

Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico

Fidel Tubino

Introducción.-

La crisis de las ideologías han dejado un gran vacío en el mundo actual. Hasta hace unas décadas la gente encontraba en las grandes ideologías políticas una fuente de identificación que le proporcionaba sentido a sus proyectos personales de vida y un motivo fuerte de identificación colectiva. Algo semejante está aconteciendo con los nacionalismos modernos como espacios de identificación social y de construcción de identidades. Los nacionalismos modernos le proporcionan a los Estados nacionales la cohesión cultural que requieren para funcionar en lo económico y en lo político como sujetos colectivos autónomos con un proyecto común. Sin embargo, el problema estructural de los nacionalismos modernos es que construyen identidades colectivas que eclipsan la diversidad cultural y la homogeneizan a partir de la lengua y la cultura de la élite hegemónica. A pesar de esto, mal que bien, las identidades nacionales funcionaron en muchos casos en América Latina como un muro defensivo frente al americanismo y su expansión por intermedio de la "cultura global". Pero al transnacionalizarse la economía y debilitarse en lo político los Estados nacionales, las identidades nacionales empezaron a dejar de ser funcionales y por lo mismo, a ser percibidas como innecesarias y superfluas. Empezaron por ello a surgir los discursos sobre el cosmopolitismo y su necesidad en un mundo globalizado. Pero por otro lado se está produciendo un retorno a lo étnico como espacio de resistencia cultural y como lugar de construcción de nuevas identidades políticas.

Esta es – en términos culturales - la gran paradoja de la globalización actual: por un lado fomenta el cosmopolitismo identitario, y por otro lado genera el resurgimiento de los localismos, y con ellos el retorno de lo étnico en la política. Este retorno tiene un aspecto positivo y un aspecto. El aspecto positivo es que han puesto en evidencia la dominación cultural y política de los grupos subalternizados de la sociedad sobre la que se habían estructurado los Estados y las identidades nacionales. Hoy más que nunca se hace necesario romper con el modelo decimonónico de Estado-nación y de ciudadanía homogénea y empezar la construcción de auténticos Estados multiculturales y de ciudadanías interculturales. El aspecto negativo es que los movimientos etno-políticos, por ser movimientos reactivos, fácilmente se polarizan, y con ello, son fuente de violencias interculturales sin precedentes. El caso de la ex - Yugoslavia es en este sentido sumamente aleccionador.

En América Latina, la protesta social organizada contra la secular postergación de los pueblos originarios está polarizándose cada vez más frente a una sociedad secularmente ciega y sorda a sus legítimas demandas. La lucha de los pueblos indígenas por el reconocimiento de sus derechos se encuentra actualmente en un momento crucial. Si los movimientos indígenas persisten en encapsularse en sus demandas propias y no desarrollan una visión de país que proponga soluciones que engloben a los otros actores sociales de la sociedad, sus posibilidades de liderazgo

continuarán siendo socavadas por ellos mismos. Los movimientos indígenas latinoamericanos, para convertirse en actores políticos inclusivos de la diversidad, tienen que empezar a incluir en sus agendas de lucha las legítimas demandas de los otros actores de la sociedad y plantear nuevos modelos de Estado, de participación política y de convivencia de la pluralidad. Podrán los movimientos indígenas dejar de ser excluyentes y convertirse en los actores políticos de la interculturalidad?

La esencia de las democracias multiculturales es la deliberación intercultural en la vida pública. Pero en las democracias liberales la deliberación pública se encuentra culturalmente sesgada. Los espacios públicos de las democracias liberales son espacios culturalmente homogéneos y lingüísticamente monocordes. No son in stricto sensu "públicos" pues no reconocen la pluralidad. Por ello, la primera tarea de las democracias multiculturales consiste en crear espacios públicos interculturales en los que se den cita la diversidad de racionalidades para deliberar en común y llegar a generar respuestas y acciones concertadas ante los problemas propios y ajenos.

