

**APLICANDO TEORÍAS CADUCAS: EL ESTRUCTURAL
FUNCIONALISMO Y SU INFLUENCIA EN LA
ANTROPOLOGÍA HECHA EN COLOMBIA***

*Applying old-fashioned theories: structural-functionalism
and its influence in Colombian Anthropology*

MAURICIO CAVIEDES PINILLA **

Centro de Cooperación al Indígena (CECOIN) · Bogotá

* Documento presentado en el Ciclo de Conferencias “Teorías y Escuelas
en el Pensamiento Antropológico” de la Maestría en Antropología
Social de la Universidad Nacional de Colombia en el año 2006.

** maucaviedes@yahoo.com

Artículo de reflexión recibido: 2 de abril del 2007 · aprobado: 18 de septiembre del 2007

RESUMEN

Este artículo sostiene que aunque las antropologías colombiana y latinoamericana declararon haber abandonado cualquier influencia de la antropología clásica social británica a favor de una antropología marxista y comprometida (y más tarde de una antropología colombiana), una cierta herencia colonialista de la antropología aplicada de Malinowski retorna a la antropología colombiana como una supuesta nueva forma que se propone mediar en los conflictos entre el Estado y los pueblos indígenas en Colombia. Estos restos de la antropología social británica clásica se pueden rastrear a lo largo de la historia de la antropología colombiana para demostrar que su influencia se mantuvo subrepticamente.

Palabras clave: *antropología latinoamericana, historia de la antropología, antropología colombiana, antropología social británica, funcionalismo, pueblos indígenas, antropología aplicada.*

ABSTRACT

This article argues that, although Latin American and Colombian anthropology claims to have abandoned any influence from classical British social anthropology during the late sixties, in favor of a committed Marxist anthropology (and later, a Colombian anthropology), a certain colonialist inheritance from Malinowski's applied anthropology returned to Colombian anthropology, as an allegedly new form of anthropology, intended to mediate conflicts between the state and the indigenous people in Colombia. This remains of classical British social anthropology can be traced throughout the history of Colombian anthropology, to demonstrate that its influence stayed surreptitiously.

Keywords: *Latin American anthropology, history of anthropology, Colombian anthropology, British social anthropology, functionalism, indigenous peoples, applied anthropology.*

Quiero argumentar en este artículo que el estructural funcionalismo surgido de la antropología social británica, criticado por los antropólogos latinoamericanos, descartado por autores importantes en la historia de la antropología en Colombia, descalificado por la teoría posmoderna, desacreditados sus creadores con el argumento de convertir al indígena en objeto y sus planteamientos rechazados por la complicidad de sus fundadores con el colonialismo, sigue siendo una forma de pensamiento y una perspectiva orientadora de la antropología hecha en Colombia, específicamente, en la reflexión que han adelantado algunos antropólogos en Colombia sobre la relación entre los pueblos indígenas y el Estado colombiano; pero sobre todo, sigue presente en la manera en que se relaciona el Estado colombiano con los pueblos indígenas. Estoy convencido de que la teoría funcionalista pervive de manera vergonzante en la antropología colombiana y su práctica.

Las críticas que se han esgrimido no dejan de ser certeras; sin embargo, esto no quiere decir que las críticas, tanto de los antropólogos colombianos como de los autores posmodernos norteamericanos, hayan logrado eliminar el funcionalismo como perspectiva para explicar la existencia misma de los pueblos indígenas. La perspectiva funcionalista pervive entre los antropólogos, muchas veces sin que ellos mismos sean conscientes de tal situación, pero sobre todo, pervive en la postura del Estado colombiano frente a los pueblos indígenas sin que los funcionarios públicos se percaten de ello, sin haber leído a Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard o Durkheim. Y, además, pervive en la antropología que del lado del Estado trata de moldear la relación de este con los pueblos indígenas.

EL COLONIALISMO EN LA TEORÍA FUNCIONALISTA

En su intento por cambiar la antropología burguesa, el profesor Luis Guillermo Vasco, Licenciado en Antropología, sostenía que, usando el método etnográfico en el trabajo de campo, el antropólogo estaba condenado a convertirse en representante del dominio de la sociedad nacional sobre los pueblos indígenas, puesto que el método etnográfico estaba fundado sobre una relación de poder que favorece al antropólogo debido a su condición de no indígena. Vasco retoma las metáforas que Malinowski utilizaba para explicar su método de trabajo de campo:

“ser un cazador activo”, “tender la trampa para ver qué cae”, y recuerda las significativas frases en las que Malinowski sostenía que solo si el etnógrafo logra contribuir al entendimiento de la sociedad occidental, de su propia sociedad, habría valido la pena el sacrificio que implica el trabajo de campo (cfr. Malinowski, 2001; Vasco, 2002).

Con este método, argumenta Vasco, el antropólogo reproduce las relaciones de dominación del mundo occidental sobre los pueblos indígenas, convierte al indígena en objeto subordinado a la condición que el antropólogo ejerce (la de sujeto) y contribuye a consolidar aquel tipo de antropología que, fundada por Malinowski, no quiere más que el sometimiento colonialista de los pueblos indígenas. Todo esto a través de una representación del indígena que oculta las relaciones de dominación entre “Occidente” y los pueblos indígenas (Vasco, 2002).

Una crítica similar puede verse en los textos de pensadores influyentes en la antropología norteamericana. Geertz (1997) recorre los diarios de Malinowski para señalar cuidadosa y literalmente las referencias de desprecio por parte del autor a la vida indígena y a los indígenas mismos; subraya las referencias a los “brutos” y “salvajes”. Nos enseña que el aparente respeto del observador “objetivo” no es más que ficción. Geertz afirma en su texto que Malinowski descubre sus prejuicios como intelectual acomodado que observa con desprecio a los indígenas, y recuerda que en la misma situación está Evans-Pritchard en su encuentro con los nuer: frustrado cuando los nuer se rehúsan a cargar las maletas del antropólogo, frustrado ante la permanente demanda de tabaco y alcohol por parte de los indígenas que se resisten a explicar sus costumbres, el antropólogo británico convoca a nuevos etnógrafos para que en el futuro continúen la obra que él sólo pudo escribir a medias (Geertz, 1997).

