

ca en nuestra sociedad como una utopía encubierta en supuestos escenarios de participación.

- La escuela, más allá de un espacio para la democratización del conocimiento y la llamada preparación para el mundo laboral, es un escenario cargado de ideales formativos, de pretensiones políticas y de disputa ideológica, motivo por el cual esta tambalea permanentemente entre el autoritarismo y la democracia como estrategia para camuflar sus verdaderas intenciones e intereses.
- La democracia en la escuela debe pensarse en términos del establecimiento de oportunidades e igualdad, desde el reconocimiento y cumplimiento de derechos y deberes que permitan el respeto, la solidaridad y la ampliación de los medios de participación, reconociendo la existencia de la pluralidad de convicciones, posturas, concepciones y pensamientos, y que generen escenarios de reflexión autocrítica, de intercambio dialógico y de construcción conjunta.
- La escuela ha de ser un espacio no solo para dinamizar los procesos de enseñanza-aprendizaje, sino también para resolver las crecientes expectativas de los estudiantes, aceptando el desafío planteado por el encuentro intergeneracional y las demandas sociales.

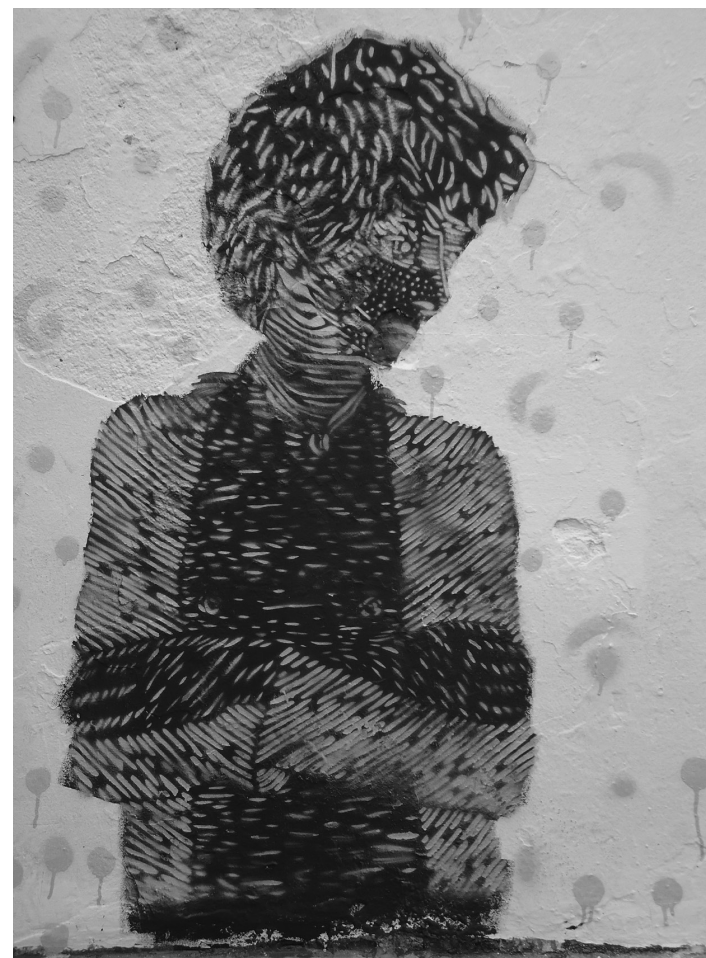
Referencias

- FREIRE VIEIRA, P. (1979). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- GUTIÉRREZ TAMAYO, A. L. y M. R. PULGARÍN SILVA (2009). "Formación ciudadana: ¡utopía posible!". *Revista Educación y Pedagogía*, 21 (53), enero-abril, pp. 33-48. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Educación.
- LAS METAS DEL MILENIO. Disponible en <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>. [Recuperado el 10 de septiembre de 2010].
- MARTÍNEZ ESCÁRCEGA, R. (2007). *Una mirada a la práctica docente a través de las relaciones de poder*. Disponible en <http://tutorias2007.blogspot.com/2007/07/una-mirada-la-prctica-docente-travs-de.html> [Recuperada el 10 de septiembre de 2010].
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN (2006). *Ley General de Educación. Ley 115 febrero de 1994*. Bogotá: Editorial Unión.
- MONTOYA, J. (2003). *Escuela, conflicto intergeneracional y democracia*. Serie conflicto y escuela No. 3. Medellín: Instituto Popular de Capacitación.