Deliberar interculturalmente en la vida pública a partir del reconocimiento de la diversidad es la esencia de las democracias multiculturales. Sin embargo, todo indica que aún estamos muy lejos de ella. Y las democracias, o son interculturales o no son democracias. Lo que abunda en nuestros días son los discursos sobre la interculturalidad. Pero no es lo mismo hablar de la interculturalidad que deliberar interculturalmente. Creo que si actualmente hay tanta actividad discursiva sobre la interculturalidad es porque de alguna manera estamos percibiendo su imperiosa necesidad y al mismo tiempo, su elocuente ausencia.

Creo que en relación a la interculturalidad nos encontramos actualmente en una situación aporética. En la mitología platónica, Poros es aquel que conoce las dificultades y posee los recursos necesarios para vencerlas. Penia también las conoce pero carece de recursos para afrontarlas. Es en este sentido indigente. El ser conciente de su indigencia la moviliza constantemente a salir de ella, pero inexorablemente fracasa. En eso consiste la penuria. Las situaciones aporéticas son tiempos de penuria, momentos en los que la conciencia de las dificultades nos moviliza, pero carecemos aún de los recursos que nos permitirían superarlas. Los tiempos de penuria no son tiempos penosos, son tiempos de enorme creatividad, de nuevos retos.

Creo que algo de este tipo está sucediendo en el mundo actual en relación a la interculturalidad. El resurgimiento de lo étnico como espacio de construcción de nuevas identidades políticas está conduciendo en muchas partes del mundo a conflictos interculturales sin precedentes. Y hasta ahora no se está haciendo nada verdaderamente significativo para manejarlos adecuadamente. Y crecen. La conciencia de la gravedad de estos conflictos está a la base del surgimiento de importantes propuestas colectivas de empoderamiento cultural. Sin embargo, todo indica que carecemos aún de los recursos necesarios – teóricos y prácticos – para cambiar sustantivamente el rumbo de los acontecimientos. Esto es lo propio de una situación aporética .

A más conflictos interculturales más discursos sobre la interculturalidad. Los discursos sobre la interculturalidad y el multiculturalismo están plagados de temas recurrentes y

lugares comunes. Qué es lo que esto significa? Es que estamos frente a un acontecimiento puramente discursivo, frente a una nueva moda o frente a la expresión de una nueva sensibilidad? Abrigo la íntima esperanza de que estos nuevos discursos, expresión de la ausencia de interculturalidad en el mundo, no sean la manifestación de un momento efímero y pasajero sino el albor de una nueva sensibilidad que nos estaría permitiendo visibilizar la diversidad cultural como valiosa y el reconocimiento de las diferencias como un necesario principio rector de formas de convivencia más justas que no existen aún.

La interculturalidad no es un concepto, es una manera de comportarse. No es una categoría teórica, es una propuesta ética. Más que una idea es una actitud, una manera de ser necesaria en un mundo paradójicamente cada vez más interconectado tecnológicamente y al mismo tiempo más incomunicado interculturalmente. Un mundo en el que los graves conflictos sociales y políticos que las confrontaciones interculturales producen, empiezan a ocupar un lugar central en la agenda pública de las naciones.

Creo que en la actualidad nos manejamos con intuiciones muy difusas y con una idea muy pobre y limitada de lo que significa la convivencia intercultural. Mientras que en Europa el discurso sobre la interculturalidad apareció directamente ligado a los programas de educación alternativa para los migrantes procedentes de las antiguas colonias, en América Latina el discurso y la praxis de la interculturalidad surgió como una exigencia de los programas de educación bilingüe de los pueblos indígenas del continente. Anotar las diferencias de los contextos de aparición de estos discursos no es un dato accesorio e irrelevante. Pues una cosa es plantear el problema de las relaciones interculturales en sociedades post-coloniales como las nuestras y otra cosa es plantearlo como problema al interior de las grandes sociedades coloniales del pasado, actualmente invadidas por fuertes olas migratorias procedentes mayoritariamente de sus empobrecidas ex - colonias.

Mientras que en Europa hablar de educación intercultural es plantearse cómo integrar a los migrantes, es decir, cómo incorporarlos a la sociedad envolvente respetando sus diferencias, en América Latina hablar de interculturalidad es plantearse el problema de cómo hacer para que los que vivieron siempre aquí no sean sometidos a desrealizadores procesos de aculturación forzada, expulsados de sus territorios ancestrales y postergados de sus derechos fundamentales. En otras palabras, cómo concebir y generar formas de organización política y de convivencia intercultural basadas en el reconocimiento de la diversidad, la inclusión socio-económica y la participación política de los grupos culturales originarios secularmente postergados.

