

reConstruyendo Caminos

Planes integrales de vida, Buen Vivir y Postdesarrollo

Martín Vásquez Ramírez

Tesis para optar al título de magister

Dirigido por

Doris Yaneth Herrera Monsalve

Universidad de Los Andes

Centro Interdisciplinario de Estudios sobre Desarrollo

Maestría en Estudios Interdisciplinarios sobre Desarrollo

Bogotá, Colombia

Agosto 2013

Resumen

Este trabajo aborda el tema del desarrollo a partir de un cuestionamiento sobre la posibilidad de abandonarlo. En ésta búsqueda se hace un rastreo conceptual del postdesarrollo para vincularlo con la propuesta del *Sumak Kawsay* o Buen Vivir indígena, enfocando principalmente las nociones de decolonialidad e interculturalidad. A partir de ese vínculo se emprende un estudio de caso por medio del cual se busca mostrar la forma como los planes integrales de vida de los pueblos indígenas Cofán y Misak se pueden reconocer como un planteamiento del Buen Vivir.

Abstract

The document addresses the idea of development from a standpoint that questions the possibility to abandon it. Such intention follows a conceptual overview of postdevelopment and links it with the indigenous proposal of *Sumak Kawsay* or Buen Vivir, focusing particularly on notions such as decoloniality and interculturality. From this conceptual bondage it approaches a case study by the means of which the Planes Integrales de Vida (official planning tool for indigenous communities) of Cofan and Misak communities can be recognized as a proposal that entails Buen Vivir.

Palabras clave

Postdesarrollo | Buen Vivir | Cofán | Misak | Planes Integrales de Vida

Índice

INTRODUCCIÓN	4
1. PLANTEAMIENTO INVESTIGATIVO	6
a. Problemática y justificación	6
b. Objetivos	10
2. MARCO CONCEPTUAL	11
a. Desarrollo y Postdesarrollo	13
i. Desarrollo	13
ii. Críticas al Desarrollo	16
iii. Postdesarrollo	17
b. Postdesarrollo y Buen Vivir	19
i. Decolonialidad	20
ii. Buen Vivir	22
iii. Interculturalidad	26
c. Conclusión	28
i. Mapa conceptual	30
3. MARCO CONTEXTUAL	30
a. Planes Integrales de Vida	30
b. Pueblo Misak	35
c. Pueblo Cofán	37
4. METODOLOGÍA	40
a. Explicación de objetivos y herramientas	43
b. Puntos para el análisis de los planes integrales de vida	46
5. LOS PLANES INTEGRALES DE VIDA COFÁN Y MISAK COMO PROPUESTA DEL BUEN VIVIR	49
a. Discursos sobre los planes integrales de vida	49
b. Discursos sobre el vínculo con el territorio entendido como el origen de la cultura indígena	53
c. Discursos y acciones en torno a la salud	57
d. Discursos y acciones en torno a la educación	60
e. Discursos y acciones en torno a la organización social	64
f. Conclusión	65
6. CONCLUSIONES, RECOMENDACIONES Y CUESTIONAMIENTOS	67
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	72
ANEXOS	76

Índice de figuras

1. Medidas Culturales	11
2. Mapa de posturas críticas frente al desarrollo	17
3. Mapa explicativo decolonialidad	22
4. Mapa conceptual	30
5. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Misak	35
6. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Cofán	38
7. Técnicas de investigación	41
8. Diagrama de flujo objetivos	42
9. Unificación epistemológica con la naturaleza	57

Índice de Tablas

1. Marco Legal Planes integrales de Vida	32
2. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en salud Misak	58
3. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en salud Cofán	59
4. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en educación Cofán	62
5. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en educación Misak	63

INTRODUCCIÓN

Al observar la realidad contemporánea desde el punto de vista que la realizadora audiovisual Martha Rodríguez propone en documentales como *Planas: Memorias de un Etnocidio* (1971) o *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro* (1980), aparecen constataciones que refuerzan la siguiente afirmación: nuestra sociedad aún funciona según dinámicas heredadas de la colonia. Parecemos haber continuado reproduciendo el guión heredado de esa época estigmatizada como tenebrosa y macabra, pero que paradójicamente, según se propone en este documento, no hemos superado.

Si en otra época, durante la colonia, las relaciones de discriminación, de injusticia, de explotación de los recursos naturales sin conciencia de los ecosistemas, entre otros, se sostenían en nombre de la corona española y de la empresa conquistadora; hoy la obra continúa en nombre del anhelo más grande que puede tener una sociedad del *tercer mundo*: el desarrollo.

Esta investigación propone un doble ejercicio: en primer lugar identificar el desarrollo como una perpetuación de la colonialidad, y, en segundo lugar dar valor a miradas indígenas que han sido violentamente silenciadas durante los últimos siglos. Por medio de este documento se busca abrir puertas a formas creativas de concebir nuestra situación actual con el fin de reconstruirnos individual y colectivamente.

Tanto en el primer como en el segundo capítulo, en los que plantea el problema y presenta el marco conceptual, se arguye que el desarrollo es el despliegue contemporáneo de la estructura epistemológica nacida en la Europa que forjó la noción de “hombre”, la noción de naturaleza y la idea del progreso durante la modernidad y como consecuencia de las dinámicas coloniales y el enriquecimiento que estas significaron. Desde esta postura, presenta la idea de postdesarrollo e introduce el concepto de decolonialidad, el cual consiste en una afirmación de lo propio y un replanteamiento de aquello que se ha heredado de procesos coloniales.

Luego presenta el Sumak Kawsay, el Buen Vivir, una propuesta proveniente de los indígenas Aymara de Bolivia y Quechua de Ecuador, y que invita a pensar en la

convivencia, el equilibrio y el respeto a la naturaleza allí donde hoy se piensa en el progreso y el crecimiento económico ilimitado. El Buen Vivir, o buen convivir, tiene como motor el diálogo intercultural, por lo cual se introduce también, para concluir el marco conceptual, la idea de interculturalidad.

En el tercer capítulo introduce los planes integrales de vida, una herramienta de planificación para entidades territoriales indígenas que se ha consolidado en muchos casos como una suerte de manifiesto de las culturas indígenas, así como de las reivindicaciones y acciones principales que puedan asegurar su pervivencia. De igual manera se introduce al pueblo Misak, oriundo del Cauca, y al pueblo Cofán del Putumayo colombo-ecuatoriano.

El cuarto capítulo presenta el acercamiento metodológico según el cual la presente investigación consiste en un análisis cualitativo cuyo objetivo principal es encontrar la forma como dichos planes integrales de vida se pueden reconocer en el planteamiento del Buen Vivir. Los objetivos específicos por medio de los cuales se hace dicho reconocimiento están dirigidos, en primer lugar, a instrumentalizar unos puntos para que el análisis de dichos planes sea posible. En segundo lugar, buscan identificar la presencia de estos puntos en los discursos que se tienen sobre los planes de vida y en los discursos que estos mismos vehiculan. Y en tercer lugar pretenden reconocer cómo las acciones que proponen en los planes integrales de vida se alinean también con los puntos establecidos en el primer objetivo específico.

En el capítulo quinto se presentan los resultados de la investigación y se hace un análisis de la forma como estos pueden dar respuesta a la pregunta central y cumplimiento al objetivo principal por medio de la culminación de los objetivos secundarios.

Cumpliendo estos objetivos, el presente estudio busca abrir un espacio y brindar insumos para el replanteamiento del paradigma de desarrollo que conduce nuestra sociedad y adicionalmente afirmar la comunión de procesos compartidos por estos dos grupos indígenas en el marco de un paradigma que en ciertos lugares y lentamente está comenzando a reconstruir otro tipo de caminos de sociedad.

Por último, en el capítulo sexto, se retoman una última vez los pasos principales del estudio para concluir de manera apropiada, se presentan un par de recomendaciones y se abren nuevas inquietudes a partir de los hallazgos hechos.

1. PLANTEAMIENTO INVESTIGATIVO

a. Problemática y justificación

La valoración del termómetro del desarrollo se encuentra adversamente correspondida por la realidad. Desde un punto de vista crítico se puede afirmar que allí donde el desarrollo busca erradicar la pobreza, termina multiplicándola; que donde busca llevar prosperidad, erosiona tejidos sociales y ecosistemas locales; que en quienes se apropian de él como el camino a la satisfacción personal, sólo logra inducir angustias y frustraciones; desequilibrios. A este respecto, en su obra *Buen Vivir: Germinando Alternativas al Desarrollo*, el uruguayo Eduardo Gudynas afirma que “al contrario de lo que proclama, el desarrollo convencional desemboca en un “mal desarrollo”, que conlleva a un “mal vivir” ” (Gudynas, 2011c).

