

INTERCULTURALIDAD.

UNA REVISIÓN DESDE Y CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Liliana Tamagno

A Olga Cañihuan, quien con su corta edad, en medio de las hostilidades de la pobreza y en las soledades de la meseta patagónica, supo darnos una lección de dignidad. Dignidad que luego descubriría, es la dignidad de los pueblos indígenas; la dignidad que les permite seguir existiendo en la distintividad a pesar de las transformaciones.

Introducción

Las reflexiones sobre el concepto de interculturalidad que aquí se vierten son el producto de lo que denominamos un “diálogo con la academia” y “un diálogo con el campo” en el sentido de reconocer que las conceptualizaciones y las propuestas teóricas son herramientas para pensar críticamente una determinada situación. Así el diálogo con la teoría antropológica se articula con el diálogo con referentes de los pueblos indígenas en general y con el pueblo Toba en particular; ello en el contexto de una sociedad nacional, cuyo imaginario ha negado las presencias de los pueblos indígenas al suponerlos extintos luego de las campañas militares que “conquistaron el desierto” por el sur (1879) y “pacificaron a los indios” por el norte (1884).

Las primeras familias que conocimos en 1986 habitaban una de las tantas “villas miserias” de la periferia de la ciudad de Buenos Aires, las cuales resultaron ser parte del pueblo Toba que a pesar de las transformaciones y reconfiguraciones sufridas en el proceso de migración, no han perdido su identidad; si por identidad entendemos un sentido de memoria coherente y el reconocerse en un origen común, actuando de forma comunitaria y hablando la lengua *qom* a pesar de la distancia que los separa de sus lugares de origen (Tamagno 2001). Reconstruimos la historia del pueblo Toba en su relación desigual con

la sociedad nacional y, al entender la etnicidad como política, profundizamos en el análisis de las respuestas que dieron a las imposiciones del blanco. Respuestas armadas a comienzos de siglo y respuestas milenaristas en 1924, 1933, 1935 y 1947; movimientos que por el modo en que fueron reprimidos no pueden dejar de ser analizados en su contenido político, como rebeliones a la situación de explotación en quebrachales e ingenios. La matanza de Napalpí de 1924 significó más de 200 víctimas y la matanza de Rincón Bomba de 1947 se analiza actualmente a partir del hallazgo de cadáveres que dan cuenta de una feroz represión.

En la actualidad, quienes integran el pueblo Toba se debaten cotidianamente en contextos disímiles como las periferias de las ciudades de La Plata, Buenos Aires, Rosario y Resistencia, así como en barrios de menor porte y localidades rurales del interior de las provincias de origen. Mientras un grupo significativo de ellos realizó una huelga de hambre en la ciudad de Resistencia, Chaco, durante más de 30 días, para reclamar por el derecho a la tierra y en contra del avance de las empresas sojeras, otros se organizaron para solicitar la reparación histórica a las víctimas de las matanzas de Napalpí y Rincón Bomba, ya que la jurisprudencia argentina negó todo apoyo económico para continuar con la investigación. Otros luchaban por sobrevivir con trabajos inestables y venta de artesanía, intentando sobrepasar la frontera de los estudios primarios para tener como meta la universidad, recuperando espacios a través de las actividades religiosas y/o respondiendo a algunas de las formas de clientelismo político que abundan en la sociedad de la que forman parte.

En tanto estas reflexiones se comparten con los referentes indígenas con los que trabajamos y con los que hemos alternado un sinnúmero de situaciones, entendemos que estamos construyendo saberes de manera conjunta, guiados constantemente por la pretensión de alejarnos del racismo que hemos internalizado por pertenecer a las sociedades a las que pertenecemos (Menéndez, E. 1971), inten-

tando superar todos aquellos obstáculos epistemológicos que nos impiden valorar en toda su significación la dinámica sociocultural de los pueblos indígenas a lo largo de estos cinco siglos. Sólo así se podrá construir una etnografía que sea el producto de un diálogo en contextos de pluralidad.¹ Por eso cuando pensamos en el término interculturalidad no podemos dejar de pensar en todo ello, alejándonos de toda mirada culturalista y esencialista con el fin de apreciar la diversidad que los atraviesa y los constituye.

En este sentido al referirnos al término interculturalidad proponemos pensarlo en relación al conjunto de otros términos que se han ocupado del tratamiento de la pluralidad cultural. Si bien el concepto de interculturalidad surge para repensar la visibilidad en contextos contemporáneos de la diversidad cultural, el fenómeno de la diversidad ha sido objeto de reflexión desde los propios orígenes de la antropología estando presente en su desarrollo. Así, cuando el concepto de relativismo cultural se opuso al evolucionismo lo hizo al destacar el valor particular de cada propuesta cultural alterna.