Geertz, no obstante, compara la posición de Malinowski y Evans-Pritchard con aquella de antropólogos que buscan la reivindicación de la imagen del indígena en la etnografía y disculpa a los autores clásicos, argumentando que ellos, al menos, son sinceros. Pero su conclusión reitera que en la relación entre el etnógrafo y el indígena, al estilo clásico del trabajo de campo y la escritura etnográfica, no puede dejar de existir una relación de dominación de la sociedad occidental —encarnada en el antropólogo y la representación que este hace del

indígena— hacia la comunidad indígena misma (cfr. Evans-Pritchard, 1977; Geertz, 1997).

Renato Rosaldo sostiene, por su parte, que la escritura de una etnografía clásica resulta un rito de paso del antropólogo profesional que se adentra en las tierras remotas de las comunidades indígenas para regresar victorioso con un “manejo sagrado” de páginas, las cuales representan al indígena encerrado en el aislamiento de la distancia, eternizado e incapaz de cambiar sus formas de vida prístina, ocultando el dinamismo de la cultura y, por lo tanto, condenándola a la subordinación del poder colonial occidental, al mismo tiempo que vive una nostalgia por la vida nativa destruida (Rosaldo, 1991: 71-87).

EL MÉTODO ETNOGRÁFICO Y LA COMPLICIDAD DE LA ANTROPOLOGÍA CON EL COLONIALISMO

El planteamiento que sostiene que los pueblos indígenas fueron representados por la antropología social británica como unidades culturales estáticas y homogéneas tiene a la vez su origen en los planteamientos sobre los cuales Durkheim funda el pensamiento de la sociología moderna. Durkheim había argumentado, años antes de Malinowski, que el comportamiento humano, incluso en sus “formas elementales”, era el resultado de la dinámica social y no de la naturaleza psicológica. Para Durkheim, el estudio de lo social no podía ser el estudio del comportamiento individual transplantado a lo colectivo: la sociedad componía un fenómeno con una dinámica independiente y propia. Esa dinámica era la que debía ser estudiada por el científico social en sí misma y no como una suma de individualidades; en *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Durkheim intenta mostrar cómo aplicar el estudio de la sociedad (como dinámica colectiva del comportamiento humano) a los fenómenos, no según su proceso de transformación en el tiempo (como lo haría la historia), sino por sus formas de manifestación simple o compleja. Por esta razón, el verdadero objeto de estudio de *Las formas elementales...* es la ciencia y no la religión misma (cfr. Durkheim, 1992). La vida religiosa de los pueblos indígenas, que acude a las categorías de sagrado y profano, afirma el sociólogo francés, no es más que una forma de organización social que permite clasificar, describir, entender y explicar fenómenos de la realidad, es decir, construye el pensamiento

humano, construye el conocimiento. Su expresión más simple sería la religión totémica, pero su expresión más compleja sería el pensamiento científico (Durkheim, 1992).

Al comparar la expresión más depurada del pensamiento europeo, es decir, la ciencia, con la expresión más elemental del fenómeno religioso, concluye que la dinámica que subyace a ambas (la ciencia y la religión primitiva) es la misma; Durkheim inicia una reflexión crítica ante el concepto de *civilización* y la oposición entre *civilización* y *barbarie*, o al menos, *salvajismo* (Durkheim, 1992).

Marcel Detienne (2001) argumenta que, del mismo modo, el trabajo de Frazer había despertado una posición crítica cuando elevaba al mismo nivel el pensamiento de los indígenas americanos y aquel de la antigua Grecia, que en su momento era considerado la cuna del pensamiento occidental.

Esta misma postura crítica puede observarse en la obra de Malinowski, quien concluye que el Kula en las islas Trobriand no es más que una forma a través de la cual elementos sin valor objetivo adquieren valor en la medida en que representan relaciones culturales, cargan consigo una historia o transmiten al portador un poder político. Por ello, sostiene Malinowski, el intercambio de cuentas de caracol, que en occidente parece carecer de cualquier valor, resulta tan importante para los trobriandeses. Malinowski se responde a sí mismo, que el valor de estos objetos está en las formas de transmisión del poder, comparables a aquellas de las cortes europeas (Malinowski, 2001).

Así, aunque Malinowski parte, como lo revelan sus diarios, de la aceptación de la “civilización” europea, su trabajo lo lleva a la crítica de la misma, tal vez, a pesar de sus propias convicciones. Lo sostiene Karl Heinz Kohl en su biografía de Malinowski, cuando afirma que en un contexto europeo, donde el racismo encuentra una posición abiertamente fortalecida, según la cual la vida, el pensamiento y la cultura indígena son, al menos, tan complejos como aquellos de los imperios europeos, la obra de Malinowski aparece como una postura crítica (cfr. Kohl, 1987; Malinowski, 2001). Su vida y su transformadora aplicación del método de la observación participante, sobre la cual se construye su fama como fundador de la antropología moderna (y académica), cargaban consigo esta ambigüedad. Por una parte, sus diarios revelan desprecio hacia la vida indígena; por otra, su método le obliga

a compartir esas formas de vida; igualmente, desprecia la compañía indígena, pero corre hacia ella por agobio de la soledad; describe a los indígenas como salvajes, pero la vida salvaje le resulta romántica y liberadora de una civilización excesivamente regulada (Kohl, 1987: 46). Es cierto que se trata de ambigüedades del pensamiento y vida de Malinowski y no de una postura anticolonialista, pero su intento de argumentar científicamente en favor de la racionalidad de los pueblos indígenas —en el contexto de la imposición colonial inglesa y de la Primera y la Segunda Guerra Mundial; y al asumir, como lo hizo al final de su obra, una postura crítica ante el control colonial inglés en Sudáfrica, demandando una “autonomía administrativa de las colonias”¹— encarna una corriente de pensamiento social naciente, que oscila entre un rechazo de la civilización occidental, una postura paternalista hacia los indígenas y un deseo por la condición salvaje (cfr. Kohl, 1987).