La promesa del salvaje noble

MAURICIO CAVIEDES

Junta Directiva de la Corporación Ensayos



Antes de empezar quiero aclarar que este texto no es un artículo, no recoge resultados de investigación ni presenta una conclusión o una afirmación definitiva y terminante. Si, a veces, este texto llega a acudir a referencias bibliográficas o a mostrar cierta aspiración a imitar el lenguaje intelectual o académico, es sólo debido a una combinación de arrogancia y malos hábitos de los cuales yo, el autor del texto, soy víctima. Aun así, prefiero pensar que este texto es lo que suele llamarse un “ensayo”. Su propósito es formular preguntas. Entiendo que se trata de preguntas polémicas y quiero advertirle de ello de una vez por todas a usted, amigo lector. Es posible que la lectura de este texto le genere cierta antipatía. Sin embargo, creo que se trata de preguntas importantes. Por ello, me esforzaré en sugerirlas de manera cuidadosa. Y agradeceré condescendencia ante la confesión de mis preguntas que, creo, temerosamente comparto con muchos.

Quiero escribir sobre la manera en que, a lo largo de la historia, las sociedades que se consideran “modernas”, o que desean serlo, buscan en las sociedades indígenas una sabiduría oculta que permita a las primeras emanciparse de sí mismas y de su naturaleza opresiva y despótica. Como este no es un documento académico o investigativo, no me detendré en precisar qué son las sociedades “modernas”, o en aclarar si ese término es el más adecuado. Yo sé que usted sabe a qué me refiero. Sí, es cierto que, posiblemente en ciertos países europeos, muchos países latinoamericanos no sean considerados “modernos”. Y es cierto que, posiblemente, muchas comunidades indígenas de la región andina se ven a sí mismas como “más modernas” que las sociedades indígenas amazónicas, por ejemplo. También es cierto que el de “Sociedades modernas” es un concepto construido históricamente que lleva una carga política y colonial. Está bien. Por ahora dejaremos esta discusión en manos de quienes la han alimentado en la sociología, la antropología, la filosofía y la historia (por ejemplo Moore 1973 [1967]; o Wolf, 1982; o DeCerteau, 1999; o Wachtel, 1972; o Said, 1990; o Asad, 1987). Pero ya sabemos que estamos hablando de quienes creemos, acertada o equivocadamente, que nuestras prácticas culturales, nuestro conocimiento del mundo y nuestro lugar político y social en él son el resultado de un proceso evolutivo que empezó en la antigua Grecia, pasó por la revolución francesa y terminó expandiéndose por el mundo, aunque tenga su ombligo en Nueva York. ¿Ya nos hemos puesto de acuerdo? Muchas gracias.

Yo nací en la atribulada década de los setenta, crecí en la arrogante década de los ochenta viendo películas de ciencia ficción de Hollywood, y esta me escupió en la década siguiente, la década de los noventa, en-

gendro del siglo XX, donde muchas certezas y deseos se derrumbaron cuando el capitalismo venció y el mundo cambió. Durante esta década transité entre la adolescencia y una adultez inconsciente, mientras se acababa la Unión Soviética, Spielberg se ganaba el premio Óscar por *La Lista de Schindler*, el Pibe Valderrama llevaba a la selección Colombia a un mundial de fútbol en los Estados Unidos, el agente especial del FBI, Fox Mulder, descubría la existencia de extraterrestres en la cadena de televisión de la Twentieth Century Fox, el VIH se extendía inevitablemente, un indígena firmaba la Constitución Política de Colombia, un negro e indígena al mismo tiempo se volvía presidente de Sudáfrica al salir de la cárcel, Axel Rose componía canciones románticas y pacifistas después de quemar su propia casa en un ataque maniaco depresivo, Bill Gates se volvía el tipo más rico del mundo, y el EZLN se tomaba el poder en la selva lacandona y (especialmente) en Internet. ¡Ah! Y además, en Inglaterra el partido de los trabajadores se tomaba el poder y empezaba a hacer reformas neoliberales. No es que fuera la primera década en la cual sucedían cosas contradictorias en el mundo, pero esta sí tenía un sabor especial, porque algunos fanáticos religiosos proclamaban que el fin del mundo llegaría al final del milenio y en la televisión ponían muchas películas sobre Nostradamus.