También fue objeto de reflexión cuando el concepto de relativismo cultural mostró sus limitaciones y se hizo imprescindible analizar la relación entre diversidad y desigualdad a fin de superar el análisis culturalista. El señalamiento de Barth (1969) en la década-



¹ Algunos de estos planteamientos fueron colocados en Tamagno y otros en 2002 y en Tamagno 2001, 2002 y 2003.

da de 1960 puso énfasis en los aspectos relacionales y organizacionales de la etnicidad y trabajos posteriores profundizarían en el análisis de la configuración de la diversidad en el contexto de los estados nacionales, en el marco de la estratificación en clases sociales y considerándola como expresión política de la diversidad.² Es por ello que planteamos que es imprescindible cuando intentamos analizar los sentidos del término interculturalidad -no siempre explicitado con claridad por quienes lo usan-³ no olvidar las críticas que merecieron tanto el culturalismo, por interpretar las culturas como cerradas en sus particularidades, como el multiculturalismo, término que aparece acompañando al de globalización con el objetivo de interpretar las presencias de las minorías étnicas en los contextos nacionales, sin superar la idea de sumatoria de diversidades o mosaico cultural. Sólo así se evitará que el término interculturalidad se use cargado de los sentidos que pretende superar.

Por ello alertamos sobre la peligrosidad de interpretar las presencias de los pueblos indígenas hoy, como “emergencias”, como algo novedoso, como fenómenos nuevos enmarcados en otro fenómeno también supuestamente nuevo que es la globalización. Lo cual implica deshistorizarlos y negarles así el *status* de sujetos sociales, cuyas actuales presencias son el producto de transformaciones en la continuidad, dado que los pueblos indígenas siempre estuvieron presentes, aunque sus presencias a lo largo de la historia hayan sido ocultadas sistemáticamente por la historia oficial. De acuerdo con la misma línea argumental, la globalización no es más que otro momento en el devenir de la transformación del orden mundial que se iniciara con la expansión colonial (Tamagno 1997). La presencia actual de los pueblos indígenas no es más



Aldoa Carajá, Río Araguaia, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH

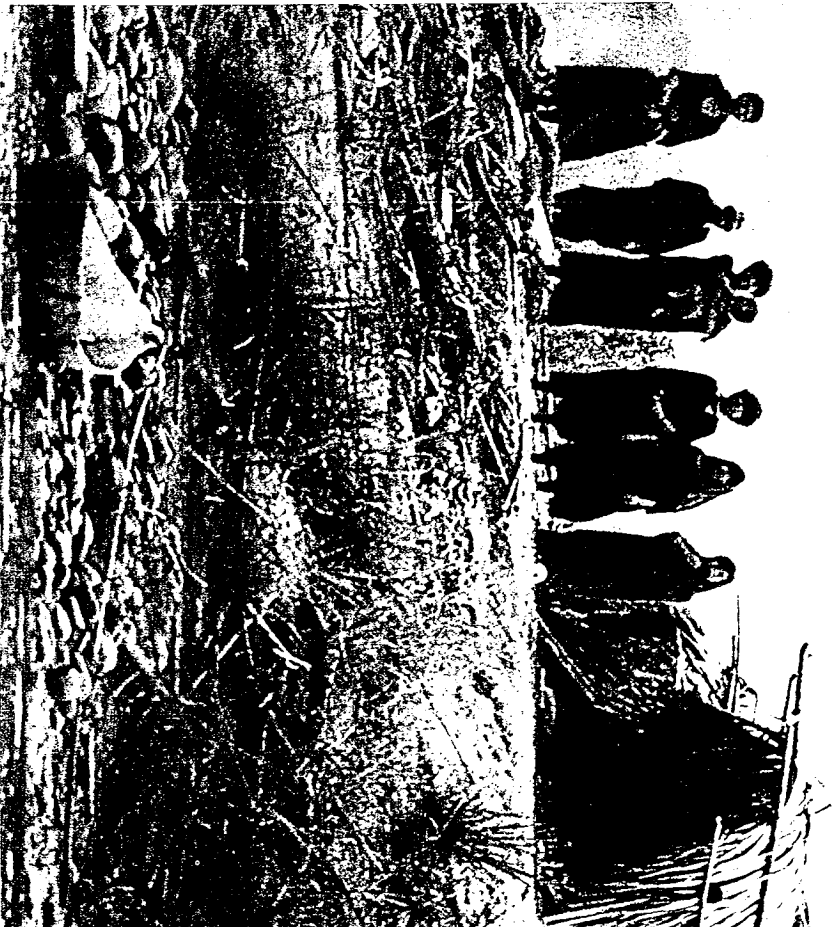
que una forma particular de la visibilidad de la pluralidad en contextos de desigualdad, uno de esos partos de la antropología que describe Godelier (1978); partos que se generan cuando las transformaciones de las condiciones estructurales hacen emerger cuestiones que habían permanecido ocultas o más allá de lo aparente, esta utopía nos planteaba que la modernidad se construiría avanzando sobre la diversidad, homogeneizando y neutralizando las diferencias culturales.

