
REPLANTEANDO EL DESARROLLO: MODERNIDAD INDÍGENA E IMAGINACIÓN MORAL DE DAVID D. GOW, BOGOTÁ, EDITORIAL UNIVERSIDAD DEL ROSARIO, 2010*

JAIRO TOCANCIPÁ-FALLA**

jtocancipa@unicauca.edu.co

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2010

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda16.2013.11>

239

HASTA HACE UN POCO MÁS DE DOS DÉCADAS, la idea de desarrollo seguía siendo un principio de cambio generalmente aceptado en ámbitos tanto académicos como no académicos. Sin embargo, en las últimas décadas las revisiones críticas que adelantaron variados estudiosos sobre el tema (Escobar, 1984, 1988, 1992a, 1992b, 1995, 1997; Ferguson, 1994; Ferguson *et al.*, 1990; Frederique y Marglin, 1990; Sachs, 1992) marcaron un nuevo hito que resquebrajó los cimientos de este discurso y práctica dominante, proponiendo nuevas formas alternas a dicho ideario. El espíritu del momento es representado en la expresión de Sachs: “La idea del desarrollo permanece hoy como una ruina en el paisaje intelectual. Su sombra opaca nuestra visión” (Sachs, 1992: 1, mi traducción). Pero el pesimismo de la época ha trascendido en años recientes a una visión más esperanzadora y transformadora respecto a la idea obsoleta y dominante inicial.

El trabajo del profesor Gow parece corresponder a esta última tendencia, aunque sin abandonar en buena medida el espíritu crítico que se dio en aquel momento inicial de escepticismo. Ciertamente, el autor ahonda en lo que Escobar denominó “la crisis del modelo del desarrollo”, pero desde una perspectiva específica centrada en la “evaluación crítica de las prácticas locales del desarrollo” en los *nasa*, una de las poblaciones indígenas más destacadas en el departamento del

Artículo recibido: 24 de octubre de 2012 | aceptado: 20 de enero de 2013 | modificado: 12 de marzo de 2013

Antipod. Rev. Antropol. Arqueol. No. 16, Bogotá, enero-junio 2013, 296 pp. ISSN 1900-5407, pp. 239-248

* Primera edición en castellano. Bogotá: Universidad del Rosario, 306 páginas. ISBN: 978-958-738-133-7

** Ph.D. en Antropología Universidad de Cambridge Inglaterra. Profesor Titular del Departamento de Antropología y miembro del Grupo Estudios Sociales Comparativos, Unicauca.

Cauca y el país, no sólo por su número sino por lo significativo de su lucha histórica que vienen librando contra el Estado colombiano y frente a otros actores como los terratenientes, la guerrilla y los paramilitares.

Más específicamente, su análisis se enfoca en procesos de reasentamiento que involucran a tres comunidades que se vieron afectadas por un sismo-avalancha que devastó parte del nororiente del Cauca en 1994 y que implicó su reubicación en diferentes pisos térmicos, unos afines con sus lugares de procedencia y otros no tan afines. Cada uno de ellos siguió un patrón de reubicación que siguió la orientación que mantenían en Tierradentro, lugar de origen, en el nororiente del Cauca, y que se proyectó en otros lugares en el Cauca y en el departamento vecino del Huila: el caso de Tóez Tierradentro se reubicó más hacia el norte del departamento del Cauca, en un nuevo lugar que llamaron Tóez Caloto (municipio de Caloto); el que le seguía a Tóez, un poco más hacia el sur, en Tierradentro (caso de San José), se reubicó hacia el centro del departamento con el nombre de *Cxayu'ce* (municipio de Cajibío), y finalmente, el que se encontraba más al sur de Tóez Tierradentro (caso de Vitoncó, cuna del líder mítico Juan Tama), se reubicó hacia el suroriente del Cauca, más precisamente, en el occidente del departamento vecino de Huila, con el nombre de Juan Tama.

