el ámbito del Frente Negro Brasileño, e inclusive más tarde, en los movimientos articulados a partir de los años cincuenta, el blanco de las movilizaciones era el racismo en su dimensión cultural, es decir, la discriminación racial sufrida por los negros en los lugares de trabajo, vivienda, recreación, etc. Sus estrategias estaban orientadas, así, a la valorización del legado afro-brasileño y a enfatizar la participación de los negros en la formación cultural y económica de Brasil.²³

En el contexto de los movimientos por la democratización surge, a fines de los años setenta, el Movimiento Negro Unificado que, amparado en estudios sobre las desigualdades entre los diversos grupos raciales, busca asociar las reivindicaciones culturales con la lucha por una igualdad de oportunidades. En efecto, los estudios disponibles muestran un carácter racista en el patrón de desigualdad social observado en Brasil. Tal patrón va más allá de la constatación

23. Hofbauer, 1999.

de que negros y mestizos se concentran fundamentalmente en los estratos inferiores de la pirámide social. Lo que los estudios revelan es que la desigualdad es persistente y que, si se comparan diferentes generaciones de negros y blancos, un blanco tiene estadísticamente mayores chances de ascenso social que un negro, inclusive cuando los padres de ambos presentan niveles sociales y culturales semejantes.

Desde su surgimiento, el MNU buscó incorporar al repertorio de sus representaciones muchas de las luchas desarrolladas por lo que denomina “pueblo negro” en las diversas regiones del mundo. Así, las guerras de emancipación de África, las luchas contra el apartheid en los Estados Unidos o en África del Sur y las luchas de reconocimiento cultural comienzan a incorporar el acervo de ejemplos de una lucha mundial por la superación del racismo.²⁴

Más allá de las referencias simbólicas, las luchas antirracistas brasileñas van internacionalizándose de forma cada vez más efectiva. Cabe destacar aquí la presencia de las fundaciones filantrópicas norteamericanas y, más específicamente, de la Fundación Ford en las luchas antirracistas. La Fundación Ford es actualmente la principal fuente de financiamiento de las actividades antirracistas en Brasil, manteniendo programas de carácter educativo y orientados hacia la formación de cuadros, organizaciones que prestan asistencia jurídica a las víctimas del racismo, además de la promoción de investigaciones sociales en el campo de las políticas antirracistas.²⁵ La conferencia de la ONU contra el racismo, ocurrida en el año 2001 en la ciudad de Durban, representa un marco importante en el proceso de articulación transnacional del movimiento negro brasileño. Las discusiones previas a la conferencia ocasionaron un fortalecimiento sin precedentes de las luchas antirracistas en Brasil: el tema empezó a tener un lugar destacado en la

24. Hanchard, 1994.

25. Telles, 2002.

agenda política brasileña y el propio movimiento negro se diversificó y consolidó, asistiéndose a una multiplicación de ONG antirracistas dedicadas a temas específicos, como redes de mujeres negras, u organizaciones volcadas hacia el área de la salud y la educación (Costa, 2005; 2006).

En lo que se refiere a las políticas públicas, cabe destacar las políticas de acción afirmativa, resaltándose las cuotas reservadas para negros en las universidades públicas y en los cargos de alta responsabilidad en los ministerios.²⁶ Tales medidas vienen siendo objeto de intensos debates en Brasil. Aquellos que las defienden entienden que sólo las políticas que expliciten la desigualdad de oportunidades preexistentes y pretendan compensar la situación desfavorable de los afrodescendientes pueden corregir las distorsiones históricas. Quienes las atacan argumentan que el racismo precisa ser combatido en el ámbito del ideal nacional de la tolerancia y de la no-diferenciación racial. En tal sentido, las cuotas, al instituir derechos colectivos, establecerían barreras simbólicas entre los miembros de una misma nación, minando las bases de una convivencia interracial armónica. De todas maneras, lo que se observa es que, en su proceso de implementación, las acciones afirmativas más radicales son reevaluadas y renegociadas. En dicho proceso, el país revisa su tradición racista y puede establecer bases más sólidas, además de más justas, para la convivencia democrática.

Indigenismo y zapatismo en México

Los diversos elementos del patriotismo criollo contemplaban, más allá de particularidades locales de carácter natural y cultural capaces de enaltecer el orgullo, una autopercepción de la legitimidad de la posición social ocupada por los criollos. Frente a los peninsulares natos, poseedores

26. Jacoud y Beghin, 2002.

el autogobierno y el control sobre sus tierras multiplicando las rebeliones durante el siglo XIX.²⁹ Es inútil explicitar las reacciones de los gobiernos independientes frente a tamaña “hostilidad”.