Algunas reflexiones epistemológicas

Cuando en el devenir de la producción de conocimiento, un nuevo término aparece en escena, intentando desplazar a otro u otros, expresa la necesidad de quien o quienes lo acuñan de re-

² En Tamagno 2001 citamos varios autores que a nuestro entender conforman una línea de pensamiento valiosa en su capacidad explicativa de las transformaciones de la diversidad en los diferentes contextos históricos de desigualdad.

³ Véase Ibáñez Caselli 2003, Ibáñez Caselli, Tamagno 1999 y Arias 2006.



Casas de bojas de "caña leava", Perú. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

visar y con frecuencia desplazar términos que han mostrado alguna debilidad en su capacidad explicativa, no dando cuenta de nuevos fenómenos o no acompañando las transformaciones de los fenómenos a los que se hacía referencia. Sin embargo, debemos admitir —superando una no-ción evolucionista e idealista de ciencia— que no todos los neologismos son superadores y que, con frecuencia pueden aparecer como “nuevos odres que contienen el mismo vicio vino”.⁴

Los conceptos no surgen por el mero devenir de la reflexión teórica, se originan y son

el emergente de determinadas coyunturas y de las tensiones que estas presentan, por lo tanto no son dados de modo natural, ni es neutra su utilización; siendo en última instancia herramientas para interpretar situaciones que preocupan y que, por lo tanto, no sólo se pretenden conocer sino también transformar.

Poner a prueba la operatividad de los conceptos implica también tener en cuenta que las realidades que observamos en nuestra calidad de científicos sociales están en constante transformación y, por lo tanto, debemos reconocer que lo que observamos son momentos y/o trayectorias específicas de determinados procesos. Que lo que hacemos como investigadores es construir objetos de análisis, cuya comprensión implica tener en cuenta tanto las condiciones objetivas como las subjetivas en ellos presentes. Que los conceptos —en tanto herramientas— deben ser puestos de manera constante a prueba, con el fin de observar su operatividad y utilidad, para comprender la multicausalidad de las condiciones objetivas y de las subjetividades que las acompañan.

Cuando decimos realidad objetiva nos referimos a que es objetiva en tanto externa al observador y es el reconocimiento de esa existencia independiente la que permite superar todo idealismo, todo relativismo y fundamentalmente toda arrogancia a la hora de producir

⁴ Un ejemplo de ello lo constituyen los términos propios de los paradigmas posmodernos simplificadoros y mecanicistas; términos que no han hecho más que desviar y no precisamente con ingenuidad, la continuidad de ciertas discusiones que a partir de la década de 1960 plantearon claramente la necesidad de producir conocimiento para transformar y no por el mero ejercicio y/o placer estético; guiados por la búsqueda de la multicausalidad y de la contextualización sociohistórica de las situaciones observadas. En este sentido, cabe recordar la advertencia que realiza Cohen (1969) al tratar el concepto de etnicidad, señalando que a pesar de las intenciones innovadoras del mismo, se utilizaba con frecuencia, reproduciendo la concepción culturalista que supuestamente pretendía superar. También lo plantea Chomsky, N. (1993) cuando afirma que lo que se denomina Nuevo Orden Mundial, no es otra cosa que el Viejo Orden Mundial establecido a partir de la expansión colonial y transfigurado a través de la historia sin abandonar una lógica basada en la explotación y la interiorización de los países antes colonizados o dependientes y ahora “emergentes”.

nuestro conocimiento.⁵ En este sentido, la verdad del objeto es una y es intrínseca a él mismo y somos nosotros como seres cognoscentes que nos acercamos a ella intentando conocerla, construyendo verdades con frecuencia parciales en la búsqueda incesante de la “verdad”.