El proceso de reasentamiento se documenta y discute a la luz de los procesos educativos y de adaptación que se dieron en las tres comunidades; el desempeño de la Corporación *Nasa Kiwe* (CNK), agencia del Estado que contribuyó al proceso de reasentamiento de las poblaciones afectadas; el papel de líderes carismáticos nasas como Álvaro Ulcué y la lucha continuada que libraron líderes como Manuel Quintín Lame, los quintines –grupo armado indígena de comienzos de los ochenta del siglo pasado y que retomó las banderas de Lame desde una perspectiva de la defensa armada de su territorio–, y el consecuente proceso de reinserción y participación en la Asamblea Nacional Constituyente; la creación de “La María” (municipio de Piendamó, centro del departamento del Cauca) como espacio social y político que sirve de “foro para la difusión de las ideas en todo el departamento” (p. 256), y el plan alterno del primer gobernador indígena (guambiano) en la historia de Colombia, Floro Tunubalá.

Dado que el proceso de reasentamiento implicó una serie de oportunidades sociales y económicas para los *nasa*, Gow se ocupa de informar sobre cómo las tres comunidades asumen y recrean dichas oportunidades a la luz de su historia, sus intereses y expectativas. Para ello, la idea del desarrollo y su técnica –la planificación– aparecen como herramientas que son moldeadas por ellos mismos para dar cauce así a su horizonte de cambio, pero también de reafirmación de sus derechos, de su propia condición de indígenas, pero

además, en palabras del autor, de “ciudadanos culturalmente diferenciados”. La idea de un “replanteamiento del desarrollo” –como una forma de “contradesarrollo”– que revela ciertas modernidades indígenas e imaginación moral –paradójicamente, derivada de la Ilustración pero asumida en los propios términos de los nasa– se estructura en el libro en seis capítulos, sin contar la introducción y las conclusiones.

En la introducción, Gow presenta el argumento de fondo centrándose en cómo se ha discutido el desarrollo y cómo, para algunos autores –y contrario a lo planteado por Escobar y Ferguson–, la idea sigue viva “lo queramos o no”. Al respecto, examina el vínculo entre desarrollo y modernidad en plural, su alternatividad, su moralidad y la importancia de estudiar su discurso, aspectos que se relacionan con el nivel de compromiso que debe asumir el investigador con sus interlocutores. Enseguida presenta alguna información básica introductoria sobre el Cauca indígena y los casos de reasentamiento que examinará a lo largo del texto. Ello configura la discusión dialéctica que existe entre desarrollo, cultura y tradición, y el problema del cambio de fondo que muchas comunidades rurales enfrentan en el mundo contemporáneo. Basado en el trabajo de Escobar (1995), discute la relación entre desarrollo, tres formas discursivas y resistencia. La primera forma es el “imaginario democrático”, el cual se centra en categorías como “justicia económica y social, derechos humanos y la igualdad de clase, género y etnia” (p. 32); la segunda alude al “discurso de la diferencia”, que, como su denominación lo sugiere, se enfoca en valores como la particularidad cultural, la autodeterminación y la autonomía; y finalmente, se encuentra el discurso del “antidesarrollo”, que plantea esquemas alternativos al convencionalmente establecido. Si bien los casos tratados por el autor se relacionan con la interrelación de las tres formas discursivas, él aclara que el último, en su criterio, está mal denominado, pues “las alternativas propuestas no pretenden transformaciones radicales irreales” (p. 32). Llama la atención en la introducción que el autor no discuta la literatura que plantea la relación existente entre movimientos sociales –entre ellos, el indígena–, modernidad y desarrollo. La discusión es pertinente, por cuanto “La María”, el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y las organizaciones indígenas zonales como la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN), entre otras organizaciones –incluidas otras no indígenas–, configuran en gran medida un movimiento social que va ganando un amplio reconocimiento tanto político como social, y donde sus reclamos y demandas se corresponden con aquello referido a modernidades y alternatividades al desarrollo convencional.