Estas son constataciones que no pretenden ser exhaustivas, existe igualmente evidencia de los logros del desarrollo, pero se comprenden como logros siempre y cuando se miren desde valores intrínsecos al pensamiento desarrollista, pues cuando se parte de valores ambientalistas o humanos es muy difícil calificar los logros del desarrollo como exitosos. Por motivos como estos es que este trabajo considera que el desarrollo y el crecimiento económico obedecen a la ideología del progreso, y que ésta última induce terquedades tanto explícitas como silenciosas que dirigen nuestra sociedad (Gudynas, 2011). En este sentido, haciendo referencia a la teoría de las etapas de Rostow (1961) y a la mencionada ideología del progreso, Gudynas explica que en el desarrollo que se está buscando actualmente la “postura del desarrollo clásico sigue vigente, y a su vez expresa una firme creencia en el progreso y la evolución lineal de la historia. Sus ejemplos clásicos residen en considerar a los países latinoamericanos como “subdesarrollados” que deben avanzar por sucesivas etapas imitando la trayectoria de las economías industrializadas” (Gudynas, 2011c, p.3). La

reacción y crítica a este adoctrinamiento será el punto de partida desde el cual se formula el presente análisis.

Hablar del desarrollo en sí es complejo debido a la multiplicidad de usos que se suelen hacer de este concepto. Serge Latouche (2003), en el manifiesto de la Red por el Postdesarrollo propone que “Se puede definir el desarrollo realmente existente como una empresa dirigida a transformar en mercancías las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza” (p. 13). Durante la historia del desarrollo, entendido de esta manera, cuyo inicio en el caso de este estudio se sitúa con el famoso discurso del ex-presidente norteamericano Harry Truman, en 1949, se han propuesto muchas modificaciones y se han formulado muchas críticas desde distintos lugares del mundo. Estas críticas han sido inventariadas por Gudynas (2012) quien propone una clasificación en dos grupos. El primer grupo de ellas se conforma por lo que puede generalizarse como formas alternativas de buscar el desarrollo, o como desarrollos alternativos. El segundo grupo, con el cual se identifica el marco conceptual que será expuesto a continuación, está conformado por las iniciativas que han buscado o buscan un replanteamiento profundo de la intención misma de desarrollarse, y reúne las miradas que en lugar de hablar de otro tipo de desarrollo buscan una alternativa profunda al mismo. Como se verá en el marco conceptual, estas posturas se agrupan bajo el rótulo de postdesarrollo.

Para llevar a cabo el tipo de replanteamiento que tiene en común éste segundo grupo de posiciones críticas, es necesario ir más atrás en el tiempo y explorar cuáles son las premisas sobre los que se sostiene la idea de desarrollo. Siguiendo el pensamiento de analistas como Enrique Dussel (1994), se establece acá que el origen del pensamiento que hace posible la idea de desarrollo se encuentra en el corazón mismo de la modernidad, particularmente, siguiendo a éste autor, en las bases eurocéntricas que sobre el concepto de modernidad propuso el filósofo alemán Friederich Hegel y que posteriormente fortalecieron análisis como el de Habermas (Dussel, 1994, 2000).

Ahora bien, de manera simultánea a la puesta en escena de la historia del desarrollo y su tradición moderna europea, viene aconteciendo desde siempre la historia de la diversidad; otra historia, una que no se suele enseñar, cuyos hechos no suelen ser fáciles de encontrar, y cuyo legado cultural y epistemológico encierra *otras* cadencias sociales, procesos que

obedecen a voces de colores no conocibles y se mueven con flexibilidades indescifrables a la razón occidental. Dussel (2000, 2007) hace un aporte muy valioso en este sentido, por medio de un trabajo investigativo que devela un espectro mucho más amplio de la historia mundial y no se restringe a la historia “colonizada” y eurocéntrica que se enseña tradicionalmente y que discurre siempre de la antigüedad (antigua Grecia) a la contemporaneidad, pasando por la edad media y la modernidad, dejando a un lado la historia de civilizaciones como las de la India, la China, el imperio Azteca, el Inca, entre otros.

Estas posturas, que hoy pueden identificarse como críticas, en lugar de buscar formas alternativas de desarrollo pretenden escapar a éste y pensar desde la alternatividad, desde la diversidad o desde la deconstrucción. Invocan epistemologías distintas, y, en una primera instancia, pueden agruparse bajo el rótulo de postdesarrollo (Gudynas, 2012).

Los abanderados de dichas posturas críticas, reconocibles a la luz de este análisis como postdesarrollo, en lo que concierne a Latinoamérica provienen de poblaciones indígenas, comunidades campesinas, comunidades afrodescendientes y tradiciones intelectuales, entre otros. Entre las tradiciones intelectuales críticas es importante resaltar el trabajo realizado por la Red de Investigación Modernidad/Colonialidad (Pachón Soto, 2008; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), la cual es integrada por pensadores provenientes de distintas disciplinas localizados en distintos lugares de América Latina y Estados Unidos. Su principal aporte, en el marco de este documento, consiste en vincular el surgimiento de la epistemología moderna europea con las dinámicas coloniales que acontecieron en la época, planteando estas últimas como un fenómeno generador de la perspectiva homogeneizante del mundo que se encuentra en el corazón de la mirada moderna¹.

Ahora bien, como se expone a continuación, el postdesarrollo no es una propuesta en sí. Es una puerta de salida, mas no alcanza a constituir un terreno donde se pueda consolidar el cultivo de una sociedad distinta. No se pueden formular políticas a partir de allí, si bien éstas sí pueden ser ilustradas por las experiencias postdesarrollistas. Por este motivo viene al caso en el presente análisis el Buen Vivir.

¹ Dussel (1994), haciendo referencia a esta homogeneización, prefiere hablar del *encubrimiento* de América, en lugar de hablar de su descubrimiento.

El Buen Vivir es un concepto que se encuentra en construcción pero que ya ha desplazado al concepto de desarrollo incluso en ámbitos normativos como las nuevas constituciones de Ecuador y de Bolivia. En palabras de Gudynas (2012), es un concepto que emerge

de una recuperación de saberes y sensibilidades propias de algunos pueblos indígenas, que eran tanto una reacción contra el desarrollismo convencional, como una apuesta a una alternativa sustancial. De esta manera se apartaba de las ideas occidentales convencionales del progreso, y apuntaba hacia otra concepción de la vida buena, incluyendo una especial atención a la Naturaleza (Gudynas et al., 2012)

Ahora bien, desde las comunidades indígenas a nivel nacional se han hecho visibles posturas que buscan rescatar cosmovisiones que solo han sido parcial o mínimamente permeadas por la visión moderna del mundo. En el año 1994 se institucionalizaron en Colombia los planes integrales de vida indígena, una herramienta de planificación para comunidades indígenas reconocida por el gobierno. Éstos planes integrales de vida surgen como una reivindicación, inicialmente demandada por el pueblo Misak, de apropiarse de una herramienta de planeación similar a los planes de desarrollo, pero que busca estar por fuera de la ideología occidental de crecimiento económico, y más bien priorizar, en muchos casos, la relación que estos pueblos sostienen con la naturaleza, el rescate de sus conocimientos ancestrales y la organización social fundada en valores relacionados con un bienestar compartido en armonía. Esta postura, si bien no siempre es teóricamente crítica, abre la puerta al postdesarrollo en la medida en que da fe de voces que piensan y viven por fuera del paradigma moderno y por ende no comulgan necesariamente con la actual empresa hegemónica del desarrollo. En el presente estudio se analizará los Planes integrales de vida del pueblo Cofán y del pueblo Misak.

En este orden de ideas, el trabajo que se presenta a continuación no buscará concentrarse en formular una crítica al desarrollo. Es un estudio que tiene como escenario el postdesarrollo, es decir que su punto de partida son las críticas profundas a dicha ideología, y busca relacionar la forma como el trabajo hecho por grupos de investigadores y por comunidades indígenas puede encontrarse orientado hacia la propuesta del Buen Vivir. De esta manera se pretende hacer un estudio comparativo entre Planes integrales de vida y Buen Vivir a la luz de las teorías de postdesarrollo que han sido articuladas, entre otros, por la Red de Investigación Modernidad/Colonialidad, con el fin de conocer de qué manera pueden estos

articularse y nutrirse mutuamente. En este orden de ideas, la pregunta que orienta la presente investigación es la siguiente:

¿Cómo, en un escenario de postdesarrollo, se reconocen los planes integrales de vida Cofán y Misak dentro del planteamiento del Buen Vivir?

b. Objetivos

General

Analizar la forma como los planes integrales de vida de los pueblos Cofán y Misak se pueden reconocer como un planteamiento del Buen Vivir.