No sé si por todo eso, o tal vez porque las guerras se trasladaron del primer mundo al tercero y dejaron de ser frías y se volvieron crueles, o por alguna otra razón, empezó a crecer en algunos lugares una cierta confianza en que el nuevo sistema mundo capitalista que se había impuesto sobre el socialismo soviético y el chino encontraría algún tipo de resistencia y esperanza, en algún rincón escondido y lejano del mundo.¹

De repente, quienes se vieron derrotados por la promesa de un futuro emancipador encontraron cierta fe en el regreso a la naturaleza, en la memoria de aquellos que habían sido olvidados por la historia. Hoy como entonces, muchos nos sentimos inspirados por la reivindicación del recuerdo de las verdades ocultas por el poder. En un capítulo de “Los expedientes secretos X”, un indio del pueblo navajo planteaba esa misma idea con profunda claridad:

Hay un viejo dicho indio, según el cual las cosas viven tanto como la última persona que las recuerda. Mi pueblo ha llegado a confiar en la memoria por encima de la historia. La memoria, como el fuego, es radiante e inmutable, mientras que la historia sirve sólo a aquellos que

1 Tomo los conceptos de “sistema mundo” y “capitalismo” de la obra de Wallerstein (1974).

buscan controlarla, aquellos que atenuarán las llamas de la memoria con la intención de apagar el peligroso fuego de la verdad. Debemos tener cuidado de ellos, pues son peligrosos también. Y son ignorantes. Su falsa historia está escrita en la sangre de aquellos que podrían recordar. Y de aquellos que buscan la verdad (Capítulo II, Tercera temporada).

Aún no sé por cuál razón. Y tal vez mi memoria se encuentra atrapada en mi experiencia posadolescente como estudiante de antropología de una universidad tercermundista de segunda. Pero ese optimismo que suponía que existía una sabiduría escondida que nos salvaría de la opresión, me invadió a mí también. No a todo el mundo le llegó igual. Unos la buscaron en Bob Marley, otros en la hipótesis Gaia y el regreso a la naturaleza, otros en Internet, otros en las cámaras de video y otros en una combinación de todo, pero yo me junté con aquellos que la buscaron entre los pueblos indígenas. Estoy seguro de la influencia de la imagen carismática y mediática de los enmascarados zapatistas, su humor inocente y su uso pedagógico de las parábolas como causa de esta inclinación entre muchos jóvenes.

Esta larga introducción al tema es para decir que creo que el interés por lo indígena se incrementó lentamente durante la década de los noventa debido a una búsqueda de respuestas a cambios, bien fueran reales o aparentes, que agobiaban al mundo. Aquello que parecía estar en los “márgenes” o “fuera” del conocimiento y las formas de vida del capital parecía una promesa que alimentaría la construcción de lo que muchos empezaron a denominar “resistencias” —concepto definido en la obra de varios autores, entre ellos Tarrow (1997) y Melucci (2002).

EL REGRESO A LA PROMESA DE LA EMANCIPACIÓN SALVAJE

El etnólogo alemán Karl Heinz Kohl había planteado en la década de los noventa que desde los orígenes de la filosofía y la antropología, la llegada de los europeos a América había permitido a filósofos, escritores e intelectuales construir una imagen del “buen salvaje” que tenía pretensiones de veracidad, pero en realidad, simplemente reflejaba el surgimiento de la Ilustración en el pensamiento social y político europeo. Este pensamiento ilustrado, alimentado por la antropología, prometía en la representación del buen salvaje el descubrimiento de sociedades armónicas e igualitarias, ajenas a la explotación, dominación y enajenación que había determinado al mundo europeo desde sus orígenes (Kohl, 1986).