El capítulo 1, “Más que unas notas de campo comprometidas: colaboración, diálogo y diferencia”, documenta el proceso y la experiencia metodológica que el profesor Gow sostuvo con las autoridades indígenas¹ y varios investigadores indígenas en la zona, no sin antes advertir los peligros y riesgos presentados durante el “trabajo de campo” en un área conflictiva del Cauca. El examen del trabajo de campo lo realiza en el marco de las discusiones que se han venido dando en la antropología estadounidense sobre la práctica etnográfica, para luego llegar al caso colombiano en la década de los setenta, con el trabajo de Vasco y el grupo de “La Rosca” y la metodología Investigación Acción Participante (IAP) liderada por el sociólogo Orlando Fals Borda. Infortunadamente, no menciona la discusión de la Antropología del Debate que se dio para la misma década, y que también ilustra sobre la discusión antropológica que se presentó sobre el método etnográfico, el problema de investigadores foráneos y la diversidad de la experiencia etnográfica articulada con otras formas participativas todavía por explorar y reportar (*cfr.* Arocha y Friedemann, 1984; Tocancipá-Falla, 2010). Al final, refiere a su experiencia en otro proyecto donde interactuó con otros investigadores nasa y donde emergieron discusiones vitales no sólo sobre el desarrollo sino también sobre otras dimensiones significativas de “La María” como un espacio de formación; la importancia de los derechos humanos, y en particular, el reconocimiento de las mujeres en la parte social y política.

El capítulo 2, “Desastre y diáspora: discursos de desarrollo y oportunidad”, entra en materia con respecto a la discusión de los trabajos antropológicos e históricos que examinan tragedias o desastres causados por la naturaleza, sus interpretaciones desde la dimensión social y cultural de los grupos humanos, el contexto etnográfico de los nasa donde ocurrió la avalancha en 1994, la historia de la Corporación *Nasa Kiwe* (CNK), que actuó como institución del Estado colombiano que se encargó de todo el proceso de rehabilitación y reasentamiento de las poblaciones afectadas, y el tipo de relaciones e interpretaciones que las comunidades del caso establecieron

1 La autoridad indígena a la que se alude en el texto es el “chamán”, una expresión que no se compadece mucho con la idea del médico tradicional en los nasa, y que es conocido como el *tjé’jwala*. Chamán es una expresión que derivó de la experiencia de los tunguses, grupo étnico de Siberia, para designar al “especialista religioso”, y que, si bien en su razón de ser se presenta como un “intermediario entre el hombre y los espíritus” –papel similar al que se le plantea al *tjé’jwala-*, mantiene diferencias en cuanto a iniciación, el uso de plantas alucinógenas, y rituales que son inherentes a su actuación en el medio (Bonte y Izard, 1996: 152-153). Para otros autores, existe una relación más cercana entre el vocablo chamán, tomada de su acepción inicial en Siberia, y la de los grupos de la selva amazónica y el Pacífico en América del Sur (*e.g.*, *jaibaná*, en los embera) (Cebrán, 2005). En cualquier circunstancia, y a pesar de los principios unificadores que se plantean para el chamán y el médico tradicional, creo que era necesario una nota aclaratoria de por qué se optó por un vocablo más generalizador, frente a uno más específico.