Específicos

- 1- Encontrar en la relación entre Buen Vivir y postdesarrollo puntos para el análisis de los planes integrales de vida.
- 2- Identificar la interculturalidad y la decolonialidad en los discursos de los planes integrales de vida de los pueblos Cofán y Misak.
- 3- Reconocer la interculturalidad y la decolonialidad en las acciones propuestas por los planes integrales de vida.

2. MARCO CONCEPTUAL

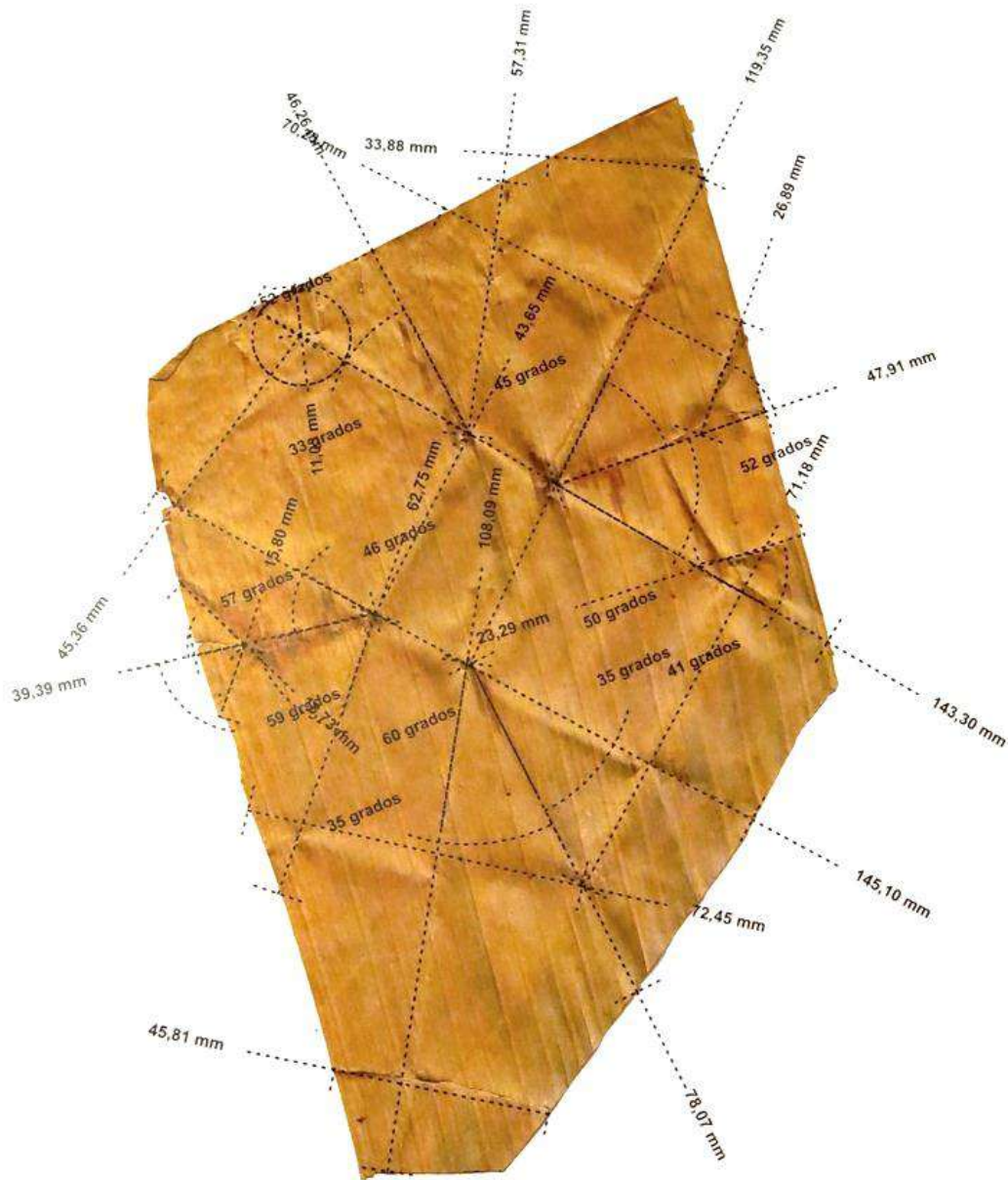


Figura 1. Medidas Culturales
Caja/Serie de 36 Envolturas de Bocadillo Veleño, pintura oro 24k.
Impresión digital sobre papel A3 / 2009
Fuente: Obra cedida voluntariamente por el artista.

Esta imagen, fragmento de la obra *Medidas Culturales* del artista conceptual colombiano Esteban Sánchez, es la reproducción de un levantamiento topográfico realizado a una

envoltura de bocadillo veleño. Para envolver estos dulces típicos suelen utilizarse, y es el caso en esta obra, las hojas de bijao, una planta tropical americana.

Por medio de esta obra, Sánchez trae a colación varios elementos que permiten poner en escena lo que será desarrollado conceptualmente a continuación. Hacer un levantamiento topográfico de un pedazo de hoja de bijao, cuya destinación previa había sido envolver un bocadillo veleño hecho de guayaba, invoca una situación absurda. Más que una referencia a la forma como los humanos nos relacionamos con la naturaleza, el artista llama nuestra atención sobre la manera como una visión del mundo se impone sobre otra.

La obra *Medidas Culturales* se presenta como una metáfora que retrata la forma como íconos culturales autóctonos son forzados a encajar en una función que obedece a otra mirada y a otra voluntad, a una exógena. Es crítica en la medida que pone en evidencia, de una manera casi irónica o caricaturesca, el acto por medio del cual un fenómeno cultural, con un fin y una simbología específica, es rebautizado (encubierto) agresivamente como otra cosa y con otro fin.

En el contexto de este documento, la obra de Sánchez es traída a colación porque retrata la ceguera que ha caracterizado a la empresa del desarrollo, y en general al proyecto moderno, el cual, sin detenerse a comprender un fenómeno particular como diferente, lo pone al servicio de su visión del mundo y de las ansiedades progresistas que lo caracterizan; lo cual es, en últimas, un retrato de la actitud colonial que subyace la voluntad del desarrollo.

De igual manera, la obra sirve como punto de partida para abordar la problemática que se formuló anteriormente. Se parte de una constatación semejante a la del artista: la propuesta occidental de desarrollo, a la cual se pueden asociar conceptos como capitalismo, neoliberalismo, globalización, progreso, crecimiento económico, entre otros, tiene la característica de imponer una visión del mundo, de las relaciones entre individuos y de las relaciones entre humanos y naturaleza, por encima de la diversidad de miradas que existen en un espacio y tiempo determinado.

a. Desarrollo y postdesarrollo

1. Desarrollo

El desarrollo es entendido en el presente documento como una empresa que obedece a una visión del mundo que se consolidó durante lo que se ha denominado como la modernidad europea. El semiólogo argentino Walter Mignolo (2009) explica el vínculo entre modernidad y desarrollo de la siguiente manera:

Modernidad pasó a ser –en relación con el mundo no europeo– sinónimo de salvación y novedad. Desde el Renacimiento hasta la Ilustración, la modernidad tuvo como punta de lanza la teología cristiana, así como el humanismo secular renacentista (todavía vinculado con la teología). La retórica de salvación por medio de la conversión al cristianismo se tradujo en una retórica de salvación por medio de la misión civilizadora a partir del siglo XVII, cuando Inglaterra y Francia desplazaron a España en el liderazgo de la expansión imperial/colonial occidental. La retórica de la novedad se complementó con la idea de progreso. Salvación, novedad y progreso tomaron un nuevo rumbo –y adoptaron un nuevo vocabulario– después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos arrebató el liderazgo a Inglaterra y Francia, dio apoyo a la lucha por la descolonización en África y Asia e inició un proyecto económico global bajo el nombre de «desarrollo y modernización». Hoy conocemos bien cuáles son las consecuencias de la salvación por medio del desarrollo. La nueva versión de esta retórica, «globalización y libre comercio», es la que se está disputando actualmente. (p. 43)

Es importante aclarar que las referencias hechas acá a la modernidad o a la ilustración no pretenden establecer con claridad las fronteras entre categorías o épocas, sino más bien rastrear genealogías conceptuales; rastrear de forma superficial el surgimiento de ideas y valores característicos de este momento histórico del pensamiento para construir el tejido de lo que, según se presume acá, subyace la mirada desarrollista del mundo. De igual manera, es importante tener en cuenta que el rastreo histórico que se ha realizado no pretende tampoco ser exhaustivo. Una comprensión más profunda de los conceptos requeriría sin duda un análisis de sus raíces en Grecia antigua, por ejemplo. Pero el presente estudio asciende únicamente hasta los usos referenciados, que no van más atrás en el tiempo que la ilustración.