Si esto es cierto, entonces también habrá que decir que esa representación del buen salvaje pervivió en el pensamiento crítico “moderno”. Alimentó a pensadores influyentes de la filosofía y la antropología, como Levi-Strauss; o bien a autores influyentes de la antropología popular como Carlos Castaneda; pero incluso antes pueden encontrarse ideas relacionadas con el buen salvaje en la idea del socialismo primitivo de Engels. Pero no sólo alimentó a la antropología. También a la literatura popular, por ejemplo en *Tarzán* y *El libro de la Selva*. Sin duda las *Crónicas Marcianas* de Ray Bradbury continuaban con esta representación. Jean-Paul Sartre también defendía en las décadas de los sesenta y setenta la violencia como instrumento legítimo de los colonizados no europeos contra los colonizadores. Gandhi, en cambio, desde la acción pacífica, renunció a luchar por una ciudadanía británica para los indios con el argumento según el cual, la cultura tradicional india y su conocimiento trascendente del espíritu eran la base de una legítima nación multicultural india, cuya consolidación prometía al ser humano una vida espiritual y materialmente satisfactoria, alejada del lujo, la opulencia y la explotación del capitalismo europeo.

El buen salvaje es, en suma, una especie de deseo vergonzante en el pensamiento crítico de las sociedades “modernas”, porque les permite verse a sí mismas críticamente y recordarse de manera explícita que esa promesa de felicidad sumergida en el capitalismo y el Estado-nación a veces resulta más una trampa que un deseo.

En Colombia, la búsqueda del buen salvaje o el deseo de su existencia han sido más bien marginales. Es posible que ello se deba a la carga racista que históricamente ha atravesado las relaciones sociales en Colombia y que tiene su origen en la Colonia. Pensadores liberales y conservadores plantearon en el siglo XX que la “raza” indígena constituía una amenaza para el progreso en Colombia, pues según los defensores de esta postura, las “razas” indígenas habían cultivado un intrínseco odio hacia las “razas” blancas que les habían invadido y arrebatado los territorios que alguna vez ocuparon con soberanía, y a cuyos últimos rincones se aferrarían hoy desesperada y decididamente ante el despojo. Estas ideas fueron divulgadas por líderes políticos liberales y conservadores como Laureano Gómez (1928) y Luis López de Mesa (1934) (ver también Vasco, 2002; Pineda, 1986).

Sin embargo, hubo una permanente preocupación entre los intelectuales en Colombia, en concierto con América Latina, a cerca de los pueblos indígenas. Esta reflexión fue mucho más limitada a ciertos intelectuales, a diferencia de lo que sucedió en otros países como Méxi-

co. Sin embargo, intelectuales y líderes populares como Ignacio Torres Giraldo, reflexionaron a inicios del siglo XX sobre el lugar de lo indígena en la sociedad nacional. Al mismo tiempo, en la década de los treinta, líderes indígenas tuvieron un importante lugar entre los sectores populares, especialmente el archifamoso Manuel Quintín Lame. Mientras en América Latina el indigenismo, como reflexión sobre el lugar de la cultura indígena en las sociedades nacionales, jugó un papel importante en la reflexión

sobre el pasado, el origen y la naturaleza del Estado-nación, en Colombia esta corriente tuvo impactos limitados. No obstante, el contexto mundial de rechazo y cuestionamiento a las teorías racistas en Europa despertó intereses que buscaron encontrar en el pasado “precolombino” la evidencia de la grandeza y la armonía de los pueblos indígenas. Así se despertó el interés del antropólogo Paul Rivet en los pueblos indígenas de Colombia, y surgieron figuras influyentes como la del historiador ucraniano Juan Friede, que insistieron en pensar la importancia de los pueblos indígenas y rechazaron la discriminación racista existente en Colombia (Pineda Camacho, 1986). Se escribieron obras literarias como *José Tombé: Novela Costumbrista* (Castrillón 1973 [1942]) y obras académicas como *El indio en lucha por la tierra* (Friede 1944).