No es posible escindir, en el trabajo de Malinowski, el método de la teoría. De acuerdo con Vasco (2002), el método etnográfico del trabajo de campo, institucionalizado en *Los argonautas del Pacífico occidental*, implica una tácita aceptación de los postulados del funcionalismo, así lo admite el mismo Malinowski (1949) en su texto *Una teoría científica de la cultura*.

En un momento en que la antropología carece de aceptación como ciencia, Malinowski intenta dársela a través de la construcción de un método y la legitimación de una teoría: la teoría funcionalista. El método de la observación participante responde al supuesto según el cual lo que interesa al análisis antropológico no es el comportamiento individual, sino el comportamiento colectivo. Para ello, es necesario entender la realidad desde el punto de vista del nativo y partir de la institución como unidad de análisis (Malinowski, 1948). Según la teoría funcionalista de Malinowski, la vida social es determinada por la “cultura”, la cual es el resultado de la existencia de relaciones funcionales entre instituciones constituyentes de un sistema que determina la dinámica del comportamiento colectivo (Kuklick, 2005). La institución, a su vez, es el trabajo cooperativo entre los seres humanos para la satisfacción de una necesidad material, pero este proceso de asociación

1 Cfr. Malinowski (1949).

cooperativa engendra al mismo tiempo nuevas necesidades, ya no materiales, sino culturales, llevando a la creación de nuevas instituciones; de esta manera, se establecen funciones articuladas de las instituciones, un sistema. El estudio comparado de las sociedades debía partir, según Malinowski (1949), de la descripción cuidadosa del comportamiento colectivo de cada uno de estos sistemas.

Por lo tanto, era necesario “zambullirse” eventualmente en la vida indígena, entender la lengua nativa, observar permanentemente la vida cotidiana, para construir un conocimiento que sirviera al entendimiento de la sociedad del investigador (Malinowski, 2001). El método etnográfico y, en particular, la observación participante, más que ver desde la perspectiva del nativo, es también una búsqueda por despojarse de la mirada occidental. Sin ella no sería posible trascender los prejuicios que impedían la cientificidad de la antropología. Esta ambigüedad en la que se encuentra el antropólogo —que hace que la representación del mundo indígena sea a la vez una manera de legitimar la relación de Occidente con sus colonias y una crítica a la sociedad misma— también revela una relación diferente del antropólogo con las comunidades indígenas, donde este no disfruta ser el representante del poder occidental. Tanto la manera en que los Nuer sabotean los métodos etnográficos de Evans-Pritchard y su investigación, acusándolo de ser el agente de la colonización, como las ambigüedades del trabajo de campo de Malinowski, señalan que los antropólogos, consciente o inconscientemente, nunca han sido quienes ponen las reglas del juego. Por el contrario, están subordinados a las decisiones de las comunidades indígenas, a sus demandas de medicina, tabaco, dinero o alcohol; están subordinados a lo que las comunidades les permiten ver o no, a los momentos en los que les permiten estar o no presentes, mientras están realizando su trabajo de campo. Y sufren un golpe: el golpe del cuestionamiento a su condición de cómplices del poder colonial.

Tal golpe puede verse en el cambio de postura de Malinowski (1949: 4) frente a la situación de los pueblos indígenas sudafricanos y la relación que con ellos estableció el gobierno británico, cuando admite los efectos de la presencia británica en África, el afán de los colonizadores por la extracción de recursos, las consecuencias que contribuyen a la marginación de los pueblos como resultado de la presencia colonial:

En realidad [nos dice] el historiador del futuro tendrá que registrar que los europeos en el pasado algunas veces exterminaron pueblos isleños completos; que introdujeron la esclavitud en una forma especialmente cruel y pernicioso; y que incluso si esta se abolió más tarde, trataron a los negros expatriados como marginales y parias [...] el antropólogo que sea incapaz de percibir esto, incapaz de registrar los errores trágicos cometidos a veces con las mejores intenciones, a veces bajo la tensión de la pura necesidad, permanecerá como un anticuario, cubierto de polvo académico en un paraíso de tontos.

¿CULTURA O SOCIEDAD? MALINOWSKI VS. RADCLIFFE-BROWN

Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown retomaban la postura de Durkheim, según la cual, la sociedad tenía una dinámica que era posible describir y explicar, diferente e independiente de la dinámica del comportamiento individual. Y tanto Radcliffe-Brown como Malinowski planteaban reparos y replanteamientos a los supuestos teóricos de Durkheim. Ambos pensaban que existía un lazo fuerte entre la satisfacción de necesidades materiales (es decir, la condición fisiológica del ser humano) y las formas de organización social. Sin embargo, en este punto, ambos tomaban distancia entre sí.

Malinowski pensaba que la satisfacción de las necesidades materiales generaba un trabajo cooperativo que engendraba a su vez necesidades nuevas. En la medida en que se hacían complejas las formas de satisfacción de esas necesidades se construía una cultura (cfr. Malinowski, 1949). La antropología sería el estudio de esa cultura.

Radcliffe-Brown se declaraba abierto opositor de Malinowski. Para él, la cultura no era un concepto científico, carecía de criterio empírico. Por el contrario, sugería el término *estructura social*. Rechazaba la afirmación de Durkheim, según la cual, la ciencia social debía construir un método propio y diferente de aquel de las ciencias naturales. Pero creía que, siguiendo a Durkheim en su propuesta para la sociología, el objetivo de la antropología era dar cuenta de las relaciones sociales. La comprensión del sistema social, planteaba Radcliffe-Brown (1969), debía ser el resultado del estudio de tales relaciones sociales, que son a su vez producto de fuerzas naturales que se

expresan socialmente. El conjunto de las relaciones sociales equivale a la estructura social sobre la que los sistemas sociales se construyen, y el concepto de estructura social no sería meramente metafórico, sino literal, en cuanto las sociedades no simplemente se asemejan, sino de hecho son organismos vivos y poseen un equilibrio propio e interno. Mientras Malinowski acusaba a Radcliffe-Brown de ser un determinista, Radcliffe-Brown lo descalificaba al sostener que su perspectiva teórica se alejaba de la cientificidad (cfr. Kuklick, 2005).