Debemos considerar que el problema no radicaba únicamente en las teorías de la superioridad racial dominantes en esa época, sino también en la capacidad de resistencia real de “los pueblos” frente a las iniciativas modernizadoras del Estado. El panorama fue radicalmente transformado por la Revolución de 1910, de perfil eminentemente agrario, y cuyas consecuencias en la estructuración de un nuevo orden coincidieron con el surgimiento de los discursos positivos sobre el mestizaje, dando lugar al indigenismo del Estado posrevolucionario. En las palabras de Olguín se pasó a considerar al:

[...] mestizo como representante de la herencia indígena e hispana, que en un solo elemento constituye la singularidad de la nación. Se crearon las bases ideológicas para la construcción de una identidad mestiza sustentada en la raza, en la cultura y en el lenguaje. Se forjó así la idea de México como un país mestizo, popularizando la alegoría mexicana de la homogeneidad cultural y racial.³⁰

El nacionalismo del Estado posrevolucionario, centrado en el valor del mestizaje y emblemáticamente consustanciado en la idea de “raza cósmica” de José Vasconcelos, desplegó al indígena en dos figuras aparentemente distintas: como sujeto económico funcional y como portador de singularidades culturales de una nación mestiza. Por un lado, la Constitución de 1917 le reconoció al campesino el derecho a la tierra bajo la forma del *ejido*; por el otro, el indígena “etnizado” y sus manifestaciones culturales fueron

29. Escalante, 1992: 55-95.

30. Olguín, 1998: 98.

objeto de políticas de protección y atención específicas.³¹ En el primer caso, el indígena fue sometido a la estructura corporativa del Estado mediante la Confederación Nacional Campesina (CNC); en el segundo, fue sometido a la lógica de una identidad nacional y mantenido bajo el “resguardo” del Instituto Nacional Indigenista (INI). Así, a lo largo del siglo XX, una parte nada despreciable de la cuestión indígena apareció reducida a intereses y demandas materiales de un sector corporativo.

Finalmente, la emergencia del movimiento zapatista implosionó y resignificó, mediante una reapropiación sorprendente, el nacionalismo construido por el Estado pos-revolucionario, cuestionando la lógica de una nueva avalancha modernizadora marcada por el signo de la integración económica internacional. Como muestra clara del espíritu del tiempo, el zapatismo, enclavado en la selva, desarrolló una estrategia fuertemente apoyada en la intervención discursiva en esferas públicas nacionales e internacionales, conectando la legitimidad del reclamo por el reconocimiento cultural y demandas por integración socioeconómica. No es que las profundas desigualdades sociales de la “comunidad nacional” fuesen desconocidas, sino que el neozapatismo colocó al indígena de cuerpo entero, no únicamente como un sujeto productor con demandas sobre la tierra, sino también como un sujeto político con demandas culturales de reconocimiento.³² Es decir, el indígena irrumpió en el escenario nacional denunciando no sólo los efectos de su discriminación y exclusión de la “nación mestiza”, sino la profunda incapacidad de esta nación de comprender al indígena en cuanto tal. Movilizando la simbología pos-revolucionaria de

31. Batalla, 1986. Todavía hoy, la población indígena en México apenas consta en los datos del Censo Nacional cuando se encuentra en mayor o menor grado “etnizada”, es decir, inscrita en una comunidad claramente diferenciada del “entorno mestizo”.

32. Gadea, 2004; Leyva, 2005.

la nación, los zapatistas erigieron la demanda de inclusión en esa comunidad política imaginada, aunque sin asimilación, exigiendo respeto a su especificidad cultural. Quizás nada demuestre tan nítidamente esa actitud como el pasaje de las demandas por la tierra, características del conflicto indígena-campesino a lo largo del siglo XX, hacia las demandas por el territorio, entendido como espacialización de una cultura, de su dominio sobre los recursos naturales y de su capacidad de autodeterminación.³³ Sin duda existen múltiples controversias sobre la cuestión de la autonomía territorial,³⁴ pero ella redefine, en términos multiculturales, la relación entre “los pueblos” y la comunidad política nacional.