Pero en resumen, y para no alargarnos demasiado, la visión racista hacia los indígenas permaneció y marginó al indigenismo. El indigenismo fue un asunto de algunos intelectuales. Todavía puede verse la visión de la cultura indígena como causante del subdesarrollo en los primeros trabajos sobre campesinos en el altiplano cundiboyacense del sociólogo Orlando Fals Borda, aunque en la actualidad este autor es reconocido por su postura en favor de las luchas populares, entre otras, la indígena (Fals Borda, 1961). Algunos autores piensan que la discriminación racista contra los pueblos indígenas se conserva aún hoy en Colombia, aunque el gobierno se ufane de tener la Constitución más progresista en el tema indígena de toda América Latina (Ramos, 2002).

Y si los indígenas de la región andina fueron vistos como un estorbo para el desarrollo, los indígenas amazónicos llevaron la peor parte de la discriminación, porque ellos aparecían como salvajes que hacían parte de la naturaleza que habrían de colonizar tanto las empresas petroleras y madereras, como los mismos campesinos colonos despojados y expulsados de otras regiones a los cuales se les prometieron las tierras indígenas en diferentes reformas agrarias. Tierras que eran considera-

“
la visión racista hacia
los indígenas permaneció
y marginó al indigenismo.
El indigenismo
fue un asunto
de algunos intelectuales.

das inhóspitas, oscuras y febriles, como lo argumenta el antropólogo e historiador Augusto Gómez (2005).

No obstante, hoy los movimientos indígenas en Colombia ocupan un lugar de vanguardia entre los movimientos sociales. Las cosas cambiaron. Los indígenas adquirieron un lugar protagónico desde que Colombia promovió una Asamblea Nacional Constituyente en 1991. No por ello han dejado de sufrir la persecución, la pobreza o los efectos del conflicto armado, es cierto. Pero es indudable que hoy ocupan un lugar diferente (Archila, 2009; González, 2006; Archila y González, 2010).

La antropóloga y geógrafa Astrid Ulloa ha sostenido que, en una alianza política implícita con el movimiento ambientalista mundial, los indígenas de Colombia se han posicionado aprovechando la imaginería del buen salvaje que prevalece entre organizaciones, gobiernos y otras instituciones internacionales (Ulloa, 2004).

Un muy interesante ejemplo de este cambio de lugar de los indígenas en la sociedad nacional es que los antropólogos que en el pasado se arrogaban el derecho de hablar por los pueblos indígenas o a cerca de ellos, hoy buscan de manera desesperada y obsesiva otros espacios de trabajo y desprecian el trabajo con pueblos indígenas, porque estos desprecian a los antropólogos ya que pueden negociar por sí mismos proyectos de desarrollo. Muchas veces, los mismos líderes indígenas disponen de títulos universitarios para ejecutar los proyectos. En cambio, los campesinos y otros sectores marginales siguen viendo a los antropólogos como personas de una mejor clase social y les siguen diciendo “doctores” (al igual que a otros profesionales de clase media). Si antes los antropólogos eran acusados de ser los ventrílocuos de los indígenas, hoy es al revés (Vasco, 2006).

Las cosas han cambiado también a nivel latinoamericano. Ni qué hablar de Evo Morales.

Queda entonces pendiente una pregunta.

INDÍGENAS, DEMOCRACIA Y AUTOPATISMO

¿Qué pasa entonces con lo que llamaba Rousseau el “salvaje noble”?