La diferencia entre el concepto de cultura propuesto por Malinowski y el concepto de estructura social de Radcliffe-Brown parece sutil en sus definiciones. Sin embargo, Radcliffe-Brown sostenía explícitamente, como crítica a los planteamientos de Malinowski, que las sociedades no podían entenderse aisladas de sus contactos con otras sociedades, que así lo asume el principio de cambio cultural que Malinowski utiliza para explicar la situación de los pueblos indígenas en las colonias inglesas en África. Además propuso que el abandono de costumbres dentro del sistema cultural de los pueblos africanos solo puede entenderse como la articulación a un nuevo sistema social (el sistema económico impuesto por Inglaterra) (cfr. Radcliffe-Brown, 1969).

Malinowski (1949), por su parte, sobre la base del concepto de “cultura” entiende las transformaciones de la vida de los pueblos indígenas de Sudáfrica como el resultado de un “contacto cultural” que a su vez genera “cambio cultural”. Su concepto de cultura se convierte en una manera crítica de entender las relaciones entre el gobierno colonial y los pueblos indígenas, pero también hará parte de su análisis la situación de Europa durante la Segunda Guerra Mundial.

LA EXPLICACIÓN FUNCIONALISTA DEL DESTINO DE EUROPA

En los artículos publicados póstumamente que conforman el texto *Dynamics of cultural change*, Malinowski sostiene que el llamado “indirect rule” es un reconocimiento de las formas de gobierno indígena y el control colonial inglés ejercidos al mismo tiempo. Sin embargo, Malinowski afirma que esta forma de relación entre el gobierno inglés y los pueblos indígenas de Sudáfrica ha sido incompleta, pues en la práctica su ejercicio se reduce a la selección de líderes por parte del gobierno británico para ejercer la interlocución (Malinowski, 1949).

Malinowski plantea, además, que la relación de poder entre el gobierno británico y las colonias se ejerce de manera impositiva, cree que este ejercicio de poder puede realizarse de maneras diferentes y propone una colonización “humanista”. En efecto, el autor admitía y defendía la legitimidad del sistema colonial, pero no era cómplice del imperio inglés porque rechazaba la manera brutal en que el control colonial era ejercido (Malinowski, 1949). De ahí que plantea la posibilidad de ejercer un gobierno colonial que les permita a las colonias una “autonomía administrativa”, de forma que la relación entre el Estado inglés y las colonias no provoque la desaparición de las culturas indígenas como resultado de un choque, sino la permanencia de esas culturas hacia el futuro, ejerciendo una autonomía administrativa. Esto no implica el deseo de la permanencia de esas culturas en una situación estática, sino el reconocimiento del ejercicio de cambios culturales como resultado de procesos internos y no de una imposición por parte de la sociedad colonizadora (Malinowski, 1949).

Las reflexiones que aparecen publicadas en la obra *Dynamics of cultural change* aparecían ya en “An anthropological analysis of war”, publicado en 1941. Allí, Malinowski se remitía a una reflexión sobre la historia de los pueblos indígenas de Sudáfrica antes y durante la presencia del colonialismo británico en sus territorios. Planteaba en aquel análisis que en la historia de estos pueblos podían verse dos tipos de guerra; una guerra asociada al pillaje y otra asociada a la expansión de nuevas y poderosas formas de organización social, cercanas o iguales a las del Estado nación. En el primer caso, Malinowski consideraba la guerra condenable; pero en el segundo, creía que contribuía a la creación de nuevos y mejores sistemas de organización de la vida humana, y pensaba que se generaban mecanismos más complejos de adaptación a las necesidades materiales (Malinowski, 1941).

A partir del análisis del Imperio Zulú, Malinowski analiza a Europa para explicar su distinción entre dos formas de revelar la organización social. La primordial forma de organización social sería la *tribu*, la cual estaría ligada a la familia como forma originaria y primigenia de cooperación para la satisfacción de necesidades materiales, pero la tribu implicaba una identidad de quienes hacían parte de ella. Esta identidad, dice Malinowski (1941), puede darse de dos formas. En la primera, los miembros de la tribu harían parte de una comunidad

que comparte unas leyes, una estructura de gobierno propio, unas normas y una lengua. A esa tribu Malinowski la llama “Tribu-Nación”, pues en ella coinciden la organización social y política, es decir, la estructura de gobierno y la cultura. En la segunda forma de la tribu existe una estructura de gobierno compartida, pero en ella perviven tribus diferenciadas culturalmente; con lenguas diferentes, leyes propias y estructuras de parentesco distintas.

Para Malinowski, la forma más sólida de organización social es la Tribu-Nación; allí el trabajo cooperativo es más fuerte y más estructurado; si quienes hacen parte de la nación comparten lengua, leyes, normas sociales y sistema económico, esta tribu sería un equivalente de la Nación-Estado. Mientras que dentro de la Tribu-Estado pueden existir minorías étnicas, tribus inmersas dentro de la tribu Estado, como en el caso del dominio zulú antes de la llegada del Imperio Británico. Sin embargo, en el caso de la Segunda Guerra Mundial, se da una superposición entre las dos formas de organización social que conduce a la guerra. Malinowski se refiere al surgimiento del nacionalismo en Europa desde las guerras napoleónicas. Por un lado, critica a los historiadores por considerar el nacionalismo un fenómeno reciente (no pueden verlo de otra forma, pues se niegan a entender a los pueblos no occidentales). Por otro, argumenta que la guerra orientada hacia la conformación de un sistema nacionalista es una forma patológica de guerra, ya que el nacionalismo está orientado a acabar con la pervivencia de las demás culturas. Esta situación patológica es la que vive Europa durante la Segunda Guerra Mundial, pues lo que está en discusión allí es la pervivencia de las culturas. El trabajo cooperativo, base de la civilización según Malinowski, estaba en peligro durante el proceso de construcción de un imperio nacionalista como aquel que adelantaban Alemania e Italia (en menor medida, dirá Malinowski, también Polonia), debido a que este imperio buscaba la articulación de todas las expresiones de la cultura a aquel Estado totalitario nacionalista cuyo instrumento de consolidación es la guerra. Así, en el totalitarismo todo está articulado a la guerra: la familia, la economía, la religión, etc. (Malinowski, 1941).