Consideraciones finales

El desdibujamiento de las fronteras espaciales y temporales a partir de la segunda mitad del siglo XX no generó una integración liberal de la sociedad mundial basada en las normas abstractas de la libertad individual y de la tolerancia mutua, como muchos deseaban; tampoco provocó la homogenización cultural que otros temían. Lo contrario es verdad: el achicamiento simbólico del mundo hizo que se multiplicaran las diferencias culturales —entre las naciones y en éstas—, planteando la reelaboración de los términos en los que se traban las presentes discusiones sobre la coexistencia intercultural. Se trata, ahora, de buscar modelos conceptuales y políticos capaces de compatibilizar una diversidad cultural creciente con la vigencia de normas que presenten y conjuguen una legitimidad y efectividad amplias. En América Latina este debate se reviste de una dramaticidad particular, visto que las naciones del subcontinente, constituidas en el contexto de la dominación colonial, no solucionaron hasta hoy cuestiones claves como la desigualdad

33. Llancaqueo, 2005; Paz, 1998; Zúñiga, 1998.

34. Díaz Polanco y Sánchez, 2002.

de oportunidades sociales entre distintos grupos étnicos. Las poblaciones que más sufren con semejante trato desigual son, de forma general, los indígenas y sus descendientes, así como los afrodescendientes en los países con un pasado vinculado a la esclavitud.

El presente artículo mostró que, de manera general y sin olvidar las enormes diferencias entre los distintos países de la región, el proceso de formación nacional en América Latina comprende tres grandes inflexiones. La primera marcada por la presencia del racismo científico, encontrado como sustento de un tipo de nacionalismo primordialista: para tener un futuro prometedor, las naciones deberían encontrar formas de blanquear su población o, al revés, de impedir el mestizaje para que una elite blanca pudiera conducir la nación hacia la modernidad. La segunda inflexión se caracteriza por el elogio de la mezcla cultural y "racial", que sería la marca característica de los países de la región. Se trata de un nacionalismo constructivista que proclama la posibilidad de una constitución de los lazos comunes amalgamadores de la nación. Por último, más recientemente se inaugura la inflexión multiculturalista y en ella se observa un esfuerzo de reconstrucción de las diferencias culturales borradas bajo las políticas del mestizaje. Sin embargo, los dos ejemplos expuestos muestran problemas y vicisitudes propios de los reclamos y políticas multiculturalistas en curso. La conexión entre los reclamos y las políticas aún necesita encontrar caminos para su afinación: por un lado, hay demandas que no admiten solución dentro de la lógica de una política estatal nacional hermética, como en el caso del neo-zapatismo; por el otro, hay políticas que más bien parecen prestarse a la "invención" de diferencias con garantías de reconocimiento, antes que impulsar la apertura de un marco político adecuado para el reconocimiento de diferencias culturales preexistentes. En la manera como están siendo implantadas las políticas multiculturalistas, se corre el riesgo de congelar las diferencias culturales sin permitir nuevas renegociaciones culturales y

reposicionamientos de los individuos. Hay elementos para pensar que los desafíos de la interculturalidad en América Latina y en el mundo ocuparán un lugar preponderante en el futuro; por ello, sistematizar los repertorios históricos de acciones e ideas disponibles, y explorar nuevos caminos para afinar los reclamos del reconocimiento y la política constituyen una agenda intelectual y práctica de enorme relevancia. Estas páginas, es claro, ofrecen tan sólo un esbozo modesto con el propósito de contribuir al desarrollo de tal agenda.

Bibliografía

- ANDERSON, Benedict
1997 *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BARTRA, Roger
1997 *El salvaje artificial*. México: Era.
1992 *El salvaje en el espejo*. México: Era.
- BATALLA, Bonfil Guillermo
1990 *México profundo. Una civilización negada*. México: Conaculta y Grijalbo.
- BENHABIB, S.
1999 *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt/M: Fischer.
- BHABHA, Homi
1994 *The Location of Culture*. Londres & N. Iorque: Routledge.
- BOTERO, Luis Fernando Villegas
1998 "Estado, cuestión agraria y movilización india en Ecuador. Los desafíos de la democracia", *Nueva Sociedad*, n° 153, enero y febrero, pp. 56-72.

- 2001 “Integration through Culture? The Paradox of the Search for a European Identity”. En K. Eder y B. Giesen (org.): *European Citizenship between National Legacies and Postnational Projects*. Oxford: Oxford Univ. Press
- 2004 “Europäische Öffentlichkeit und multiple Identitäten - das Ende des Volksbegriffs?” En C. Franzius y U. K. Preuß (eds.): *Europäische Öffentlichkeit*. Baden-Baden: Nomos, pp. 47-63.

ESCALANTE, Gonzalbo Fernando

- 1992 *Ciudadanos imaginarios. Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana – Tratado de moral pública*. México: Colmex.

FULLER, Norma (ed.)