Rescatamos el sentido de reconocimiento de la pluralidad y su dinámica que implica el concepto de interculturalidad en cuanto a concepto propositivo que ordena a reconocerla, respetarla y valorarla. Sin embargo, queremos señalar que las cuestiones a las cuales el concepto de interculturalidad pretende interpretar y dar respuesta, son tan añejas como la antropología misma, ya que se trata de la diversidad, de la pluralidad cultural en contextos de desigualdad y, por lo tanto, podríamos decir que esto no es nuevo y que tal vez no sólo no sea necesario acuñar un nuevo concepto, sino que este nuevo concepto nos puede distraer de analizar el origen de la problemática y su historicidad.

La interculturalidad

En el trabajo titulado “La interculturalidad: ¿Una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina”, Ibañez Caselli M. A. (2003), cita como epígrafe o encabezado del mismo dos textos que nos colocan frente a posturas que aparecen como antagónicas:

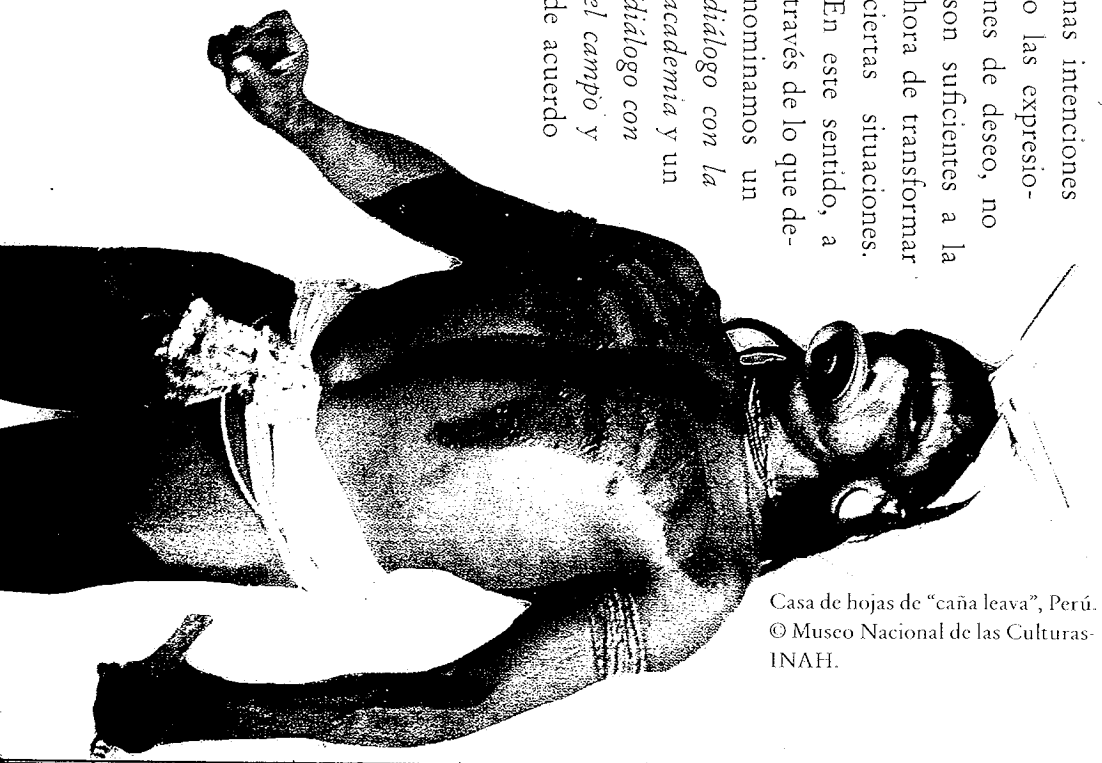
“La noción de interculturalidad significa: ‘diálogo respetuoso y equilibrado entre culturas’, se opone a la ‘posición integracionista’ y apuesta por la posibilidad de reforzar la autonomía cultural” (Moya 1995:42).

Hoy el Estado nos invita a ser parte de un nuevo concepto: Interculturalidad. Nos explica que es una invitación al reconocimiento de la diversidad cultural y a tener una relación de respeto mutuo. Creemos

que es una forma modernizada de continuar asimilando culturalmente a los Pueblos Originarios dentro de la llamada cultura nacional”, (Documento de la coordinación de Organizaciones Mapuche, Confederación Mapuche Neuquina – Newen Mapu 1997 (Díaz 1998:71).