Malinowski aplica, pues, la teoría funcionalista a la Segunda Guerra Mundial, a las posibilidades de la reconstrucción de Europa y al destino de los pueblos europeos. Su pensamiento y su aplicación del

funcionalismo no se limitaron a la descripción de las culturas indígenas como sistemas estáticos e inamovibles (cfr. Malinowski, 1941).

El totalitarismo aparecía, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, como una amenaza aún mayor que el colonialismo, mayor aún que el imperialismo; aparecía como la amenaza de la pervivencia de las culturas (Malinowski, 1941). Ante el totalitarismo alemán, Malinowski veía una opción: la construcción de Tribus-Estado, es decir, sistemas políticos multiculturales, que permitieran la pervivencia de cada cultura, articulados entre sí por una estructura política que facilitara tal articulación sobre la aceptación de principios jurídicos comunes: la liga de las naciones (cfr. Gellner, 1987).

Cabe preguntarnos: ¿es esto muy diferente de los sistemas que defendemos hoy y de la propuesta de algunos antropólogos frente al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas? Los debates de la antropología colombiana respecto al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas parecen indicar que nuestro concepto de un Estado multicultural no está demasiado lejos de las propuestas del fundador de la antropología funcionalista.

LA RELACIÓN ENTRE EL ESTADO COLOMBIANO Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Ahora bien, ¿cómo se relacionan los planteamientos del funcionalismo de Malinowski con la situación actual de los pueblos indígenas y la antropología que practicamos en Colombia?

Vasco sostiene que durante la década de 1970 la movilización estudiantil impuso en los nacientes Departamentos de Antropología en Colombia una perspectiva marxista que buscaba superar la antropología funcionalista que, hasta entonces, habían practicado los antropólogos en Colombia (cfr. Vasco, 2002: 171 y 325). Un argumento similar sostiene Jimeno (2000) al referirse al giro que la antropología colombiana da cuando abandona el estilo de Reichel Dolmatoff y otros antropólogos pioneros en Colombia. François Correa (2005) añade que la antropología colombiana contribuyó de manera significativa al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Colombia, pues su intención ha sido la de entender la propia sociedad. De la misma forma, Pineda Camacho (2005) agrega que la práctica de la antropología colombiana y su afán por contribuir a la transformación de

la situación de los pueblos indígenas de la Amazonia la acercó a nuevos instrumentos epistemológicos, superando a las teorías clásicas que utilizaban los antropólogos europeos y norteamericanos para explicar la situación de los pueblos indígenas en Colombia.

Sin embargo, existen ciertos ejemplos que permiten pensar que, en la práctica, la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas hoy, se sostiene sobre postulados similares a aquellos planteados por Malinowski en la década de 1940.

En 1991, el Estado colombiano formalizó en la ley dos instrumentos importantes que hoy regulan la relación del Estado con los pueblos indígenas. El primero es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, en Colombia ratificado como Ley 21 de 1991. El segundo instrumento es el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia.

El Convenio 169 de la OIT parte del reconocimiento de

[...] las aspiraciones de estos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones dentro del marco de los Estados en los que viven.²

Y añade más adelante en su artículo 8.º:

Dichos pueblos (indígenas) deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que estas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos. Siempre que sea necesario, deberán establecerse procedimientos para solucionar los conflictos que puedan surgir en la aplicación de este principio.

Y en su artículo 9.º:

En la medida en que sea compatible con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos, deberán respetarse los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros.³

2 Organización Internacional del Trabajo en Oficina en Colombia del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2002: 27).

3 Organización Internacional del Trabajo en Oficina en Colombia del Alto

El mismo convenio reconoce la responsabilidad del Estado colombiano de consultar a los pueblos indígenas cualquier decisión o presencia que afecte sus territorios, con las autoridades representativas de estos pueblos. Es decir, el Convenio 169 de la OIT (Ley 21 de 1991 en Colombia) obliga al Estado colombiano a garantizar la pervivencia de los pueblos indígenas, la capacidad de decidir sobre sus formas propias de desarrollo y a mantener sus costumbres. Pero al mismo tiempo sostiene que estas costumbres y el desarrollo de esos pueblos deben ir en consonancia con la legislación nacional y los derechos humanos. Algo similar sucede con el artículo 246 de la Constitución Política de Colombia, que reconoce carácter jurisdiccional a las autoridades indígenas en sus territorios pero a la vez que los principios jurídicos propios de los pueblos indígenas y sus procedimientos no deben ser contrarios a la constitución y la ley (Constitución Política de Colombia, 1991, artículo 246). Al respecto, la Corte Constitucional en su sentencia T-349 de 1996 sostiene que todas las normas legales y constitucionales no necesariamente son aplicables a los pueblos indígenas (Sánchez, 2006: 283).

El reconocimiento de la diversidad cultural, sobre la que se funda el derecho de darse unas leyes propias, plantea un reto a la sociedad nacional, y con ella a los antropólogos y juristas al mismo tiempo, para construir un nuevo pensamiento jurídico que promueva unas leyes fundadas sobre diferentes principios y formas de organización social; en otras palabras, que respondan a diferentes culturas. La participación de la antropología en este nuevo escenario ha sido frecuente, aunque solo ha sido visibilizada en los casos más dramáticos —como el caso de los gemelos uwa que documenta Sánchez (2006)—.