- 2002 *Interculturalidad y política. Desafíos y posibilidades*. Lima: PUCP, Universidad del Pacífico, IEP.
- 2002a “El papel de clases medias en la producción de la identidad nacional”. En Fuller (ed.), pp. 419-440.

GABBERT, W.

- 1993 “Vom Land der Mestuzen zur multi-etnischen Nation: Staatspartei und Indianer im nachrevolutionären Mexiko”. En Dirmoser, D. et al. (eds.): *Die Wilden und die Barbarei. Lateinamerika – Analyse und Berichte*. n° 16. Frankfurt, Lit.

GADEA, Carlos

- 2004 *Acciones colectivas y modernidad global. El movimiento neozapatista*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

GURZA LAVALLE, Adrian

- 2004 *Vida pública e identidade nacional – Leituras brasileiras*. São Paulo: Editora Globo.

HABERMAS, Jürgen

- 1998 *Die postnationale Konstellation. Politische Essays.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- 2001 *Zeit der Übergänge.* Frankfurt/M: Suhrkamp.
- 2004 *Der gespaltene Westen.* Frankfurt/M: Suhrkamp.

HALL, Stuart

- 1996a "Introduction: Who Needs 'Identity'?" En Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity.* Londres: Sage.
- 1996b "On Postmodernism and Articulation". Interview edited by Lawrence Grossberg. En David Morley y Chen Kuan-Hsing (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies.* Londres y Nueva York: Routledge, pp. 131-150.
- 1996c What is this black in Black Popular Culture? En David Morley y Chen Kuan-Hsing (eds.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies.* Londres y Nueva York: Routledge, pp. 465-475.
- 1997a "The Work of Representation". En Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.* Londres et al.: Sage & Open University, pp. 13-74.
- 1997b "The Spetacle of the Other". En Stuart Hall (ed.): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices.* Londres et al.: Sage/Open University, pp. 223-290.

HANCHARD, Michael

- 1994 *Orpheus and the Power.* Princeton: Princeton University Press.

HOFBAUER, Andreas

- 1999 *Uma história de 'branqueamento' ou o 'negro' em questão.* Sao Paulo: USP, tese de doutorado em Antropologia.

JACCOUD, Luciana y Nathalie BEGHIN

- 2002 *Desigualdades raciais no Brasil. Um balanço da intervenção governamental.* Brasília: IPEA.

KROPFF, Laura

- 2005 "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas". En Pablo Dávalos (coord.): *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* Buenos Aires: CLACSO.

KYMLICKA, Will

- 1989 *Liberalism, community and culture.* Nueva York: Oxford University Press
- 1995 *Multicultural Citizenship: a liberal Theory of Minority Rights.* Nueva York: Oxford University Press.

LEYVA, Xochitl

- 2005 "Indigenismo, indianismo y ciudadanía étnica de cara a las redes neozapatistas". En Pablo Dávalos (coord.): *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* Buenos Aires: CLACSO.

LOMNITZ, Claudio

- 2001 "O Nacionalismo como um sistema prático - A teoria de Benedict Anderson da perspectiva da América Hispânica", *Novos Estudos*, n° 59, pp. 37-61.

LLANCAQUEO, Toledo Víctor

- 2005 "Política indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004. ¿Las fronteras indígenas de la globalización? En Pablo Dávalos (coord.): *Pueblos indígenas, Estado y democracia.* Buenos Aires: CLACSO.

NIETHAMMER, Lutz

- 2002 "An European Identity?" En Bo Strath (org.): *Europe and the Other and Europe as the Other.* Frankfurt, N. Iorque: Peter Lang.

STRÖBELE-GREGOR, Juliana

- 1992 "Vom indio zum mestizo ... zum indio". En D. Dirmoser *et al.* (eds.). *Lateinamerika – Analyse und Berichten*, n° 16. Hamburg: LIT, pp. 95-112.

TAYLOR, Charles

- 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

TELLES, Edward

- 2002 "As fundações norte-americanas e o debate racial no Brasil", *Estudos Afroasiáticos*, vol. 24, n° 1, pp. 141-166.

VILLORO, Luis

- 1996 *Los grandes momentos de indigenismo en México*. México: Colmex, Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica (original: 1950).

WALZER, Michael

- 1993 *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y de la igualdad*. México: Fondo de Cultura (original: 1982).

ZÚNIGA, Gerardo NAVARRO

- 1980 "Los procesos de constitución de territorios indígenas en América Latina", *Nueva Sociedad*, n° 153, enero-febrero, pp. 141-157.