Arturo Escobar (2003) propone una enumeración de las características que, vistas desde el interior de Europa y del pensamiento occidental, caracterizaron el surgimiento de la epistemología moderna. Dicha enumeración describe los rasgos principales que constituyen la modernidad desde el punto de vista histórico, sociológico, cultural y filosófico. En el ámbito filosófico Escobar (2003) precisa que: “uno puede visualizar la modernidad en

términos de la emergencia de la noción de «Hombre» como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino” (p.55).

Esta separación de lo natural a la que se refiere Escobar es explicada por Eduardo Gudynas (1999), quien describe el surgimiento de la razón moderna como uno en el que el hombre deja de considerarse parte de su entorno natural, por más que jugara un papel predominante en él concedido por Dios, para empezar a verse como separado de éste y encargado de poseerlo y manipularlo para llevar a cabo su objetivo de progreso. De esta manera, la naturaleza dejó de ser vista como *un ser vivo* del cual los humanos hacemos parte, para convertirse, bajo la mirada antropocéntrica, en “un conjunto de elementos, algunos vivos y otros no, que podían ser manipulados y manejados” (p.102). Así pues, aclara Gudynas, “la naturaleza pasó a ser interpretada como el reloj de Descartes, constituida por engranajes y tornillos, donde al conocerse todas sus partes, podría accederse a entender y controlar su funcionamiento” (1999, p.102).

El antropocentrismo racional moderno al que se refiere Gudynas parece implicar que este trato que se da a la naturaleza, como un subalterno por entender y controlar, se reproduce en todas las relaciones que el hombre blanco europeo moderno establece con seres distintos a él; así con la mujer y así con los diversos habitantes del resto del mundo. Esta mirada crítica se fortalece en un análisis que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2010) hace sobre la mirada eurocéntrica del mundo. Castro-Gómez propone que el pensamiento moderno observa al mundo desde un no-lugar que denomina “punto cero” desde el cual se puede comprender de manera objetiva la esencia de los distintos fenómenos que lo rodean, sin que él, o su razón científica, sea afectada por dichos fenómenos. Esta mirada, que puede equipararse de alguna forma con la mirada de Dios, implica un rompimiento/separación entre el hombre moderno y el resto de seres que lo rodean (Castro-Gómez, 2010).

Al constituir el resto de la existencia como subalterna a su calidad de hombre racional, el pensador moderno abre la puerta a la dominación de todo lo que lo rodea y puede, desde su comprensión científica de los distintos fenómenos, fundamentada sobre el método cartesiano, someterlos y ponerlos a su servicio. ¿A merced de qué fines busca el hombre moderno someter su entorno?

Dos textos menores de Kant, ambos escritos en el año 1784, pueden dar indicios sobre esto: *La Historia del Mundo desde un Punto de Vista Cosmopolita* y *¿Qué es la ilustración?* Allí se puede encontrar una posibilidad de entender cómo la subalternización de la existencia no humana, subsumida en la razón de ser de la ilustración, desemboca por medio de una lógica que hoy podría sospecharse arbitraria, en el progreso. El progreso parece equivaler, desde la mirada de Kant, a la misma separación. Es decir que, entre más “puro” sea ese *no-lugar* y ese *punto cero* (Castro-Gómez, 2010) desde el cual el hombre moderno conduce las fuerzas que lo rodean, más poder de sometimiento de la alteridad, y por ende más progreso.

Es preciso también ver como el pensamiento de Kant, en su periodo crítico, particularmente en los dos textos mencionados, contribuye a la consolidación de una visión teleológica del mundo según la cual la historia discurre de manera lineal y está orientada hacia un fin. Esta forma de ver el discurrir del tiempo como un escalonamiento hacia estados superiores es fundamental para el sistema de pensamiento moderno, pues ella permite proponer la salida de la *minoría* que se materializa en la consolidación de la ilustración europea como el estado más avanzado de la evolución, ante la cual los estados de los demás seres/sociedades se encuentran atrasados. Cabe anotar acá la forma como esta visión teleológica de la historia, según la cual el hombre avanza por un camino unilineal de progreso hasta llegar a la superación del estado de minoría al que se refiere Kant en el escrito *¿Qué es la ilustración?*, mantiene una relación y brinda soporte tanto a la teorización que ulteriormente propone W. W. Rostow en su obra *Las etapas del crecimiento económico* (1960), como a la dicotomía que se establece, a partir de la segunda mitad del siglo pasado, entre sociedades desarrolladas y sociedades subdesarrolladas.

Todos los elementos anteriormente mencionados constituyen el bebedizo epistemológico que induce el trance del ex-presidente norteamericano Harry Truman (1949) cuando al final de la segunda guerra mundial, en su discurso de posesión como primer mandatario, exhorta al mundo a concebirse y desarrollarse a imagen y semejanza de occidente. Visto desde acá, el desarrollo es entendido como la más reciente expresión de esta amalgama epistemológica en la que juega un papel central el establecimiento de la razón y el método cartesiano, como única puerta certera de acceso a la realidad; en la que se consolida la visión de la historia como un proceso lineal que avanza de manera indefinida del atraso a un estado mejor

(crecimiento perpetuo); en la que el progreso funciona como motor de cada movimiento dirigiéndolo hacia el establecimiento de una empresa de dominación y explotación de la naturaleza y a la separación entre ésta y lo humano (Gudynas, 2011) y, por último, en la que se afianza la dinámica que hace imperativo establecer relaciones de sumisión entre los hombres (Mignolo, 2009).

Sin embargo, por más que todas las flechas aparenten apuntar hacia el desarrollo, y éste se presente como el norte de todas las brújulas a cualquier nivel de nuestra existencia fractal, siempre ha coexistido con otras epistemologías que hoy se están afirmando, si bien no siempre de manera propositiva, por lo menos como posturas críticas por sobre las cuales es imposible pasar indemne.

2. Críticas al desarrollo

Reduciendo el rango histórico de este análisis, y teniendo como punto de partida el ya mencionado discurso de Truman (1949), el desarrollo ha sido, desde su nacimiento, objeto de críticas y resarcimientos. Estas voces de reproche o de resistencia han provenido de distintos orígenes, desde miradas económicas, filosóficas, sociales, ambientalistas, feministas, ideológicas, así como desde planteamientos presentados por movimientos sociales. De igual manera, la intensidad del rechazo que se ha levantado contra el desarrollo ha sido de muy variada índole, yendo desde modificaciones operativas hasta cuestionamientos epistemológicos.

Gudynas (2011), cuya obra es ampliamente referenciada en este trabajo debido a la proximidad analítica que comparte, presenta a este respecto un inventario detallado y organizado cronológicamente de estas críticas, haciendo un énfasis particular en aquellas que se han formulado desde América Latina. El autor propone, tal como fue presentado en el planteamiento del problema, que estas críticas pueden ser clasificadas en dos grupos mutuamente excluyentes cuyas discusiones “por momentos se incrementaban, alcanzando alta intensidad, pero luego decaían, para reaparecer en otros términos años después.” (p.39)

Sobre los dos grupos en los que se pueden subdividir las posturas críticas al desarrollo el autor propone lo siguiente:

Esquemáticamente pueden dividirse en dos grupos: por un lado, las discusiones internas a las disciplinas enfocadas en el desarrollo, y por el otro, los cuestionamientos de origen externo. Entre las primeras se encuentran, por ejemplo, las discusiones entre neoclásicos y marxistas, o entre quienes defendían el mercado o reclamaban la presencia del Estado para encauzar el desarrollo. En cambio, muchos de los cuestionamientos más duros son externos, en tanto proceden de disciplinas o actores que no son parte de la economía del desarrollo, como fue el caso de las advertencias sobre los “límites” sociales y ambientales (pp. 38-39).

Y enfatiza esta subdivisión con una tabla en la que clasifica las posiciones críticas explicando que en ella

...por un lado se encontrarán las alternativas que aceptan las premisas básicas del desarrollo como manifestación del progreso, aunque entre ellas existen posturas muy distintas sobre cómo avanzar. Éstas serían los “desarrollos alternativos”. Por otro lado se ubican las propuestas que intentan romper con las ideas comúnmente aceptadas del desarrollo como crecimiento o progreso, y por lo tanto defienden “alternativas al desarrollo (p.46).