Sin embargo, ¿qué propone la antropología colombiana hoy al respecto? Esther Sánchez analiza los problemas del reconocimiento de la multiculturalidad en el ejercicio del reconocimiento de una jurisdicción propia de los pueblos indígenas en los casos en que esta es diferente a la justicia ordinaria, en especial, frente al tema de los derechos de los niños y las niñas. Sánchez se pregunta: ¿es posible permitir el ejercicio de una ley propia de los pueblos indígenas cuando parece ir en contra del reconocimiento del derecho superior de los niños y

Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (2002: 31).

las niñas? A partir de un análisis en parte lingüístico, en parte etnográfico de la argumentación jurídica y el papel de la antropología para el reconocimiento de la lógica de la cultura indígena y el reconocimiento de la pervivencia de los pueblos indígenas, la autora concluye que sí es posible. Pero eso implica recoger algunos principios de la antropología, muy similares a los planteados por Malinowski, aunque Sánchez no se refiera al autor clásico, ni cita su concepto de “cultura”. No obstante, la definición que Sánchez (2006: 281) toma del concepto de cultura se parece mucho, por decir lo menos, a aquella del fundador de la antropología funcionalista, cuando ella propone:

1. “Todas las sociedades tienen una cultura.”, 2. “Todas las culturas tienen un derecho”, 3. “Los sistemas de derecho se estructuran sobre determinados principios y procedimientos que cognitivamente se comparten, de modo que, mayoritariamente, los miembros de la sociedad que los portan deben proceder en concordancia con ellos”, 4. “En cada sistema, estos principios y procedimientos se consideran propios y verdaderos”, 5. “No todos los sistemas de derecho disponen de los mismos principios y los mismos procedimientos”, 6. “Los modos de ejercitar la justicia, como una expresión o parte del derecho, están directamente relacionados con los principios sustantivos de los diferentes derechos”. [Y más adelante añade:] 1. “No existen sociedades completamente aisladas”, 2. “No existen sistemas de derecho completamente aislados y plenamente autónomos”, 3. “Los derechos no necesariamente conviven en condiciones de igualdad”.

Según este punto de vista, existen sociedades, cada una de ellas con una cultura propia, fundada como instrumento para la pervivencia a partir de unos principios de pensamiento articulados de manera integral dentro de esa cultura (Sánchez, 2006: 70), los cuales estructuran sistemas de comportamiento social (en este caso, un sistema jurídico). Sin embargo, de acuerdo con el argumento anterior, la ruptura de los sistemas propios de esas sociedades para la imposición de principios culturales externos (de una estructura de Estado dentro de la cual se encuentran tales sociedades) puede amenazar la pervivencia de la cultura y, por ende, de la sociedad indígena que vive esa imposición

(cfr. Sánchez 2006: 281). Ninguno de estos argumentos está muy lejos de aquellos formulados por Malinowski en *Dynamics of cultural change*.

Sánchez sostiene que las tradiciones indígenas «requieren “traducirse” bajo los esquemas y referentes cognitivos de la propia cultura donde emergen, con el objeto de significar lo que realmente expresan». Y propone un “peritaje antropológico como forma de mediación o tercer lado” en favor de una sociedad y un derecho multicultural, donde el antropólogo será: “un sujeto capaz de explicar lo que no es necesariamente obvio o simplemente sintomático; es decir, el perito dispone de criterios específicos para adentrarse en estructuras no manifiestas, para poderlas traducir y explicar”. Más adelante nos explica que en la construcción de un derecho multicultural “el perito (el antropólogo), frente a las diferentes realidades, busca explicar a la autoridad el significado que el hecho implica en la integridad de una cultura que le es ajena” (Sánchez, 2006: 68-70).

Y Malinowski, sesenta años antes, nos decía: «La representación del nativo “descontaminado” debe ser abandonada de la investigación en el campo y en el estudio. La razón coherente para ello es que el nativo “descontaminado” no existe en ningún lado» (1949: 2). Añade que “como humanista, él (el antropólogo), debe ser consciente de que en este proceso hay involucrados intereses humanos y pasiones que están bajo el total control de agentes de la civilización occidental”, ante esta situación propone como solución la antropología aplicada. En su ejercicio, Malinowski (1949: 3) aclara que

[...] el deber del antropólogo es ser un leal y verdadero intérprete del nativo [...] el trabajador de campo entiende o debe entender las condiciones bajo las que viven las razas nativas. Debe ser capaz de aclarar a los comerciantes, misioneros y explotadores lo que los nativos realmente necesitan y dónde sufren más debido a la presión de la interferencia europea.

Y más adelante añade que, en el cumplimiento de este deber del antropólogo, la planeación científica del gobierno colonial indirecto (“indirect rule”) tiene su principal tarea en la construcción de un sistema jurídico que parta del entendimiento de las leyes nativas: “Así, la administración de los nativos debe planear claramente un sistema

legal, que será la combinación de costumbres nativas y principios europeos de justicia, y entonces aplicar este sistema” (Malinowski, 1949: 7). En seguida señala que lo mismo deberá aplicarse a la educación, la salud y los demás temas de la planeación colonial.

Con todo lo anterior, me parece que hay una común sintonía entre la planeación antropológica del “indirect rule” de Malinowski y la justicia multicultural de Esther Sánchez. Pero ¿quiere decir eso que la justicia multicultural es una forma de complicidad con el imperialismo? ¿Quiere decir que los derechos reconocidos en la Constitución de 1991 son instrumentos del imperialismo? ¿Quiere decir que los antropólogos somos cómplices de un nuevo “indirect rule”?

Es necesario aclarar que, aunque problemáticos, los instrumentos jurídicos que brinda la Constitución para el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas son el resultado de un proceso de lucha de los mismos pueblos indígenas ante los Estados-Nación latinoamericanos. El Convenio 169 es un instrumento limitado, pero aún así es reivindicado por los pueblos indígenas ante los estados para exigir el cumplimiento de sus derechos; esto sucede en el caso del pueblo uwa para oponerse a la extracción de petróleo en sus territorios. Del mismo modo, la Constitución de 1991 reconoció derechos a los pueblos indígenas como resultado de un proceso de lucha que llevó a representantes indígenas a la Asamblea Nacional Constituyente, donde ellos mismos promovieron este y otros artículos.

El trabajo de Sánchez es un paso en el intento por construir una nueva y diferente relación entre la sociedad nacional y los pueblos indígenas, que trata de apoyarse en los instrumentos jurídicos que surgieron con estos reconocimientos, pero también es importante aclarar que la tarea de la antropología, en el contexto actual de la relación entre el Estado Colombiano y los pueblos indígenas, debe ir más allá de la traducción entre culturas.

FUNCIONALISMO VS. MARXISMO

La década de 1970 trajo consigo un debate planteado, desde la posible contribución del marxismo, al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y la relación de sus luchas con aquellas de otros sectores populares de la sociedad nacional, especialmente, sectores campesinos, pero también obreros y, en menor medida, estudiantiles.