con la CNK, y las oportunidades y valoraciones que los grupos reasentados establecieron en el período posavalancha. La trayectoria de este capítulo parte de la discusión que se da entre los académicos, al analizar los fenómenos donde grupos sociales marginales se ven afectados, y las interpretaciones dadas por los médicos tradicionales nasa frente al fenómeno, y que se basan en el abandono de los valores sociales y culturales *nasa*, lo cual se evidencia en el *pta'nz*, considerado como “todo aquello que genera desarmónia y desequilibrio” (p. 84). En la sección de contexto etnográfico, como su designación lo indica, se presentan datos básicos de la zona, la historia de lucha de los nasa, los estereotipos que se han generado sobre ellos, y el contexto geográfico de los tres resguardos que hacen parte del estudio. Lamentablemente, el mapa y sus convenciones no ilustran claramente la ubicación de los resguardos, ni los nuevos sitios de reasentamiento, y el lector queda con la tarea de encontrar relaciones entre puntos de origen y nuevos espacios de reubicación. La sección siguiente versa sobre la creación y el papel de la CNK, la cual no fue aceptada por las comunidades indígenas que trata en el texto. En medio de la ambigüedad que presenta esta institución entre el éxito y el fracaso, Gow subraya que en sus primeros años la corporación contribuyó a “mejorar la situación” (p. 93). La última sección de este capítulo muestra en detalle cómo cada resguardo, después de la avalancha, mantuvo en sus nuevos lugares de reasentamiento una relación de extensión con los lugares de origen. Asimismo, trataron de aprovechar las oportunidades que se les presentaron para mejorar sus condiciones de vida, algo que contrastó con el estereotipo generalizado por la CNK de mantener la ecuación indígenas = tradición, conservación. A pesar de esta percepción, Gow sostiene que el discurso de la CNK no fue monolítico y que, amén de esta veneración por lo tradicional, también se aceptaron elementos y componentes del cambio social, cultural y económico vistos a través del llamado desarrollo alternativo y una nueva modernidad, influencias que fueron previstas a través de la presencia de diferentes actores que estaban ligados con este tipo de discurso.

El capítulo 3, “Planificación del desarrollo: ¿esclavos de la modernidad o agentes de cambio?”, constituye uno de los núcleos temáticos más significativos del libro, pues allí se revela el contexto legal y constitucional que posibilitó la idea de los planes de vida en los tres casos tratados. Las palabras claves analizadas son planes, planificación y participación. El Plan de Vida es entendido por el autor como una “estrategia a largo plazo para el desarrollo integral del resguardo, [allí se] aborda todos los aspectos de la cultura y la sociedad indígena y expone una visión de futuro al contestar implícitamente tres preguntas: ¿Quiénes somos?, ¿de dónde venimos? Y ¿hacia dónde vamos?” (p. 115).

Cada uno de estos casos es examinado en su proceso de concepción y formulación; algunos de ellos fueron apoyados por el autor en términos financieros (caso de San José y *Cxayu'ce*) y de acompañamiento o asesoría como “planificador” en la elaboración del Plan de Vida (caso de San José y Tóez Caloto). Un hecho importante es la colaboración que tuvieron los nasa en la elaboración de dichos planes, especialmente de profesionales y no profesionales (internos y externos) como profesores, promotores, técnicos, etc., y que le imprimieron hasta cierto grado su visión del cambio: “la iniciativa original vino del interior de las comunidades: del liderazgo político en *Cxayu'ce* y Tóez Caloto y de los profesores en Juan Tama” (p. 144). Pero más allá de quien tomó la iniciativa, existe un conjunto de condiciones y oportunidades que los nasa valoraron, y a través del cual activaron y fortalecieron su identidad, en unos casos (Juan Tama, por ejemplo), y en otros buscaron una franca articulación con procesos de cambio social, económico y político que su posición de reasentados les posibilitó. Una de las debilidades del trabajo en esta parte es la poca discusión que el autor establece en relación con la crítica al concepto de “planificación” (Escobar, 1992c), y que, en el caso de la “planificación indígena”, como la plantea Gow, sugiere aspectos interesantes pero ambiguos en relación con la idea de desarrollo local y la resistencia indígena.