Sin embargo, en los discursos sobre la interculturalidad en América Latina es posible identificar una diversidad de usos y sentidos del concepto, necesarios de diferenciar para evitar innecesarios malentendidos. Así por ejemplo, desde los discursos oficiales de los Estados nacionales se define la interculturalidad como un nuevo enfoque pedagógico que debe atravesar la educación bilingüe para los pueblos indígenas. Como si los enfrentamientos creados por la incomunicación intercultural fueran un problema cuyo origen estuviera en los discriminados del sistema y pudieran ser resueltos con recetas pedagógicas. El sesgo indigenista de la educación bilingüe intercultural en América Latina, comprensible por cierto, nos está conduciendo sin embargo a la práctica de estrategias

de intervención y respuestas programáticas excesivamente unilaterales en su concepción y, por consecuencia, de dudosas consecuencias.

El problema de la discriminación étnica y cultural no es un problema exclusivo de los discriminados. La discriminación es una relación de a dos. Atacar la discriminación en sus causas involucra por lo tanto un trabajo intenso y sistemático de educación intercultural no sólo con los sectores discriminados sino también con los sectores hegemónicos y discriminadores de la sociedad. "Interculturalidad sí, pero para todos" es por ello una necesidad impostergable si queremos recomponer el tejido social y cultural de nuestras sociedades estructuralmente segmentadas. Es la condición de posibilidad de la refundación del pacto social, el principio rector de los Estados multiculturales que nuestras sociedades requieren.

Pero para ello es importante ponernos de acuerdo previamente sobre los sentidos que le estamos dando a esta tarea. En el discurso académico cuando hablamos de interculturalidad, no nos referimos en principio a un principio normativo de la convivencia social. Cuando los científicos sociales analizan la interculturalidad se refieren al estudio de las diversas mezclas y relaciones que de hecho ya existen entre las diversas culturas que coexisten en nuestro continente. Hablar de interculturalidad es por ello, desde esta perspectiva, hablar de los encuentros y los desencuentros, de las hibridaciones y de los diversos tipos de intercambios y relaciones existentes entre las culturas. Desde este punto de vista, la interculturalidad es intrínseca a las culturas, porque las culturas son realidades situacionales, sujetos dinámicos, históricos, que se autodefinen por sus relaciones con los otros. Las identidades culturales son por ello desde la antropología entidades interculturales que requieren ser analizadas en su complejidad interna. Este **concepto descriptivo de interculturalidad**, se usa habitualmente en el ámbito de la antropología.

Otras veces, en el discurso académico, por interculturalidad entendemos la o las propuestas ético-políticas y educativas de mejoramiento o transformación de las relaciones asimétricas entre las culturas para generar espacios públicos de diálogo y deliberación intercultural que hagan posible avanzar en la solución concertada de los problemas comunes. Este **concepto normativo de interculturalidad** es usado habitualmente en el ámbito de la educación bilingüe y la filosofía política.

En el discurso de los movimientos indianistas el concepto de interculturalidad se usa con una significación diferente. En este contexto se entiende por interculturalidad la revalorización y el fortalecimiento de las identidades étnicas. Y como desde las cosmovisiones indígenas el derecho a la identidad cultural está estrechamente ligado al derecho al territorio y a la lengua, la revalorización de la identidad étnica implica la defensa de los territorios ancestrales y de la educación bilingüe intercultural. Incluso se habla hoy en día de la gestión intercultural de los recursos naturales. La interculturalidad forma parte en la actualidad de la agenda política de los movimientos indígenas organizados y ha adquirido así una significación político-normativa más compleja.

Sabido es que los cambios semánticos que se producen en los conceptos de acuerdo a los usos diversos que hacen de ellos los actores sociales no son políticamente irrelevantes. Según las demandas y urgencias de los actores políticos los conceptos adquieren

significaciones diferentes . Así , cuando las culturas subalternas se apropiaron del concepto de interculturalidad y lo incorporan en sus agendas políticas , lo resignificaron en función de sus demandas y sus marcos culturales transformándolo en un programa de reivindicación socio-cultural.