Entender la tensión entre ambas posiciones implica pensar el concepto de interculturalidad tanto en sus alcances como en sus limitaciones. Si bien Ibañez Caselli, M.A. (2000), reconoce sus antecedentes en el significativo protagonismo que fuera tomando el término fundamentalmente en torno al tratamiento de las políticas educativas; cita como momento fundamental para la legitimación del mismo, la Reunión Gubernamental de los Países de América Latina y el Caribe de 1981. En este evento el concepto se presenta tanto como una propuesta ética y políticamente superadora frente al fracaso de las políticas integracionistas y asimilacionistas no exentas de subestimación y paternalismo, como de aquellas fundadas en el multiculturalismo entendido como un mosaico de culturas respetables en sus particularismos. Sin embargo, la experiencia nos dice que los buenos sentimientos, las buenas intenciones o las expresiones de deseo, no son suficientes a la hora de transformar ciertas situaciones. En este sentido, a través de lo que denominamos un diálogo con la academia y un diálogo con el campo y de acuerdo

⁵ En Tamagno 1991 y 2001 acuñamos el término “censores de la indianidad” para señalar críticamente a aquéllos que se arrojan el derecho de decir quienes y como son o deben ser los indígenas; juzgando sus grados de conciencia o coherencia sólo en función de unas pocas evidencias; interpretando la realidad de quienes nos precedieron desde paradigmas que, por más claros que parezcan a nuestro saber y entender, no dejan de estar signados por la lógica sobre la cual se construyó el pensamiento occidental dominante y etnocida.



Casa de hojas de “caña leava”, Perú.
© Museo Nacional de las Culturas-
INAH.



Misión de Maturá, Amazonas, Brasil. Yanomani 1990. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

con las recomendaciones de un sinnúmero de eventos –algunos de ellos coordinados y/o organizados por nuestro equipo de investigación– en los que la participación indígena ha marcado la línea de discusión afirmamos que el derecho a una educación intercultural bilingüe se cumplirá cuando se hagan efectivos:

El derecho al trabajo entendiendo que a igual trabajo igual salario.

Derecho a la tierra.

El derecho a la vivienda digna.

Derecho a la salud y a los servicios sociales.

Nuestra experiencia de investigación nos dice que la posibilidad de la interculturalidad en el sentido de diálogo simétrico, fecundo y enriquecedor con que algunos pretenden definirla, no será una realidad si no se superan las condiciones de desigualdad que atraviesan nuestra sociedad nacional y ciertas ideas muy arraigadas en la misma –algunas de ellas generadas y/o reforzadas por la propia academia– que funcionan como verdaderos obstáculos epistemológicos, lo que impide nuevos conocimientos y modos de relación. De no ser así el uso de este concepto se cargará con los significados de los conceptos supuestamente desplazados o superados, desconociéndose las discusiones y las revisiones críticas a las que fueron sometidos.

- Por todo ello se hace imprescindible:
- 1) Reconocer la presencia de los pueblos indígenas donde quiera que sus referentes se encuentren.
 - 2) Comprender que las transformaciones de los individuos o de los grupos no implican “pérdida de identidad” cuando los pueblos continúan reconociéndose en un origen común y mantienen un sentido de memoria coherente.
 - 3) Valorar que reconocerse como parte de un pueblo implica no sólo pensarse sino actuar como pueblo, en el sentido de resolver lo cotidiano de acuerdo a principios y valores que del conjunto que sigue actuando como referente.
 - 4) Reconocer y valorar positivamente sus saberes tanto de sí mismos como de la sociedad de la que forman parte; saber sobre sí mismos es saber sobre los otros con los que estuvieron en relación.
 - 5) Superar todos los estereotipos –fundamentalmente el que pensándolos como inferiores los representa aún con pluma y flecha– a fin de reconocer que se puede ser indígena de muchas maneras.
 - 6) No pensarlos y/o suponerlos como aislados; nunca lo estuvieron y tampoco lo

- están. Ayer mano de obra casi esclava de los emprendimientos del capital en ingenios, quebrachales y minas, aniquilados y confinados cuando las tierras que ocupaban despertaban la codicia del blanco y sus emprendimientos; hoy desocupados junto a tantos otros. La situación en la que hoy se encuentran es producto de la relación con el dominador.
- 7) Comprender que todos aquellos que se reconocen como indígenas sintetizan de un modo particular y desde una perspectiva particular (la del dolor y la derrota pero también la del orgullo de estar vivos), la historia de la gestación, afianzamiento, desarrollo y crisis de la sociedad nacional de la que todos formamos parte.
- 8) Reconocer que son capaces de construir sus propios relatos y que debemos escucharlos, evitando juzgarlos sólo desde nuestra propia lógica.
- 9) Disponernos a construir conocimiento conjunto.
- 10) Reconocer que los pueblos indígenas y sus referentes comparten con nosotros un mismo tiempo, no son la expresión del pasado en el presente. Son el presente que nos remite necesariamente al pasado para revisarlo y son quienes decidirán junto con nosotros el futuro.
- 11) Reconocer que el "otro" debe ser pensado y no neutralizado; valorando la multiplicidad del ser y entendiendo la diversidad como enriquecedora.
- 12) Reconocer que las tensiones y los conflictos que puede generar la diversidad no deben ser pensados como obstáculos ni como el peligro que atenta contra la supuesta homogeneidad del estado nación.⁶
- 13) Pensar la resolución del conflicto como el camino hacia la justicia y cuando la diversidad aparece asociada a la pobreza dirigir la lucha a las causas de la misma y no contra los pobres o los que portan la distintividad.