En este segundo grupo, el cual es privilegiado tanto por Gudynas (2012) como por el presente estudio, las reprobaciones:

calan mucho más profundamente, en tanto conciben que los problemas no radican en las mediaciones o instrumentalizaciones de diferentes opciones de desarrollo, sino que es necesario ir a las bases conceptuales, incluso ideológicas o culturales, en las que se sustenta el desarrollismo convencional. (Gudynas et al., 2012)

El siguiente esquema facilita la comprensión de ésta dicotomía:



Figura 2. Mapa de posturas críticas frente al Desarrollo
Fuente: Elaboración propia con base en Gudynas (2012)

Esta separación encuentra eco, o inspiración, en la posición que el economista francés Serge Latouche (2003) expone en el Manifiesto de la Red por el Postdesarrollo. En este

escrito el autor se posiciona abierta y radicalmente en contra de las críticas que buscan alternativas al interior del paradigma de desarrollo afirmando que:

El desarrollo social, el desarrollo humano, el desarrollo local y el desarrollo durable no son más que recién nacidos de una larga serie de innovaciones conceptuales dirigidas a introducir un poco de ensueño en la dura realidad del crecimiento económico. ¡Si el desarrollo aún sobrevive a su muerte, se debe sobre todo a sus críticos! (p.15).

La importancia de ésta dicotomía radica en que permite perfilar el posicionamiento conceptual desde el cual parte esta investigación. Así, el grupo de críticas que buscan un desarrollo alternativo, sin poner en duda la estructura conceptual de raíces modernas sobre la que reposa la idea misma de desarrollarse y progresar, son dejadas a un lado. Los elementos conceptuales consiguientes descansan sobre el trabajo que se ha hecho para replantear profundamente la epistemología que sostiene el propósito del desarrollo, convergiendo así bajo el lema del postdesarrollo. Es desde esta mirada de postdesarrollo, que esencialmente busca alternativas *otras* al desarrollo hegemónico actualmente (en lugar de buscar desarrollos alternativos), desde donde se abordará el estudio de las propuestas que los pueblos indígenas Misak y Cofán han formulado por medio de sus planes integrales de vida.

3. Postdesarrollo

El postdesarrollo, como se hizo mención, reúne las críticas que apuntan a buscar una alternativa al desarrollo, a ensanchar la mirada y dejar atrás la visión desarrollista de las distintas dinámicas sociales. Ésta clasificación es compartida e inducida por varios analistas, entre los cuales el ya mencionado Latouche (2003), explica que el postdesarrollo consiste en “...la búsqueda de modos de expansión colectiva en los que no se privilegiaría un bienestar material destructor del medio ambiente y el lazo social” (p.16).

El postdesarrollo consiste esencialmente en una postura crítica, en una invitación a abandonar un molde epistemológico, en una invitación a ir más allá y dar libertad a la imaginación para que construya nuevos caminos, así como dar valor a la memoria para revitalizar otras formas de ver el mundo que han sobrevivido silenciosas durante todos estos años de avalancha moderna y desarrollista.

Arturo Escobar (2010) se ha encargado de consolidar una lista de criterios que permiten caracterizar y englobar lo que hasta el momento se ha dicho del postdesarrollo, sin pretender encerrarlo en parámetros definidos. A continuación se presentan algunos de esos puntos, los cuales fueron seleccionados intencionalmente, teniendo como referencia la construcción que se plantea en el presente marco conceptual y sin que dicha selección aluda a una jerarquización de los mismos.

El postdesarrollo significa la creación de un espacio/tiempo colectivo en el cual:

- El “desarrollo” cese de ser el principio central que organiza la vida económica y social.
- Se cuestione efectivamente la pre-eminencia del concepto de crecimiento económico y este como meta.
- Se deconstruye la matriz cultural de donde proviene el desarrollo y su historicidad (visión dominante europea de la modernidad).
- Se desarticula paulatinamente en la práctica el modelo de desarrollo basado en la premisa de la modernización, la explotación de la naturaleza como ser no vivo, los mercados, la exportación y la acción individual.
- Se reconozca una multiplicidad de definiciones e intereses alrededor de las formas de sustento, las relaciones sociales y las prácticas económicas. (p. 24)

b. Postdesarrollo y Buen Vivir

Para comprender y enfocar mejor la perspectiva del postdesarrollo que se adopta en el presente estudio, es necesario analizar la teoría según la cual el nacimiento del pensamiento moderno debe vincularse con las dinámicas coloniales que le fueron contemporáneas. Sobre esto, la red de investigación *Modernidad/Colonialidad* se ha encargado de hacer un énfasis importante, bautizando el pensamiento moderno como una epistemología colonial (Pachón Soto, 2008). A este respecto, Dussel (1994), quien cuenta como uno de los principales representantes del grupo *Modernidad/Colonialidad*, y ha sido un autor decisivo en el nacimiento de la filosofía de la liberación y de otros movimientos intelectuales forjadores del carácter que hoy tiene el pensamiento crítico y filosófico latinoamericano, teje el vínculo entre la modernidad y los procesos coloniales de la siguiente manera:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" des-cubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que

Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo (p.8).

Si, como se estableció previamente, el paradigma de desarrollo reposa sobre la epistemología que se consolidó en la modernidad, se puede deducir lógicamente entonces que el mismo desarrollo es un propósito conductor de dinámicas que emergen de relacionamientos coloniales.

Siguiendo este orden de ideas, el postdesarrollo debe ser considerado entonces como una reacción contemporánea no sólo al desarrollo, y por ende a la modernidad, sino también a la relación colonial que permitió su surgimiento y que ha continuado alimentando su existencia. De esta manera, es fundamental para el presente análisis introducir el concepto de decolonialidad como una de las categorías analíticas que permitirá abordar más adelante la propuesta de la interculturalidad y la del Buen Vivir. Es decir que la crítica postdesarrollista, al replantear y rechazar la epistemología moderna que sostiene a la empresa del desarrollo, debe a su vez entenderse como una crítica decolonial.

1. Decolonialidad

El mejor camino para comprender el significado de éste concepto es a partir de aquello a lo que reacciona, es decir, por medio de la comprensión del concepto de colonialidad. Ambos conceptos han sido desarrollados por integrantes del grupo Modernidad/Colonialidad, así como por otros pensadores que han gravitado alrededor del trabajo de dicho grupo.

Quizás la principal contribución hecha por este movimiento intelectual consiste en la diferenciación entre el colonialismo o colonización y la colonialidad. Siguiendo la presentación que a éste respecto hace el abogado Damián Pachón Soto (2008) la colonización/colonialismo hace referencia al poder exógeno impuesto sobre una población y la segunda, la colonialidad, a la permanencia de lo heredado por la población colonizada después de independizarse de dicho poder. Si bien ésta distinción fue propuesta inicialmente por el sociólogo peruano Aníbal Quijano en el año 2007, puede comprenderse

de manera clara en las siguientes palabras del filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres:

Colonialismo denota una relación política y económica en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto a esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo. La misma se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna. En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente. (Maldonado-Torres, 2007, citado en: Pachón Soto, 2008, p. 12).

Como reacción a la colonialidad se han pronunciado reivindicaciones de decolonialidad, es decir, voces que solicitan que el reconocimiento que un pueblo haga de sí mismo y la manera como éste se organice, no siga obedeciendo al legado colonial, o a lo que éstos autores llaman la *matriz colonial del poder* (Mignolo, 2007, 2009), sino que corresponda a epistemologías otras, a epistemologías fundamentadas localmente y según el presente, y no en las premisas moderno-europeas, exógenas y anacrónicas.

El concepto de decolonialidad se comprende más claramente siguiendo la argumentación con la que Catherine Walsh (2005) prelude el esquema que se presenta a continuación. Es una argumentación en la que la autora explica el objetivo de la decolonialidad mientras lo teje con el propósito mismo de la interculturalidad:

Entender la interculturalidad como proceso y proyecto intelectual y político dirigido hacia la construcción de modos otros del poder, saber y ser.../... es señalar la necesidad de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos dentro de un orden y lógica que, a la vez y todavía, es racial, moderno y colonial. /... Asumir esta tarea implica trabajar hacia la descolonización de mentes, pero también hacia la transformación de las estructuras sociales, políticas y epistémicas de la colonialidad hasta ahora permanentes, es decir, hacia la decolonialidad (pp. 47 y 48).