En el discurso de los movimientos indianistas latinoamericanos , decíamos, la apuesta por la interculturalidad significa fundamentalmente la apuesta por el fortalecimiento de las identidades étnicas. Como si las identidades culturales fueran entidades naturales pre-existentes y no construcciones estratégicas. Sabido es que ningún grupo humano es esencial o naturalmente étnico, nacional o racial. Estas son caracterizaciones o auto-denominaciones que aluden a los modos como un colectivo se afirma frente a los otros en un momento determinado de su historia . Las determinaciones identitarias no son ni fijas ni "naturales", no están determinadas ni por la "sangre", ni por el "lugar de nacimiento", ni por las propiedades intrínsecas de un grupo social. Son producto de incesantes construcciones, imaginaciones e invenciones. Las identidades no son cosas, son procesos que se reinventan en interacción con otros procesos. No son entidades ni esenciales ni subsistentes, son entidades situacionales. Sin embargo, en el terreno político – que es el espacio en el que se mueven los discursos indianistas - , las identidades se esencializan por necesidades prácticas, las categorías conceptuales se simplifican , las identidades étnicas se colocan como cosas definidas y – por razones estratégicas - las fronteras culturales se tornan nítidas .

En el presente estudio nos hemos propuesto identificar y esclarecer las diversas variaciones semánticas y usos políticos que se hacen del concepto de interculturalidad en nuestros contextos. Para ello vamos a diferenciar en un primer momento entre un interculturalismo funcional (o neo-liberal) y un interculturalismo crítico con la intención de precisar los alcances políticos que el interculturalismo funcional implica. En segundo lugar intentaremos precisar los alcances del interculturalismo crítico como nueva tarea tanto en la teoría como en la praxis, tanto en el plano descriptivo como en el plano normativo

1. El interculturalismo funcional (o neo-liberal).-

Se trata de aquel interculturalismo que postula la necesidad del diálogo y el reconocimiento intercultural sin darle el debido peso al estado de pobreza crónica y en muchos casos extrema en que se encuentran los ciudadanos que pertenecen a las culturas subalternas de la sociedad. En el interculturalismo funcional se sustituye el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura ignorando la importancia que tienen - para comprender las relaciones interculturales - la injusticia distributiva, las desigualdades económicas, las relaciones de poder y "los **desniveles culturales internos** existentes en lo que concierne a los comportamientos y concepciones de los estratos subalternos y periféricos de nuestra misma sociedad"¹ .

Quando el discurso sobre la interculturalidad sirve – directa o indirectamente - para invisibilizar las crecientes asimetrías sociales , los grandes desniveles culturales internos y

¹ Cirese, Alberto. Cultura hegemónica e cultura subalterna. Palermo, Palumbo editore, 1972, p. 10.

todos aquellos problemas que se derivan de una estructura económica y social que excluye sistemáticamente a los sectores subalternizados de nuestras sociedades, entonces es posible decir que se está usando un **concepto funcional de interculturalidad** pues no cuestiona el sistema post-colonial vigente y facilita su reproducción. El concepto funcional (o neo-liberal) de interculturalidad genera un discurso y una praxis legitimadora que se viabiliza a través de los Estados nacionales, las instituciones de la sociedad civil. Se trata de un discurso y una praxis de la interculturalidad que es funcional al Estado nacional y al sistema socio-económico vigente.

En este discurso "la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política"².

El multiculturalismo anglosajón es un caso paradigmático de interculturalismo funcional. El programa de acción multiculturalista que se viabiliza a través del Banco Mundial promueve en América Latina acciones de discriminación positiva y de educación compensatoria. Por medio de la discriminación positiva, el Banco auspicia la equidad de oportunidades sin necesidad de hacer cambios en la estructura distributiva resultante de las políticas de ajuste estructural que el mismo Banco promueve. Y por medio de la educación compensatoria, el Banco promueve la mejora de la calidad educativa en algunos pocos privilegiados de los sectores periféricos de la sociedad, sin atacar las causas de fondo del problema. Los programas multiculturalistas son paliativos a los problemas, no generan ciudadanía, promueven la equidad pero desde arriba; son, en una palabra, profundamente paternalistas.