Deseamos su existencia, porque nos permite anhelar o creer en una sociedad diferente a aquella opresiva en la que hemos vivido y de cuya creación nos sentimos culpables, aún cuando no seamos capaces de salir del agobio que nuestra propia sociedad moderna nos impone. Nos permite pensar en la posibilidad de una forma de vida humana que no se funde en la explotación de unos seres humanos por el beneficio de otros. Pero la debilidad que despierta nuestro deseo por la existencia del

“salvaje noble”, y nuestra frustración con nuestra propia sociedad “moderna” no demuestra que el “salvaje noble” no existe, no nos demuestra que el deseo por el “salvaje noble” sea una falsa creencia.

Entonces... ¿Existe? Esta es una pregunta legítima. Pero al mismo tiempo tramposa.

Al desear la existencia del salvaje noble imponemos sobre las sociedades indígenas la carga de ser más “democráticos” que nosotros. Más “armónicos”, igualitarios, redistributivos, pacíficos o ambientalistas. Y entonces, al legitimar al buen salvaje como símbolo de una sociedad diferente, cumplimos nuestro destino como sociedad moderna, opresiva y colonizadora. Al igual que Edipo, nuestro deseo por escapar a nuestro destino es la fuerza que nos conduce a realizarlo.

La realidad nos muestra, sin embargo, que los pueblos indígenas se encuentran con los mismos conflictos que sufrimos quienes creemos hacer parte de sociedades “modernas”. Nos fastidia, nos frustra y nos causa temor admitir la existencia del machismo, el alcoholismo y otros fenómenos humanos que nuestras sociedades también viven, pero nuestras leyes y nuestra moral condenan. Nos molesta y nos causa aún más temor admitir la existencia de la corrupción, el clientelismo, el oportunismo y el discurso lastimero victimizado de algunas organizaciones indígenas, por no hablar de las alianzas de las mismas organizaciones con instituciones del Estado o líderes políticos que representan a las clases opresoras que desde hace siglos ostentan el poder y a quienes acusamos de explotarlos a todos, incluyendo a los mismos pueblos indígenas.

Nos enfurece aún más descubrir que los pueblos indígenas tienen conflictos entre sí, que entre ellos existen indígenas más privilegiados que otros y explotación económica, política, racial y de género. Hacemos oídos sordos a la suposición según la cual sus organizaciones sociales tienen conflictos, diferencias políticas y buscan propósitos diferentes. Y ni hablar de la posibilidad de pensar que los indios pueden estar a favor del sistema capitalista. Se nos eriza la piel.

Al querer negar la suposición colonialista según la cual los pueblos indígenas son salvajes y hay que modernizarlos y democratizarlos, nos convertimos en sus colonizadores, pues nos obligamos a pensar en ellos como armónicos y democráticos.

Pero si el capitalismo es una invención histórica de un grupo de seres humanos y esto demuestra que otras sociedades (o “mundos” si prefiere usted la expresión) son posibles, entonces lo mismo sucede con los pueblos indígenas. Nada indica o demuestra que, fuera de las sociedades “modernas”, “occidentales” o capitalistas, la explotación y el

despotismo, el autoritarismo, el racismo y otras formas de opresión sean imposibles o antinaturales.

Nada demuestra que el salvaje noble no existe, aún cuando nada demuestra que exista.

Entonces ¿qué? ¿Son los pueblos indígenas o no sociedades libres de las relaciones de opresión, aunque sea sólo en algunos y no todos los aspectos de las relaciones políticas y sociales?

Mi opinión al respecto es que esa es una pregunta legítima para plantearle a los movimientos y organizaciones indígenas. Es justo y es legítimo preguntar. Aún cuando resulte de mal gusto.

Ahora bien, los pueblos indígenas y sus defensores responderían ante esta afirmación que ellos no tienen por qué responder a esta pregunta. Y es cierto. No tienen que hacerlo. Excepto cuando ellos mismos aprovechan, usufructúan y alimentan el deseo “moderno” por el buen salvaje, para legitimar sus propias demandas. Cuando su autoridad ante quienes no son indígenas se legitima alimentándose de la representación y el anhelo por encontrar al buen salvaje.