La Figura 3, tomada del mismo documento, esclarece aún más cuál es el propósito de la empresa decolonial:

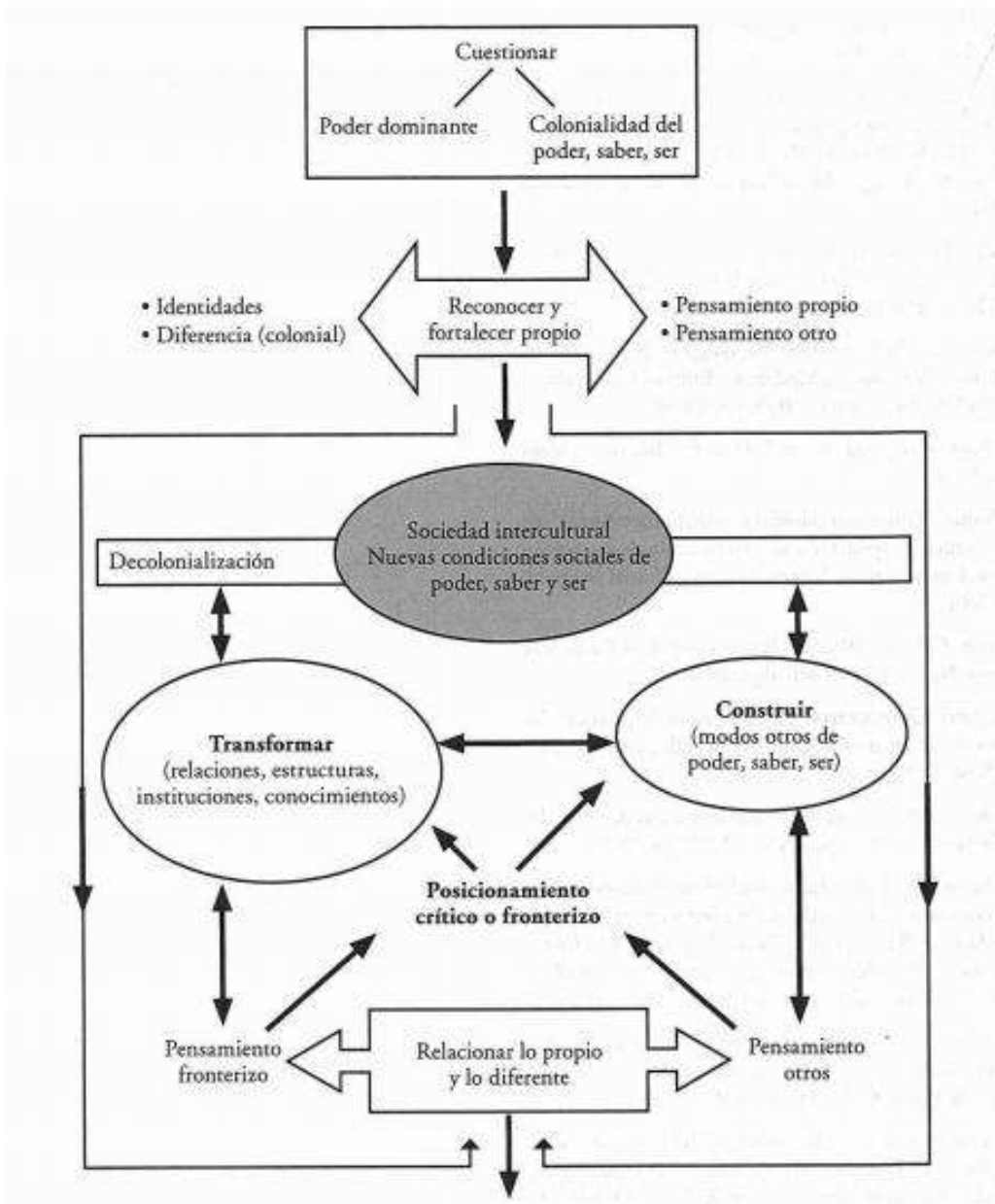


Figura 3. Mapa Explicativo Decolonialidad

Fuente: Walsh (2005, p. 49)

2. Buen Vivir

El concepto de Buen Vivir se puede comprender como la herencia de búsquedas conceptuales que persiguieron durante las últimas décadas del siglo pasado salir del paradigma de desarrollo con el fin de construir, oxigenar, revivir, una visión del mundo que corresponda a la manera en que comunidades con distintas cosmovisiones conviven en su

interior, entre sí, en su relación con la naturaleza y en relación con los campos espirituales. El Buen Vivir parte de un rompimiento con la visión occidental de desarrollo y con todo lo que ésta implica. Luego de varios intentos de alternativizar el paradigma desarrollista se concluyó que los fundamentos ontológicos que lo sostienen son tan drásticamente opuestos a los que sostienen la visión del mundo de las comunidades indígenas latinoamericanas (ecuatorianas y bolivianas en particular), que se decidió recurrir a otro significante: el Buen Vivir, y afirmarlo como una alternativa al desarrollo, más que como una vertiente alternativa de éste último (Niel 2011).

Ahora bien, el término Buen Vivir es una traducción. El divorcio se dio en nombre del *Sumak Kausay* y del *Suma Qamaña*. Estas son palabras en lenguas Quechua y Aymara respectivamente (Huanancuni 2010). Dicha traducción al Buen Vivir, si bien permite englobar los anteriores conceptos, merece ser explicada ya que en las lenguas de origen se distingue mejor el alcance que tiene dicho término.

Desde las cosmovisiones Quechua y Aymara, *Sumak* o *Suma* hace referencia a sustantivos como plenitud, sublime, excelente, magnífico, hermoso, superior. Y *Kawsay* o *Qamaña* hacen referencia a vida, vivir, convivir, estar siendo, ser estando. La traducción más acertada sería tal vez la de Vida en Plenitud (Huanancuni 2010).

Así como su significante, sea *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Ñandereko*, *Teko Kavi*, *Ivi Maraey*, *Qhapaj Ñan*, *Volver a la Maloca*, *Vida Dulce*, *Buen Vivir*, *Buen Convivir*, *Vivir Bien*, etc., (todas distintas denominaciones que se le han atribuido al concepto, provenientes de distintas lenguas latinoamericanas) su significado también es diverso (Huanancuni 2010). El Buen Vivir debe entenderse como una hoguera en torno a la cual se reúnen distintas visiones del mundo con el fin de compartir una voluntad común por buscar autonomía en su forma de vivir.

El Buen Vivir hace referencia pues al impulso que se toma de divorciarse con el mundo homogeneizante y afirmarse según sus propias raíces y según sus propias creencias. Es a la vez un concepto que alude a una actitud crítica y disidente, una puerta de salida al paradigma moderno occidental, y una propuesta, una puerta de entrada, a la recuperación de

una forma de vivir realmente adaptada a lo que cada comunidad hereda de sus antepasados, de su entorno y de los ecosistemas naturales en los que habita.

El Buen Vivir no impone fronteras geográficas, no se restringe a un punto de vista en particular, sino más bien agrupa a la diversidad y a las propuestas disidentes en una dinámica de enriquecimiento y fortalecimiento (Gudynas 2011c).

Para cerner mejor este concepto puede compararse con lo que en nuestras culturas occidentalizadas suele entenderse como vivir bien o vivir mejor. No obstante la cercanía de las palabras, Buen Vivir (Sumak Kawsay) es fundamentalmente distinto a la comodidad del vivir bien o el vivir mejor tal como se entiende en el contexto cultural capitalista (Medina 2001). La buena vida occidental, tal como nos ha sido inculcada, es una vida en reposo, sabática, abundante; una vida en la que somos atendidos, obedecidos, servidos; una vida de vacaciones, llena de riquezas y de privilegios; una que lleva implícito el relacionamiento desigual con los demás. Javier Medina (2001) se refiere al vivir bien occidental como esa utopía "...que precisa, por diseño, que dos tercios del total (antes, los esclavos y mujeres; ahora, el Tercer Mundo) posibiliten la buena vida de una minoría (antes, los polites; ahora, los ciudadanos del Norte industrializado)" (p.32).

Al contrario, el Buen Vivir (Sumak Kawsay) se caracteriza por una búsqueda del equilibrio. Fernando Huanacuni (2010), intelectual aymara, afirma que "No se puede vivir bien si los demás viven mal, o si se daña la madre naturaleza. Vivir bien (en el sentido del Sumak Kawsay) significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto." (p.49) Y, en el mismo orden de ideas, propone en su libro Buen Vivir/Vivir Bien que "Vivir bien (Sumak Kawsay) es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto" (p.49)

La vida buena occidental implica, entre otras cosas, la desigualdad y el sometimiento por un lado, pero también el entendimiento del trabajo como castigo. En contraste con esta visión del trabajo Javier Medina (2001) reproduce las palabras de un indígena que se refiere a sus labores agrícolas: "Para nosotros trabajar la chacra es felicidad; cuantas veces, con el

buen trato que damos a las plantas, de una resultan dos y tres variedades. La chacra te enseña a querer.” (p.33)

Si bien cada manifestación del Buen Vivir atañe a una cultura y a una cosmovisión particular, localizada espacio-temporalmente y dotada de características coyunturales propias, todas comparten varios rasgos comunes. En palabras de Gudynas (2011c) “...el Buen Vivir es un concepto que sirve para agrupar diversas posturas, cada una con su especificidad, pero que coinciden en cuestionar el desarrollo actual y en buscar cambios sustanciales apelando a otras relaciones entre las personas y el ambiente” (p.11). Es una plataforma de encuentro de diversas ontologías que tienen en común la disidencia al proyecto colonial, asimilador, monocultural y elitista del desarrollo occidental capitalista, así como la propuesta de fortalecer el tejido de relaciones armónicas entre humanos y entre humanos y naturaleza (Gudynas 2011, 2011c; Niel 2011).