2. El interculturalismo crítico

Las diferencias entre el interculturalismo funcional y el interculturalismo crítico son sustantivas. El punto de partida y la intencionalidad del interculturalismo crítico es radicalmente diferente. Mientras que el interculturalismo neoliberal busca promover el diálogo sin tocar las causas de la asimetría cultural, el interculturalismo crítico busca suprimirlas. " ... No hay por ello que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. O, dicho todavía con mayor exactitud, hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad. Esta exigencia es hoy imprescindible para no caer en la ideología de un diálogo descontextualizado que favorecería sólo los intereses creados de la civilización dominante, al no tener en cuenta la asimetría de poder que reina hoy en el mundo "³. Para hacer real el diálogo hay que empezar por visibilizar las causas del no-diálogo.

En otras palabras, hay que empezar por identificar y tomar conciencia de las causas contextuales de su inoperancia. Hay que empezar por recuperar la memoria de los excluidos, por visibilizar los conflictos interculturales del presente como expresión de una

² Frase, Nancy. *Iustitia Interrupta*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997. P. 17.

³ Fomet, Raúl. *Interculturalidad y globalización*. San José de Costa Rica, Editorial DEI, 2000P. 12.

violencia estructural más profunda, gestada a lo largo de una historia de desencuentros y postergaciones injustas.

El interculturalismo crítico se nos presenta así como una nueva tarea intelectual y práctica. Como tarea intelectual nos convoca a “desarrollar una teoría crítica del reconocimiento , que defienda únicamente aquellas versiones de la política cultural de la diferencia que pueden combinarse coherentemente con la política social de la igualdad ... En parte, esto significa imaginar cómo debemos conceptualizar el reconocimiento cultural y la igualdad social de manera que cada uno apoye al otro en lugar de devaluarlo. Significa también formular teóricamente las maneras como se entrelazan y apoyan mutuamente en la actualidad las desventajas económicas y el irrespeto cultural. Por lo tanto, el proyecto exige aclarar asimismo los dilemas políticos que surgen cuando se intenta combatir simultáneamente estos dos tipos de injusticia”.⁴

La injusticia cultural y la injusticia económica son dos caras de la misma moneda, dos aspectos indisolubles de la inequidad social. Los movimientos revolucionarios del siglo XX cometieron el error conceptual de desligarlas y colocar la injusticia económica como causa de la injusticia cultural. Lo cultural no es un epifenómeno de lo económico, es inherente a él. La antropología económica nos ha enseñado que una sociedad de consumo no puede funcionar sin una cultura del consumo conspicuo, y viceversa. La pobreza crónica resultante del injusto sistema de distribución de bienes es un fenómeno económico y cultural al mismo tiempo. Cuando los pobres adquieren cultura política, es decir, cuando empiezan a concebirse, no como consumidores pasivos de bienes y mensajes sino como ciudadanos activos despojados injustamente de sus derechos básicos, entonces se abren las épocas de cambio ,los tiempos de radicalización de la democracia. **La pobreza se combate construyendo ciudadanía.**

Pero no hay una, sino muchas maneras de ser ciudadanos. La crítica de la concepción homogeneizante de la ciudadanía que hemos heredado de la Ilustración europea es por ello parte sustancial de la nueva tarea intelectual y práctica a la que el interculturalismo crítico nos convoca. La ciudadanía democrática debe ser una ciudadanía enraizada en los éthos de la gente, una ciudadanía que incorpore las concepciones que los pueblos tienen sobre los derechos, una ciudadanía por lo tanto culturalmente diferenciada. Esto no debe conducirnos sin embargo a la sacralización acrítica de las culturas. Ser ciudadano intercultural quiere decir, en primer lugar, ser capaz de elegir la propia cultura, es decir, elegir practicar las creencias, los usos y costumbres heredados del ethos al que pertenezco, o en su defecto, decidir apartarme de ellos por consideraciones valorativas que considero más plausibles. Ser ciudadano intercultural es por ello ejercer el derecho a construirse una identidad cultural propia , y no limitarse a reproducir en uno mismo ni la identidad heredada ni la identidad que la sociedad mayor nos fuerza a adoptar por todos los medios .