Mujer hilando algodón, Eriçabastra, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

⁶ Miguel Barolomé (1987) plantea con claridad la falacia de enfrentar etnia y Estado; ya que en realidad el Estado no difiere como forma de organización, de la etnia. Lo que lo diferencia de ella es la relación de poder y dominación que hizo que una etnia se erigiera en Estado, dejándose así de reconocerse como tal.

Hacia una educación intercultural

Desde nuestra línea de investigación, hemos advertido que la educación bilingüe intercultural no debe estar pensada y dirigida sólo para indígenas, sino que debe estar dirigida a todos (Ibáñez Caselli 2003b; 2004); y que si bien la educación para la interculturalidad es importante no es suficiente en tanto y en cuanto la verdadera interculturalidad no se realice en el marco de una sociedad justa donde la explotación, el prejuicio y el racismo no limiten los modos de existir y relacionarse entre sí y con la naturaleza de quienes por ser diferentes han pasado a ser indígenas y están excluidos de toda posibilidad de ejercer sus derechos.

La experiencia de sometimiento que los pueblos indígenas vivieron a través de la conquista y la colonización y que se ha proyectado hasta nuestros días está en su memoria. Marc Auge (1995), habla de una experiencia marcada por tres excesos: el primero de acontecimientos que hizo difícilmente pensable la historia, un exceso de imágenes y de referencias espaciales, cuyo efecto paradójico consistió en sentir que el espacio del mundo se vuelca sobre sí y un exceso de referencias individuales que obligaron a los individuos a concebir por sí mismos su relación con la historia y con el mundo. Experiencias semejantes a las que nos somete hoy la posmodernidad. Nosotros agregamos que tal vez, en función de ello, los pueblos indígenas tengan mayor capacidad para enfrentar los mecanismos de individuación que hoy nos

afectan y que generan las prácticas violentas que caracterizan a Occidente.

La importancia y significación de las formas en que se hacen visibles hoy los pueblos indígenas (pensar no sólo en Chiapas, sino en la fuerza de los movimientos indios en Venezuela, Ecuador, Bolivia, Nicaragua y otros), nos coloca en la necesidad de asumir que el debate debe ser un momento en el camino de generar prácticas diferentes, como antropólogos, pero también como ciudadanos. Como una instancia necesaria, aunque no suficiente, para emprender el camino de una transformación que no debe demorarse.

Sólo así se podrán construir sociedades dignas de ser vividas, entendiendo que el valorarnos es imprescindible para diseñar un proyecto de sociedad que contenga y a su vez responda a las diversidades que la constituyen, y encontrar conjuntamente los modos de definir las desigualdades y vehicular la superación de las mismas.

En el caso que nos compete, Argentina, deberá reconocerse que no somos ese país venido de los barcos pensado desde la utopía de la generación de 1880 y asumir que esto implica necesariamente reconocer la preexistencia de los pueblos indígenas, tal cual lo plantea el texto de nuestra Constitución Nacional avanzada, en este sentido, a nivel internacional.⁷ También implica asumir que en la violenta historia de nuestra sociedad, la guerra contra los pueblos indígenas fue el primer genocidio y la acción civilizadora el primer gran etnocidio. Si lo situamos históricamente observamos que el aniquilamiento tuvo momentos significativos a lo largo de toda la primera mitad del siglo



Niño "Laviapi" en un banco de ave. Xingú, Brasil.
© Museo Nacional de las Culturas-INAH.

⁷ Véase Ibáñez Caselli 2004, Tesis de Maestría *Políticas lingüísticas e Interculturalidad. Experiencias educativas para y con indígenas de Argentina.*



"Ceremonia de Bois Caimán", lienzo del pintor Poisson, Hainí. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

XX con enfrentamientos en 1905, 1924, 1931 y 1947.⁸ Esto no es más que historia reciente, quienes lucharon y fueron derrotados son los padres o abuelos de las generaciones actuales que aún guardan en la memoria (Tamagno 2001 y 2003) el relato, a veces mitificado por el dolor, de estos acontecimientos.