El capítulo 4, “Conocimiento local, sueños diferentes: planeando para la próxima generación”, propone el problema de la educación y su papel en relación con el pasado, presente y futuro de los resguardos reasentados. Antes de entrar en cada caso, presenta una discusión sobre el papel de los actores (*agency*), el conocimiento local y su relación con la categoría del “contradesarrollo”, una categoría tomada de Arce y Long (2000) que contribuye a comprender el establecimiento de “múltiples modernidades”. En la sección siguiente se analiza el Programa de Educación Bilingüe (PEB) y su carácter afirmativo, en el caso de la escuela de Juan Tama, que, a pesar de los altibajos que ha tenido, ha logrado sostener el principio de interculturalidad, identidad y autonomía. Todos los profesores son nasa hablantes y el modelo aplicado es participativo (padres, maestros, niños, y la sociedad mayor), flexible y abierto, algo que no se corresponde con la planificación educativa convencional. En el caso del Centro Etnoeducacional de Tóez Caloto, el interés por la educación se dio en el proceso de reasentamiento, y no antes, como había acontecido con Juan Tama. Dicho interés se fundamentó en la idea de integrar el enfoque indigenista y las condiciones de cambio que se avizoraban, por su cercanía a centros urbanos como Cali. El interés por crear el colegio y edificar valores como “ser indígena, multicultu-

tural y colombiano” valida esta interpretación. El caso de *Cxayu’ce*, por su ubicación vecina a población campesina, ha logrado capitalizar muy bien la interculturalidad, tanto en términos educativos como en el aprovechamiento de las oportunidades del momento. Al comparar los tres casos y su relación entre educación y la economía, el profesor Gow favorece más las experiencias de *Cxayu’ce* y Juan Tama, ya que mientras la primera ha sido realista y ha retenido sus valores tradicionales, la segunda ejemplifica bien la idea de educación nasa y resistencia frente al desarrollo convencional, aunque con cierto matiz de modernidad basado en “promesas de pluralismo” y de ciudadanía. En el caso de Tóez Caloto el panorama es menos esperanzador en cuanto a materializar las oportunidades económicas, a pesar de que la indigenidad fue reafirmada para lograr cierto reconocimiento del Estado. Existe en este ejercicio comparativo una predisposición a valorar las experiencias que retienen “satisfactoriamente” los valores indígenas, mientras que aquellas experiencias que se acercan más a un individualismo o al manejo de un indigenismo instrumental para el reconocimiento, como en Tóez Caloto, sólo “puede resultar a largo plazo en otra comunidad más de pequeños agricultores dependientes para su sobrevivencia del empleo fuera de sus parcelas” (p. 184).

El capítulo 5, “Los nasa del norte y las tensiones de la modernidad”, introduce la experiencia del resguardo de Toribío, como un bastión de la resistencia nasa frente al conflicto armado y de su esfuerzo por sacar adelante la idea de un plan de desarrollo en sus propios términos, y que fue conocido como el Proyecto Nasa, y el Proyecto Global, en el caso del resguardo vecino de Jambaló. Esta experiencia fue edificada en su mayor parte por el padre Álvaro Ulcué Chocué, sacerdote *nasa* y párroco de Toribío que a través de un taller realizado en 1980 logró visualizar la idea de la planeación indígena. Este ejercicio es comparado con otro realizado en 1999, y el cual se muestra menos radical y político que el primero. Es de anotar que el padre Ulcué fue asesinado el 10 de noviembre de 1984, y su nombre entró a formar parte de los mártires que cayeron por la defensa de los derechos de los *nasa*. La descripción del primer taller que dio origen al Proyecto *Nasa* se destacó por un énfasis en la capacidad de transformación que tienen los indígenas para resolver sus problemas y cambiar sus condiciones de vida. Se plantearon tres componentes, a saber: i) la concientización a través de la educación y la capacitación; ii) la participación y la organización comunitaria, y iii) el desarrollo de proyectos productivos y de comercialización de tipo comunal. El taller de 1999 planteó una perspectiva más integral, en el sentido que el manejo comunitario del dominio de la economía debía pasar por una

articulación comprensiva con el dominio de la cultura y la política, y que, como tales, valores como la economía solidaria podían articularse con la economía de mercado, condición que todavía sigue siendo un reto y que marca tensiones todavía por resolver. El caso de Toribío constituye de esta manera una primera reflexión y acción de cómo enfrentar la modernidad en sus propios términos, y de por sí representa una “alternativa, la modernidad indígena” (p. 217).