2.1 La dimensión descriptiva del interculturalismo crítico.

El interculturalismo crítico es fundamentalmente una propuesta práctica de cambio sustancial. Involucra por ello un momento descriptivo de esclarecimiento e interpretación

⁴ Fraser, Nancy. Ibid. P. 18

de hechos y un momento normativo de carácter ético y político que, al combinarse, orientan las acciones programáticas que el ejercicio de la interculturalidad implica.

En el plano descriptivo se trata de identificar, con conciencia hermenéutica, el carácter de las hibridaciones culturales que existen de hecho. Como toda descripción de hechos es una interpretación de lo acontecido, es necesario precisar la pertinencia o no de los distintos enfoques teóricos que se utilizan para estos fines. Así, por ejemplo, creemos que el modelo de la diglosia, utilizado con éxito en los estudios sobre contactos lingüísticos, revela ser muy útil para interpretar y entender los procesos y dinámicas no verbales que se ponen en marcha en los complejos contactos interculturales que forman parte intrínseca del devenir de las culturas. Así, un aspecto a subrayar en el estudio de las situaciones diglósicas, es que los préstamos lingüísticos no circulan sólo de arriba hacia abajo sino también de abajo hacia arriba. Esto quiere, por extensión, que los cambios culturales – y no sólo los lingüísticos – operarían en doble dirección. Es lo que posiblemente sucede en las relaciones entre la cultura hegemónica y las culturas subalternas, a saber, una red compleja de modificaciones recíprocas.

Hay otros modelos – como el del sincretismo o el de la aculturación- procedentes de la antropología que a su vez pueden resultar pertinentes para la interpretación y estudio de otras dimensiones de los hechos no abarcables desde el modelo de la diglosia cultural. En el campo de la descripción e interpretación de las relaciones interculturales hay que aprender a manejarse con mucha flexibilidad en relación a los modelos teóricos pues de lo que se trata no es de validar uno de ellos sino de hacer más inteligible lo que se nos ofrece

2.2 La dimensión normativa del interculturalismo crítico.

El interculturalismo crítico es sobretudo un proyecto ético-político de transformación sustantiva, en democracia, del marco general implícito que origina las inequidades económicas y culturales.

A diferencia del multiculturalismo anglosajón o del interculturalismo neo-liberal busca modificar, no los efectos o los resultados finales, sino los procesos que los originan. No se trata sin embargo de una propuesta apocalíptica de revolución violentista. Se trata más bien de un proyecto ético-político de reestructuración gradual – en democracia -del marco general de la sociedad.

Hay que subrayar lo que implica lo democrático del proyecto y lo que ello implica. Optar por métodos democráticos de transformación social es optar por impulsar los cambios que la sociedad requiere desde los espacios públicos de deliberación política que en muchas democracias liberales existen sólo en apariencia, es decir, en el plano jurídico-formal. Hay que empezar por ello a democratizar los espacios públicos, es decir, a descolonizarlos de las leyes del mercado y a hacerlos inclusivos de la diversidad cultural. Este es el punto de partida.

Pero hay también que reinventar la teoría de los partidos políticos, interculturalizarlos, hacer que dejen de ser el monopolio de los representantes de la cultura hegemónica,

hacerlos, en una palabra, espacios democráticos de formación ciudadana y de deliberación social.

A nivel de la teoría del Estado " ... postulamos la necesidad de contar con una teoría general del Estado contemporáneo ampliada desde la etnología llamando la atención sobre la urgencia de considerar al Estado contemporáneo también como un tejido cultural (o, para decirlo con un concepto algo más complejo, como un tejido de tejidos institucional-culturales marcados por la etnicidad y las relaciones interétnicas) de características siempre específicas en cada caso concreto ".⁵

Una etnología del Estado con perspectiva histórica nos permite identificar la génesis cultural de las instituciones liberales que lo componen . Nos permite también visibilizar en qué medida las institucionales tradicionales de inspiración comunitarista han sido excluidas del sistema oficial . Quizás la interculturalidad deba empezar por su incorporación y por una radicalización efectiva de las formas democráticas de convivencia.

⁵ Calla, Ricardo. Indígenas, políticas y reformas en Bolivia. Hacia una etnología del Estado en América Latina. Guatemala, ICAPI, 2003 p.10