Al analizar esta situación no puedo menos que sugerir que este genocidio/etnocidio sentó las bases de las prácticas y las representaciones que se actualizarían luego con el terror de Es-rado generado durante la última Dictadura Militar de 1976-1983. Así como se les quitaba los hijos a los indios para llevarlos como esclavos a trabajar como servicio doméstico o se los encerraba en colegios para hacer de ellos "ciudadanos dignos", así se apropiaron de los hijos de los militantes populares para aislarlos del mal que entendían, sus padres representaban para la sociedad. La lógica -salvando las distancias de las coyunturas históricas y las condiciones socioeconómicas- no parece diferir en demasía. La violencia y la criminalidad de este último genocidio debe entonces vincularse no sólo a las condiciones estructurales que las hicieron

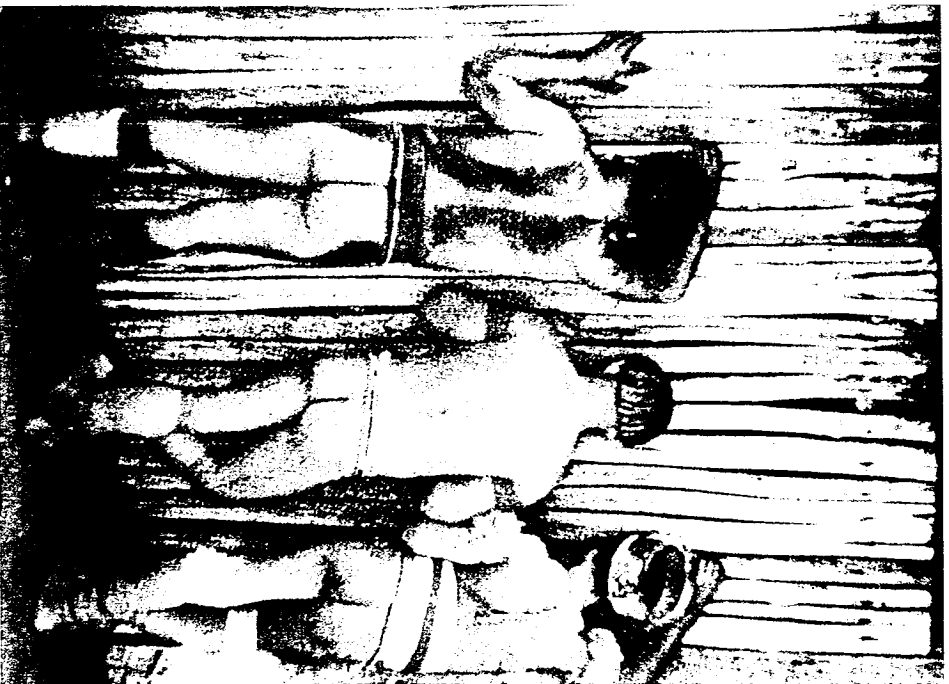
necesarias para la entrega del patrimonio de la nación que luego se concretaría; sino también a ese genocidio/etnocidio anterior que caracterizó la construcción de la nación y que fue necesario para desarrollar las formas productivas que garantizarían el enriquecimiento de los sectores dominantes.

Consideraciones finales

Estas reflexiones nos deben conducir a la construcción de una etnografía que se concrete de modo insoslayable con el presente, para comprender que la verdadera interculturalidad se dará cuando nos relacionemos con el "otro", el diferente, no como inferior, ni como carente o ignorante, sino como otro sujeto social que ha sintetizado la historia de la sociedad de la que forma parte desde un lugar y una mirada particular.

Miguel Bartolomé (1987, 1997), nos dice que aunque muy diversa en sus expresiones, formamos parte de una sola humanidad, cuyo futuro está signado por cada vez más intensas relaciones interculturales y planea la necesidad

⁸ Cordua, E. y Sifreddi, S.; Ubertalli, J., 1987 y Tamagno, L., 2001, describen la violencia con que fueron reprimidas las concentraciones de indígenas, que en el Gran Chaco, no eran más que respuestas a la situación de opresión y explotación impuesta por los sectores dominantes.



Relaciones interculturales. Xingú, Brasil. © Museo Nacional de las Culturas-INAH.

de valorar la multiplicidad del ser. Nos insta a aprender a convivir con la diferencia, desechando las nuevas formas de colonialismo enmarca-

das en la "globalización", aceptando que la diversidad constituye una de las mayores riquezas de nuestra especie. Esto nos coloca frente a la necesidad de analizar la pluralidad cultural como dadora de riqueza a la existencia humana y no como un problema que arenta contra la supuesta homogeneidad de los estados, teniendo en cuenta que los estados no son más que una forma de etnicidad; una etnia, la blanca, que se impuso, y que por lo tanto, dejó de reconocerse como etnia y domina a las demás imponiéndose como el único modo posible. Joao Pacheco de Oliveira (2004), reflexiona sobre la tarea del antropólogo y plantea la necesidad de pensar la pluralidad atendiendo incluso a las diversidades intracéuticas.