En ese contexto, la antropología funcionalista fue calificada de instrumento de la burguesía, ciencia burguesa al servicio del capitalismo, cómplice del dominio norteamericano sobre los países del llamado Tercer Mundo, entre ellos Colombia (Vasco, 2002). Y se acusó a los pioneros de la antropología de ser cómplices de aquella antropología burguesa (entrevista a Roberto Pineda Giraldo en Caviedes, 2004).

Se proponía en aquel momento la aplicación del marxismo como teoría que permitiría una transformación de las ciencias sociales en disciplinas al servicio de los intereses de las clases populares, hacia la construcción de una nueva sociedad (cfr. Caviedes, 2000, 2004; Vasco, 2002: 325-331).

Cabe preguntarse ahora si aquella antropología propuesta en la década de 1970 logró trascender el carácter burgués, imperialista y colonialista del que se acusaba a la antropología clásica.

Para Luis Guillermo Vasco, la lucha de los pueblos indígenas debe ser entendida como la búsqueda de la inclusión de un grupo de nacionalidades minoritarias a un Estado nacional (Colombia). Esto no quiere decir que los pueblos indígenas sean naciones indígenas. Según Vasco, con la conformación del Estado colombiano se erigió una nación a partir de la nacionalidad concebida según una cierta clase social, marginando así las identidades culturales e históricas de los pueblos indígenas, generando sobre ellas opresión, negación y explotación. La caracterización de Vasco implica justamente la imposibilidad de los pueblos indígenas de convertirse en naciones (negada por el modelo de Estado homogeneizador en que se erigió la nación colombiana). Las nacionalidades minoritarias no son, para Vasco, “sociedades independientes”, sino el producto de la misma sociedad colombiana. Su lucha es, según él mismo, “no contra la nación colombiana [...] sino por el derecho a formar parte de ella” (Vasco, 2002: 179); el problema estriba en la idea de que la “nacionalidad” colombiana implica una sola historia de Colombia (la colombiana).

Para entender la lucha de los pueblos indígenas que, según Vasco, busca el reconocimiento como nacionalidades minoritarias, este mismo autor explica que es necesario trascender el concepto clásico de cultura; como opuesta e inferior a la “civilización”. Explica que la cultura no es estática, como la concibe la antropología, sino que es concreta y, en un momento histórico dado, representa el nivel

alcanzado por las fuerzas productivas y la superestructura de la sociedad que la ejerce, bajo ciertas condiciones ambientales y sociales. La cultura es dinámica; cambia con la historia (Vasco, 2002: 393). En ciertos modos de producción, como los que existían entre los pueblos indígenas en el momento de la colonización española, la cultura tenía un papel más relevante entre estos pueblos que entre las sociedades cercanas al capitalismo. La cultura es entonces un elemento a partir del cual los pueblos indígenas definen su relación (conflictiva) con la sociedad nacional y, en el ejercicio por recuperar o fortalecer la cultura, luchan también contra la imposición de un sistema de dominación y colonización. De modo que aunque la cultura no define una identidad de clase, la lucha de los pueblos indígenas en Colombia contra la imposición cultural de las clases dominantes de la sociedad nacional sí es similar y equivalente a aquella que deben librar las clases populares contra el control cultural e ideológico de las naciones desarrolladas. Allí se encuentra la compatibilidad de la lucha de los pueblos indígenas con aquella de otras clases y sectores sociales. Vasco desarrolla su definición desde conceptos heredados de Ignacio Torres Giraldo, quien a su vez los retoma de planteamientos de Stalin y Lenin.

En su análisis de las nacionalidades minoritarias, Vasco expone un concepto que proviene de los autores soviéticos, sin dejar de pasar por Torres Giraldo, para, finalmente, transformarlo al intentar explicar no solo la relación del Estado colombiano con los pueblos indígenas, sino también los procesos de movilización de los pueblos indígenas, su relación con las luchas de otros sectores populares y su propuesta de una nueva sociedad nacional, multicultural. Pero Vasco en su crítica confunde la visión del funcionalismo con aquella del evolucionismo. Rompe con el funcionalismo, creyendo que este considera que las culturas son estáticas, razón por la cual se limita al estudio de los pueblos indígenas, olvidando que las sociedades europeas fueron también objeto del análisis funcionalista. Rechaza el carácter burgués de la antropología clásica, creyendo que el funcionalismo desconoce las relaciones de explotación de una sociedad (occidental) sobre otra (los pueblos indígenas) y nos recuerda que no puede ser libre un pueblo que oprime a otros (cfr. Vasco, 2002: 402). Propone entonces un nuevo concepto de cultura que supere aquel del funcionalismo, incluyendo la historia como factor de análisis, cosa que también hace

Malinowski en *The dynamics of cultural change*, cuando defiende la importancia de entender los cambios culturales —aunque la historia de la antropología haya interpretado el rechazo de Malinowski a la búsqueda (difusionista) de permanencias de las costumbres en la historia como un rechazo a la historia (cfr. Malinowski, 1949: 28)—.

¿En qué se diferencia entonces la propuesta de la antropología colombiana de aquella del funcionalismo británico? La diferencia no está tan clara en los conceptos ni en el uso de la historia o la historiografía. La diferencia está en el punto de vista de las clases sociales desde el cual se trata de transformar el devenir del ser humano. Malinowski nos propone entender el cambio cultural de un pueblo sometido a la imposición de otro, desde un punto de vista ético, humanista, que permita al antropólogo asumir una responsabilidad en la transformación del devenir humano. Vasco, inspirado en Marx, también nos lo propone. Pero Vasco intenta analizar la relación de la lucha indígena desde el punto de vista del proyecto político de las clases populares, mientras que Malinowski trata de construir una ética humanista del antropólogo desde la sociedad occidental, desde el punto de vista del pueblo privilegiado, del pueblo (occidental) en el poder, una antropología hecha desde el colonizador, que busca ser humanista, pero no liberadora de la colonización. En ese sentido, existe una ruptura, hay una diferencia.