Reivindicar el Buen Vivir es, por consecuente, para todas las posturas indígenas y no indígenas que se adhieren a él, reivindicar la idea de que el ser humano es un elemento más del tejido cósmico en el que habita y con el cual se relaciona en una dinámica de complementariedad y reciprocidad. En este sentido, es un pensamiento no antropocéntrico que valora el tiempo como algo cíclico (imbuído en la fractalidad de los infinitos ciclos del universo), que expresa un profundo respeto por todas las formas de existencia, que propende por el trabajo en comunidad y que valora tanto la individualidad como la naturaleza en su conjunto (Niel, 2011; Gudynas, 2011; Huanacuni, 2010; Medina, 2001).

Finalmente, el Buen Vivir debe ser entendido como un concepto plural en construcción (Gudynas 2011c), teniendo en cuenta que su carácter “en construcción” (p.17) no implica la necesidad de que sea una obra culminada al cabo de cierto número de años. El atributo “en construcción” es tal vez su rasgo primordial. En este sentido, es un proyecto que pone siempre a interactuar distintas culturas a distintas escalas, y tiene como motor la interculturalidad.

3. Interculturalidad

La interculturalidad, junto a la decolonialidad, es uno de los conceptos más importantes del presente estudio debido a que en las lecturas analíticas que se harán de los planes integrales de vida este será el elemento que permitirá comparar el discurso y las acciones de los planes integrales de vida Cofán y Misak con la mirada que se yergue desde los planteamientos del Buen Vivir que se han teorizado hasta el momento. Adicionalmente, el concepto de interculturalidad, como se verá a continuación, tiene un vínculo decisivo con las posturas decoloniales.

La interculturalidad se presenta como un proceso mediante el cual se pretende abrir la puerta a la decolonialidad, hacerla posible. Siguiendo nuevamente a Catherine Walsh (2005, 2009), quien reconoce la dificultad de cerner claramente el concepto, uno de los caminos para comprenderlo es compararlo con otro muy similar y más ampliamente utilizado: el concepto de multiculturalidad. La multiculturalidad es un término principalmente descriptivo que se refiere a una forma de organizar la sociedad a partir de la idea de tolerancia.

Cabe mencionar como ejemplo, a partir de una experiencia personal, y apoyado en el análisis hecho por el filósofo Raimon Panikkar (2006) la ciudad de Montreal, Canadá. Montreal puede considerarse como una sociedad multicultural: allí se reconoce y se tolera la diferencia, personas provenientes de cualquier lugar del mundo son bienvenidas, pueden creer en lo que quieran, comer lo que quieran, entre otros. En esa ciudad, los inmigrantes se agrupan y a su vez adaptan su vida al sistema político y a la cultura que los acoge. Sin embargo, en este ejemplo, por medio del cual se ilustra la multiculturalidad, se puede identificar la permanencia de una suerte de jerarquía entre el sistema que acoge a los inmigrantes, cuyo funcionamiento y fundamento epistemológico no se altera, y los inmigrantes acogidos, cuya “contraprestación” es funcionar dentro de los parámetros de multiculturalidad establecidos. En palabras de Panikkar (2006): “El multiculturalismo delata todavía el síndrome colonialista, que consiste en creer que existe una cultura superior a las otras (una metacultura) en condiciones de ofrecerles una hospitalidad benévola y condescendiente.” (p. 35)

La interculturalidad, sin embargo, se refiere a otra cosa. Invita a un escenario en el cual la organización de una sociedad se formule en función de la multiplicidad de visiones de las personas que la habitan. Plantea un escenario en el cual no hay hegemonía de quienes acogen la diversidad sobre quienes la representan (Rappaport, 2009), sino una relación política en la que la estructuras se adaptan y se modifican constantemente en función de quienes habitan el lugar (municipio / departamento / país). “Su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y las estructuras establecidas. Por el contrario, es implosionar –desde la diferencia– las estructuras coloniales del poder” (Walsh, 2009, p. 43).

La interculturalidad es distinta en cuanto se refiere a complejas relaciones, negociaciones e intercambios culturales, y busca desarrollar una interacción entre personas, conocimientos, prácticas, lógicas, racionalidades y principios de vida culturalmente diferentes; una interacción que admite y que parte de las asimetrías sociales, económicas, políticas y de poder, y de las condiciones institucionales que limitan la posibilidad de que el “otro” pueda ser considerado sujeto –con identidad, diferencia y agencia– con capacidad de actuar. No se trata simplemente de reconocer, descubrir o tolerar al otro o a la diferencia en sí. Tampoco se trata de esencializar identidades o entenderlas como adscripciones étnicas inamovibles. Más bien se trata de impulsar activamente procesos de intercambio que, por medio de mediaciones sociales, políticas y comunicativas, permitan construir espacios de encuentro, diálogo, articulación y asociación entre seres y saberes, sentidos y prácticas, lógicas y racionalidades distintas (Walsh, 2009, p.45).

Es importante resaltar dos aspectos de éste concepto. Uno es la valoración que se le da al diálogo como acción por medio de la cual se puede construir la interculturalidad, entendida ésta como “la apropiación selectiva de conceptos de distintas culturas con el fin de construir un diálogo plural entre iguales” (López, 1996, citado por² Rappaport, 2008, p. 22). En este sentido, el diálogo permite que cada una de las partes implicadas en el proceso de interculturalidad se apropie de elementos de otra parte, sin que esto signifique que cada una de las culturas pierda sus rasgos diferenciadores. Al hacer referencia a las condiciones necesarias para que un diálogo intercultural tenga lugar, Dussel (2012) propone una imagen rica en significados, y que alude a la decolonialidad, al decir que “para poder hacer un diálogo intercultural hay que caerse del caballo”.

En segundo lugar, es de resaltar que la pretensión de la interculturalidad no es concentrarse en la conservación de culturas ancestrales y/o tradicionales, y protegerlas a toda costa del

² Este tipo de referencias de segunda mano se hicieron necesarias debido a la dificultad de consultar la literatura original por motivos de acceso y de tiempo.

pasar del tiempo y de las influencias globalizantes. Su propósito se concentra más bien en permitir la emergencia de los saberes y las culturas que actualmente existen y conviven. Siguiendo a María Heise et al. a éste respecto se apunta que en el proceso de la interculturalidad “la noción de recuperación cultural se reconfigura como proceso orientado hacia el futuro, en vez de una reintroducción de costumbres del pasado” (Heise, Tubino y Ardito, 1994, referenciado por Rappaport 2008, p. 154).

La interculturalidad, en este orden de ideas, refiere a un proceso que cambia constantemente y a su paso influye en la modificación de estructuras, de instituciones, y de epistemologías. En ella los cambios se dan obedeciendo a las culturas que se encuentran interactuando en un mismo espacio y compartiendo una contemporaneidad (Walsh, 2009). En esta medida, la interculturalidad puede entenderse como la crítica decolonial llevada a la práctica, y se constituye como motor del Buen Vivir, haciendo que éste último sea, a su vez, y como se explicó previamente, un concepto en permanente construcción.

c. Conclusión

En resumen, el amplio recorrido conceptual que se expuso en las anteriores páginas, establece, en primer lugar, una dicotomía de dos grupos de críticas al desarrollo. Un primer grupo que intenta modificarlo sin poner en tela de juicio las premisas epistemológicas que lo sostienen, es decir sin cuestionar por ejemplo la idea de progreso, o la de crecimiento ilimitado de las economías, etc. Y otro grupo de críticas que tienen en común el replanteamiento mismo del pensamiento moderno, pues considera que desmontar el desarrollo implica desmontar el antropocentrismo y la racionalidad que lo caracterizan.

Entre este segundo grupo de críticas, cuya postura se denomina postdesarrollo, se encuentra una serie de autores críticos latinoamericanos que tejen una relación de condicionalidad entre la modernidad y la coyuntura colonial que comenzó con el “encubrimiento” de América en 1492. Dicha relación, tal como se explicó, permite entender el desarrollo como una perpetuación de lo que este grupo denominó como colonialidad, y que consiste en la permanencia cultural, política y económica de dinámicas coloniales en las sociedades que otrora estuvieron bajo control colonial europeo. Todo esto para introducir el concepto de

decolonialidad (el rompimiento de la colonialidad) como la reivindicación principal que, en el marco de este estudio, se asocia con el postdesarrollo.

Luego se presentó la idea del Buen Vivir, propuesta por medio de la cual varios grupos indígenas latinoamericanos están afirmando una epistemología que se fundamenta sobre premisas no modernas y que rescata cosmovisiones desde las cuales las relaciones entre humanos y entre humanos y naturaleza persiguen el equilibrio y la convivencia por encima del progreso.