El sexto y último capítulo, “Más allá del desarrollo: la lucha continuada por la paz, justicia e inclusión”, plantea una perspectiva más amplia en términos temporales y espaciales, en cuanto a la continuidad del pensamiento histórico de líderes como Manuel Quintín Lame y Álvaro Ulcué, hacia los quintines y las nuevas generaciones de jóvenes nasa que vienen valorando el pensamiento de estos líderes, y la creación de un escenario político como lo es “La María”. El Plan alterno de Floro Tunubalá (2001-2003) también mereció atención, ya que fue articulado con la idea de *communitas* ideológica, término acuñado por los Turner, y articula la experiencia colectiva con “el anteproyecto utópico para la reforma de la sociedad” (Turner y Turner, 1978: 252). Según Gow, esta trayectoria configura la idea de un “espacio contrapúblico” que ya no se ciñe al movimiento indígena como tal, sino que se expande a un público más amplio, lo que perfila una imaginación moral que reclama los derechos, de primera y segunda generación, de los actores en sí.

El texto finaliza con algunas conclusiones que reivindican lo tratado en el texto, en cuanto al contraste de las experiencias de planificación en los tres reasentamientos, enfatizadas en el campo educativo, una mirada crítica comparada con los dos planes que se elaboraron con casi dos décadas de diferencia, para el caso de Toribío, y la relativa autonomía que los reasentamientos van logrando en sus nuevos espacios. Al final, argumenta que la imaginación moral que se empezó a gestar con Manuel Quintín Lame, la creación del CRIC, y recientemente con “La María”, desborda el discurso étnico para incorporar una dimensión de ciudadanía que busca ante el Estado colombiano la incorporación o *inclusión* dentro del sistema nacional, pero no en los términos de éste, sino en los de los propios nasa.

Para resumir: el libro del profesor Gow constituye la continuación de la saga de trabajos de académicos que cuestionaron radicalmente el desarrollo en su fase inicial pero que luego conciben que la idea del desarrollo y técnicas como la planificación pueden ser posibles desde el punto de vista indígena, en particular los *nasa*, quienes a través de su lucha histórica en las últimas décadas han sabido catalizar dichos conceptos hacia la generación de procesos políticos y culturales más inclusivos frente al Estado.

Esto pudo ser apreciado en tres casos de comunidades que fueron reasentadas en diferentes lugares del Cauca y del Huila, y que justamente muestran aspectos comunes pero tratamientos y resultados distintos en cuanto a procesos de adaptación y de asimilación de ideas como *communitas*, que recoge el sentido de la colectividad y del cambio. El libro tiene esta virtud, ilustrar, desde una perspectiva comparativa y crítica, y en un *continuum*, cómo se van estructurando procesos participativos y de lucha indígena con resultados variados, lo cual ejemplifica la complejidad del tema. Pero la crítica del autor a veces se presenta limitada, pues sólo se enfoca sobre los procesos, y no tanto sobre su papel como planificador y colaborador; y su insistencia en ideas como planificación indígena –¿acaso no hay otras categorías diferentes? ¿Existe el término planificación en *nasa yuwe*? ¿Qué términos se le aproximan, más allá de la categoría de *communitas* de Turner?– deja dudas, en especial si no es más que una insistencia del autor, y no una preocupación de los *nasa* mismos. Finalmente, si bien el autor simpatiza con metodologías participativas como la IAP, y pareciera en el comienzo que éste será el tratamiento en todo el trabajo, al final no se logra percibir en qué consiste esta valoración. A lo largo del texto se escuchan sólo su voz –salvo los comentarios de algunos investigadores en el capítulo inicial– y su interpretación de los eventos. De hecho, su idea de una inclusión ciudadana constituye una idea que empieza apenas a discutirse en los *nasa*, a raíz de los acontecimientos recientes en Toribío sobre la presencia del Ejército y los grupos armados. Asimismo, no existen indicios de que el texto haya sido trabajado con los *nasa* en cuanto a análisis y discusión, lo que de modo seguro hubiera aportado sustantivamente en la reafirmación o invalidación de muchas de sus aseveraciones. No obstante, el libro es un insumo importante para que los *nasa* examinen su contenido y las implicaciones de su análisis. Desde esta perspectiva, este trabajo constituye un importante aporte, no tanto como un punto de llegada, sino como un punto de partida para posteriores reflexiones y análisis, sobre todo a la luz de los recientes eventos y acontecimientos que se vienen dando en el departamento del Cauca. Los *nasa* tienen la palabra. *