Esther Sánchez propone también un instrumento desde el humanismo, desde la responsabilidad social y ética del antropólogo, pero desde arriba, basada en la autoridad, superior a la del indígena, que el antropólogo tiene frente al juez. Otros se proponen hacer antropología desde los escenarios de poder: los gobiernos, las agencias de cooperación internacional e, incluso, la empresa privada, y esta postura tal vez no carece de posición ética o de principios humanistas. Hacer antropología desde esos escenarios no necesariamente es condenable, pero si se busca una antropología transformadora, marxista o no, que permita la construcción de una nueva sociedad donde haya lugar a la emancipación del espíritu humano, esta antropología solo puede partir de una compatibilidad entre nuestra búsqueda política y aquella de las comunidades con las que trabajamos. Una antropología que, desde donde sea que se ejerza, se alimente del pensamiento de quienes buscan transformar la sociedad y no de quienes ejercen la dominación en

la estructura actual, en otras palabras, una antropología que reconozca el conocimiento popular.

La antropología parece conducir siempre hacia allí. Aunque Malinowski nos haya propuesto una antropología del cambio cultural dirigido, esto nunca fue lo que esa antropología consiguió. Cuando Malinowski quiso mostrarnos la vida salvaje, nos mostró la complejidad; cuando quiso enseñarnos al indígena bárbaro, nos enseñó al indígena prístino y apacible; cuando quiso hacer ver a la Europa civilizada, nos mostró la guerra devastadora entre los pueblos; y cuando quiso inventar un método científico, creó una experiencia subjetiva: la experiencia etnográfica, que lo llevó a cambiar de posición, a ver la realidad desde el punto de vista del nativo, a convertirse en un crítico de la sociedad occidental (cfr. Caviedes, 2000). La antropología no debe ser “lo que hacen los antropólogos”. Me parece, más bien, que la antropología es algo que le sucede al antropólogo, que lo transforma, que lo obliga a cambiar. Tal vez lo que hace a Malinowski ser el fundador del método etnográfico, es haber sido el primero que salió de los límites de su propia vida cultural, habiéndose propuesto hacer algo, que al intentar poner en práctica, se volvió contra él mismo y resultó en algo completamente diferente. Fue el primero que prometió que haría una cosa con la antropología, pero hizo otra totalmente diferente.

LOS RETOS DEL PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO

Queda pendiente entender por qué la lucha indígena, como admite Vasco, en el escenario del reconocimiento del Estado multicultural de la Constitución, termina por subordinarse al Estado nacional. En un nuevo escenario político surgido a partir de la Constitución y la capacidad de los pueblos indígenas de interlocutar con el Estado, ¿dónde está la compatibilidad del proyecto político de una antropología desde el punto de vista de las clases populares y no desde las clases en el poder? Aquí queda abierta una pregunta, que será una nueva tarea para la antropología que hacemos en Colombia. Si los funcionalistas se equivocaban, ¿por qué volvemos a aplicar su mirada?

Aún no tengo respuesta para esa última pregunta. Pero creo que el abandono del estudio de las teorías clásicas (el marxismo, el estructuralismo, el funcionalismo, el evolucionismo o el difusionismo), con el argumento de su caducidad, con la promesa de que la teoría

contemporánea tiene las respuestas, nos oculta que muchas de las preguntas que nos hacemos hoy, ya antes se las habían planteado los autores clásicos. Y si nuestras respuestas no son mejores que las de ellos, quiere decir que no hemos resuelto nada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Constitucion política de Colombia.* (1991). Varias ediciones.
- Caviedes, M. (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Tesis de Antropología no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M. (2004). *Antropología apócrifa y movimiento indígena: desde los cuarenta hasta el apoyo a los embera - katío*. Tesis de Maestría en Antropología Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Correa, F. (2005). ¿Recuperando antropologías alter-nativas? *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 1, 109-121.
- Detienne, M. (2001 [1977]). *Comparar lo incomparable: alegato en favor de una ciencia histórica comparada*. Traducción de Marga Latorre. Barcelona: Ediciones Península.
- Durkheim, E. (1992 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Traducción de Ramón Ramos. Madrid: Editorial Akal.
- Evans-Pritchard, E. (1977 [1940]). *Los Nuer*. Traducción de Carlos Manzano. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Geertz, C. (1997 [1988]). *El antropólogo como autor*. Traducción de Alberto Cardín. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1987). The political Thought of Bronislaw Malinowski. *Current Anthropology*, 4(28), 557-559.
- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del Estado - nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Kohl, K. H. (1987). *Abwber und Verlangen*. Zur Geschichte der Ethnologie. New York: Qumram Campus Verlag.
- Kucklik, H. (2005). Functionalism. *Encyclopedia of social and cultural anthropology*. A. Barnard & J. Spencer (eds.). London & New York: Routledge.
- Malinowski, B. (1941). An anthropological analysis of war. *Journal of American Sociology*, 4(46), 521-550.

- Malinowski, B. (1948 [1944]). *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Traducción de A. R. Cortázar. Buenos Aires: Editorial Suramericana.
- Malinowski, B. (1949 [1945]). *The dynamics of cultural change. An inquiry into race relations in Africa*. London: Oxford University Press.
- Malinowski, B. (2001). *Los argonautas del Pacífico occidental*. Barcelona: Ediciones Península. (Trabajo publicado originalmente en 1922).
- ONU. Alto Comisionado para los Derechos Humanos (2002). *Derechos de los pueblos indígenas*. Bogotá: Organización de las Naciones Unidas.
- Pineda C., R. (2005). La historia, los antropólogos y la Amazonia. *Antípoda: revista de antropología y arqueología*, 1, 121-136.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1969). *Structure and function in primitive society*. London: Cohen & West.
- Rosaldo, R. (1991 [1989]). *Cultura y verdad*. Traducción de Wendy Gómez Togo. México: Grijalbo.
- Sánchez, B. E. (2006). *Entre el rey Salomón y el dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*. Bogotá: Gente Nueva Editores.
- Tejera G., H. (1985). Antropología funcionalista y colonialismo. *Boletín de antropología americana*, vol. 11, 79-95.
- Vasco, L. G. (2002). *Entre selva y páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: ICANH.