Los movimientos indígenas no han existido en el vacío ni proponen su existencia en aislamiento de otras formas de lucha social. El ambientalismo, el sindicalismo, la lucha campesina han sido aliados del movimiento indígena, así como lo ha sido la protesta estudiantil a lo largo del tiempo, así en Colombia como en otros países. Si la alianza que los pueblos indígenas demandan de otros sectores sociales se basa en esta representación “moderna”, entonces dichos pueblos sí tienen que discutir de manera abierta su proyecto político con los sectores sociales que no se reconocen como indígenas.

Por eso, no me introduciré aquí en la discusión sobre la naturaleza democrática, igualitaria, libre, o ambientalista de los pueblos indígenas.

Pero sí defenderé en este y en otros momentos la posibilidad de preguntarme si las formas de vida de los pueblos indígenas son o no menos opresivas que aquellas de las sociedades modernas.

Y estaré dispuesto a escuchar la postura que, frente a ello, planteen los indígenas, como personas, como líderes, como comunidades o como organizaciones.

“
...al desear la existencia
del salvaje noble imponemos
sobre las sociedades
indígenas la carga de
ser más “democráticos”
que nosotros. más
“armónicos”, igualitarios,
redistributivos, pacíficos
o ambientalistas...”

Referencias

- ARCHILA, M. (2009). "Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano". En M. Archila et ál. *Una historia inconclusa. Izquierdas políticas y sociales en Colombia*. Bogotá: Colciencias, Cinep.
- ARCHILA, M. y GONZÁLEZ, N. C. (2010). *Movimiento indígena caucano: historia y política*. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás.
- ASAD T. "Are There Histories of Peoples without Europe? A Review Article". En Revista *Comparative Studies in Society and History*. Vol 29. No. 3. (Jul 1987). pp. 594-607. 1987.
- CASTRILLÓN ARBOLEDA, D. (1973). *José Tombé* (Novela). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- CERTEAU, M. de (1999). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia.
- FALS BORDA, O. (1961). *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio*. Bogotá: Universidad Nacional.
- FRIEDE, J. (1976) [1944]. *El indio en lucha por la tierra*. Bogotá: Ediciones Punta de Lanza.
- GÓMEZ, A. (2005). "Indios, misión, colonos y conflicto (1845-1970)". Tesis de Grado. Bogotá. Doctorado en Historia, Universidad Nacional.
- GÓMEZ, L. (1970) [1928]. "Interrogantes sobre el progreso en Colombia". Conferencia dictada en el teatro municipal de Bogotá. Bogotá: Editorial Revista Colombiana.
- GONZÁLEZ, N. C. (2006). *Resistencia indígena: alternativa en medio del conflicto colombiano*. Cali: Pontificia Universidad Javeriana.
- GONZÁLEZ, N. C. (2010). "La política alternativa del movimiento indígena caucano". En M. Archila y N. C. González. *Movimiento indígena caucano: historia y política*. Tunja: Sello Editorial Universidad Santo Tomás.
- KOHL, K. H. (1986) [1981]. *Entzauberter Blick. Das Bild vom guten Wilden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LÓPEZ DE MESA, L. E. (1970) [1934]. *De cómo se ha formado la nación colombiana*. Bogotá: Bedout.
- MELUCCI, A. (2002) [1999]. *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.
- MOORE, B. (1973). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia: el señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Península.
- PINEDA CAMACHO, R. (1984). "La reivindicación del indio en el pensamiento social Colombiano". En *Un siglo de investigación social*. Bogotá: Etno.
- RAMOS ALCIDA, R. (2002). "Cutting through state and class: sources and strategies of self representation in Latin America". En J. Jackson and B. K. Warren. *Indigenous movements, self representation and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- SAID, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, Prodhufo.
- TARROW, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- ULLOA, A. (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: Icanh-Colciencias.
- VASCO, L. G. (2002). "La lucha por las siete llaves". En *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Icanh.
- VASCO, L. G. (2006). "Entrevista a Luis Guillermo Vasco Uribe". *Revista Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. Bogotá: Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología.
- WALLERSTEIN, I. (1974). *The modern world system: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in sixteenth century*. New York: Academic Press.
- WOLF, E. R. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California.