La interculturalidad así entendida no es más que la idea de pluralidad cultural que se opone a la idea de crisol de razas, a la visión integracionista y la concepción homogénea de cultura y se funda en un diálogo entre tradiciones y configuraciones culturales. Debería finalmente oponerse a toda forma de pensamiento único, permitiéndonos valorar los diferentes modos en que distintas sociedades en diferente tiempo y lugar han resuelto y/o resuelven su existencia.

Bibliografía

- ARIAS Nora. "Al final qué es Inter-culturalidad...?" Ponencia presentada en Seminario Internacional sobre Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Nacional de Buenos Aires, 2006
- AUGE, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Editorial Gedisa. España, 1995.
- BARTOLOMÉ, Miguel. "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina", en *Suplemento antropológico*. Vol. XXII, No. 2, Asunción, 1987.
- , *Gente de costumbre y gente de razón*. Siglo XXI, México, 1997.
- CHOMSKY, Noam. *Año 501 La conquista continúa*. Editorial Libertarias/Prodhuf, Madrid, España, 1993.
- COHEN, Abner. The lesson of ethnicity, en *Urban ethnicity*. The University of California Press Berkeley-Los Angeles. Routledge and Kegan Paul-London, 1969.

- CORDEU, Edgardo y SIFREDDI, Sandra. *De la algarroba al algodón, movimientos mesiánicos de los Guaycurú*. Juárez Editora, Buenos Aires, 1971.
- DÍAZ, Raúl. "¿Es la educación intercultural una modificación del *statu quo*?" Ponencia presentada en III Congreso Chileno de Antropología Colegio de Antropólogos Universidad Católica de Temuco Chile, 1998.
- GODELLIER, Maurice. *Antropología Económica*. Barcelona, Anagrama, 1978.
- IBÁÑEZ Caselli, María Amalia. La interculturalidad: ¿Una moda? Alcances e implicancias políticas en Argentina, en *Seminario andino: "Confictos y políticas interculturales: Territorios y Educaciones"* CEIDIS Cochabamba. Editado en CD ROM. En prensa en *Cuadernos* Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano N° 20, 2003.
- , "La Educación Bilingüe e Intercultural para y con y indígenas Qom - Argentina," en Hamel, E.

Y R. Moya (coord.), *Políticas Lingüísticas y proyectos de educación intercultural. Una visión desde los movimientos y comunidades indígenas de América*, México. En prensa, 2003.

-----, Tesis de Maestría, *Políticas lingüísticas e interculturalidad. Experiencias educativas para y con indígenas de Argentina*, Centro Bartolomé de Las Casas-FLACSO (sede Ecuador), 2004.

MORRYA, R. *Desde el aula bilingüe. Cuenca: Licenciatura en Lingüística Andina y Educación Bilingüe*. Universidad de Cuenca, 1995.

PACHACO DE OLIVEIRA, J. "Pluralizando tradiciones etnográficas: sobre un certo mal-estar na antropología", en Esther Jean Langdon e Luiza Garndo (org.) *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre a antropologia participativa*, Contracapa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

TAMAGNO, Liliana "La cuestión indígena en Argentina y los censos de la indignidad", en *Am novedad érica Indígena*, T.1, 1991.

-----, La construcción de la identidad étnica en un grupo indígena en la ciudad. Identidades y utopías, en Lacarriou, M. y Bayardo, R. *Cultura e identidad en el contexto del la globalización*. Buenos Aires, Editorial Siccus, 1997.

-----, *Nam gom bueta'a na dogshi ima'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad Memoria y Utopía*. Ediciones Al Margen, La Plata, Argentina, 2001.

-----, "La historia del genocidio o una historia de genocidios?", en CD ROM Coloquio "Historia y Memoria", Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación UNLP, 2002.

-----, Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas robas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina, en *Campes Recista de Antropología Social*, 03 Año 2003, Universidad Federal do Parana Brasil, 2003.

TAMAGNO y et. al. "Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos gom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria". Segundas Jornadas de la Cuenca del Plata. Escuela de Antropología - Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, en CD ROM, 2002.

UBERTALLI, Jorge. *Guaycuru. Tierra Rebelde* Editorial Tacna, Buenos Aires, 1987.