REFERENCIAS

1. Arce, Alberto y Norman Long. 2000. Reconfiguring Modernity and Development from an Anthropological Perspective. En *Anthropology, Development and Modernities: Exploring Discourses, Counter-tendencies and Violence*, eds. Alberto Arce y Norman Long, pp. 1-31. Nueva York, Routledge.
2. Arocha, Jaime y Nina Friedemann (eds.). 1984. *Un siglo de investigación social. Antropología en Colombia*. Bogotá, Editorial Etno.
3. Bonte, Pierre y Michael Izard. 1996. *Etnología y Antropología*. Madrid, Akal.
4. Cebrián, Manuel. 2005. *La clara visión. Chamanismo y ayahuasca*. S. l., Libros en Red.
5. Escobar, Arturo. 1997. *Antropología y desarrollo*. <http://www.unesco.org/issi/rics154/escobarspa.html> Unesco.154. Anthropology – Issues and Perspectives II, febrero de 2001.
6. Escobar, Arturo. 1995. Imagining a Post-development Era. En *Power of Development*, ed. Jonathan Crush, pp. 211-227. Nueva York, Routledge.
7. Escobar, Arturo. 1992a. Culture, Economics and Politics in Latin American Social Movements. Theory and Research. En *The Making of Social Movements in Latin America*, eds. Sonia Alvarez y Arturo Escobar. pp. 62-85. Oxford, Westview Press.
8. Escobar, Arturo. 1992b. Culture, Practice and Politics. Anthropology and the Study of Social Movements. *Critique of Anthropology* 12, pp. 395-432.
9. Escobar, Arturo. 1992c. Planning. En *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. ed. W. Sachs, pp. 132-145. Londres, Zed Books.
10. Escobar, Arturo. 1988. Power and Visibility: Development and the Invention and the Management of the Third World. *Cultural Anthropology* 3 (4), pp. 428-443.
11. Escobar, Arturo. 1984. Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of his Work to the Third World. *Alternatives X*, pp. 377-400.
12. Ferguson, James. 1994. *The Anti-politics Machin: "Development", Depolitization, and Bureaucratic Power in Lesotho*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
13. Ferguson, Russell, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha y Cornel West. (eds.).1990. *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Nueva York y Cambridge, Mass, The New Museum of Contemporary Art, Massachusetts Institute of Technology.
14. Frédérique, Apffel Marglin y Stephen Marglin (eds.). 1990. *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford, Clarendon Press.
15. Sachs, Wolfgang (ed.). 1992. *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. Londres, Zed Books.
16. Tocancipá-Falla, J. 2010. El mundo de la vida, crisis y etnografía: aproximaciones antropológicas a la fenomenología de Husserl. En *Anuario Colombiano de Fenomenología IV*, ed. Juan Carlos García, pp. 199-217. Popayán, Universidad del Cauca.
17. Turner, Victor y Edith Turner. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York, Columbia University Press.