Por último se introdujo el concepto de interculturalidad, como una dinámica de diálogo equitativo entre cosmovisiones que permite que una propuesta como la del Buen Vivir pueda coconsolidarse, toda vez que ésta requiere e implica el proceso de descolonización que promueve el postdesarrollo.

Este marco conceptual tiene como finalidad poner en escena la relación entre postdesarrollo y Buen Vivir, haciendo un énfasis particular en los conceptos de decolonialidad e interculturalidad. Todo con el fin de construir el escenario conceptual sobre el cual se van a examinar los discursos y las acciones que los pueblos indígenas Cofán y Misak proponen en sus planes integrales de vida.

A continuación, después de presentar el marco contextual y la metodología de la investigación, se presentará la forma como en los planes integrales de vida, y en la perspectiva que de ellos tienen indígenas y funcionarios, se encuentran latentes los conceptos centrales, categorías analíticas, de este análisis: la decolonialidad y la interculturalidad.

El siguiente mapa conceptual (Figura 4) permite esbozar la relación de los distintos conceptos presentados y los planes integrales de vida de los pueblos Misak y Cofán, siendo éstos últimos las unidades de análisis de la investigación. Gráficamente puede comprenderse cómo los planes integrales de vida confluyen con el postdesarrollo y el Buen Vivir en la medida en que afirman conocimientos decoloniales y proponen diálogos de saberes propios a la interculturalidad. Es un esquema en el que se entrelazan los principales elementos que conforman la presente investigación. Permite comprender la

interdependencia del postdesarrollo y el Buen Vivir, así como la manera en que los Planes Integrales de Vida estudiados participan en dicha relación conceptual.

1. Mapa conceptual



Figura 4. Mapa Conceptual
Fuente: Elaboración propia.

3. Marco Contextual

a. Planes integrales de vida

El plan integral de vida podría entenderse, desde la mirada legal, en esencia como un plan de desarrollo democratizado. Es, ante los ojos de la ley, únicamente una herramienta de planificación, que formalmente se denominó en un principio *plan de desarrollo para entidades territoriales indígenas*, y que abre la puerta a la percepción de recursos de la nación por concepto de transferencias. Sin embargo, implica un importante rompimiento simbólico y jurídico con los planes de desarrollo de las demás entidades territoriales debido a varios motivos.

En primer lugar, la ley da autonomía a las entidades territoriales indígenas de definir los “alcances y los procedimientos para la elaboración, aprobación, ejecución, evaluación y seguimiento de los planes, de acuerdo con sus usos y costumbres” (Ley 152 de 1994, Art 31). Es decir que al interior de la comunidad que emprenda la formulación de un plan integral de vida se tiene la autonomía de decidir si esta formulación y su respectiva aprobación estará en manos de un proceso democrático, si se le contratará a un grupo de expertos externos o si las autoridades se encargarán de formularlo según su voluntad e intereses.

En segundo lugar, los planes integrales de vida indígena se encuentran insertos en una coyuntura de reivindicaciones de autonomía por parte de los pueblos indígenas, lo cual hace que dicha herramienta de planificación se revista de un sentido mucho más trascendental y haya sido apropiada popularmente hoy en día como una suerte de manifiesto de la visión del mundo de la comunidad que lo formaliza. Durante el reciente Taller Nacional Planes Integrales de Vida, organizado por el Programa Presidencial Indígena, el líder indígena Vicente Chipiaje, perteneciente al pueblo Sikuani, se refirió a los planes integrales de vida de la siguiente manera:

Un plan de vida nace con el pueblo y muere hasta que el último indígena deje de respirar. Es eterno. Cumplen tres funciones: carta de navegación, herramienta de afirmación cultural, política y económica, herramienta de gestión pública de autoridades indígenas (Memorias TNPIV, p. 20).

Es en este sentido que se ha generalizado el significado y la importancia de los planes integrales de vida en la mayoría de los casos en que las comunidades han decidido hacer uso de él. Si bien la ley no se atañe a dicha carga simbólica, es este acto de autonomía el que se buscó desde la militancia que logró formalizar la democratización de los planes de desarrollo para entidades territoriales indígenas, la misma militancia que promovió la declaración de la nación colombiana como una que “reconoce y protege la diversidad étnica y cultural” (C.P. Colombia, 1991, Art. 7) en la constitución de 1991. En otras palabras, los planes integrales de vida pueden entenderse como un espacio legal y reconocido en el que las comunidades tienen autonomía sobre su gobierno y sobre las prioridades que en él quieran establecer, sean éstas de cualquier orden.

En este sentido, la denominación *plan de vida* (posteriormente denominado plan integral de vida) fue propuesto por el Consejo Regional indígena del Cauca en su décimo congreso celebrado en 1997, con el cual se busca reemplazar el término Plan de Desarrollo y dar libertad a las organizaciones indígenas de aprovechar la autonomía que le confiere la ley para salirse del marco que impone la carga conceptual del concepto de desarrollo. (Rosero, 2009; Castellanos y Ramos, 2011).

No existe un formato que indique cuál debe ser el contenido de un plan integral de vida. Este depende de la comunidad que lo formalice. Sin embargo, en una reciente publicación que busca ofrecer a los pueblos indígenas una metodología para la construcción colectiva de los planes integrales de vida, se enumeran tres funciones principales que se aconseja tener en cuenta, según las cuales los planes integrales de vida deben 1) Ser una herramienta de afirmación cultural, política, social y económica, 2) Ser la carta de navegación de la comunidad y 3) Ser instrumentos de planeación y gestión pública para los pueblos y autoridades, así como una estrategia de negociación y concertación (Muyuy, 2012).

A continuación, siguiendo la mencionada publicación, se presenta un resumen del marco legal por medio del cual se puede comprender el alcance de los planes integrales de vida³:

Tabla 1. Marco Legal de los Planes de Vida Indígenas
Constitución Política de Colombia de 1991: El artículo 7 reconoce la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana; el artículo 286 establece que los territorios indígenas son entidades territoriales; el artículo 330 se refiere al gobierno indígena y la tarea de diseñar las políticas, planes y programas de desarrollo económico y social dentro de sus territorios, en armonía con el Plan Nacional de Desarrollo, y la inversión de los recursos; los artículos 339 y 344 establecen los principios relacionados con la elaboración y articulación de los planes de desarrollo nacional y territoriales.
Ley 21 de 1991 y/o Convenio 169 de la OIT: artículo 7, numeral 1, establece que los Pueblos Indígenas tienen el derecho de decidir sus propias prioridades en el proceso de desarrollo; numeral 2, se refiere al derecho a la participación y cooperación de los Pueblos Indígenas en los planes de desarrollo para el mejoramiento de sus condiciones de vida.
La Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007: Los artículos 3, 20 y 32 reiteran las formas de desarrollo propio de los Pueblos Indígenas en el ejercicio del derecho a la libre determinación como pueblos.

³ El cuadro que se expone a continuación es una cita extensa, ya que la información en la fuente se encuentra tal cual debe ser expuesta en el presente documento.

<p>Ley 152 de 1994, Orgánica del Plan de Desarrollo, en el artículo 31 se establece que “las autoridades de las entidades territoriales indígenas definirán los alcances y los procedimientos de elaboración, aprobación, ejecución, evaluación y seguimiento de los planes, de acuerdo con sus usos y costumbres, atendiendo los principios generales de esta Ley y haciendo compatibles los tiempos de presentación y la articulación con los procesos presupuestales, de tal manera que se logre la coordinación de la planeación con las autoridades de las demás entidades territoriales y con la nación”.</p>
<p>Ley 1450 de 2011-Plan Nacional de Desarrollo Prosperidad para Todos. Art. 13: y los acuerdos suscritos entre el Gobierno nacional y las organizaciones representativas de los Pueblos Indígenas, contenidos en el Anexo IV.C.1-1 del Plan Nacional de Desarrollo, establece que:</p> <ul style="list-style-type: none"> • los recursos de la Asignación Especial del Sistema General de Participaciones a los Resguardos Indígenas “serán de libre destinación para la financiación de proyectos de inversión debidamente formulados, e incluidos en los planes de vida o de acuerdo con los usos y costumbres de los Pueblos Indígenas”, • Los PVI buscan promover y garantizar el acceso y goce efectivo de sus derechos como Pueblos Indígenas, que deben tener articulación con los planes de desarrollo territoriales.
<p>Derecho Propio, Derecho Mayor, Ley de Origen; Ley de Vida: Como base del ordenamiento jurídico de los Pueblos Indígenas deberían servir de fundamento de los Planes Integrales de Vida y materializados en los mismos en el marco de la Jurisdicción Especial Indígena.</p>
<p>Fuente: Tejiendo el Canasto de la Vida (Muyuy, 2012).</p>

En relación con el uso que se le ha dado a esta herramienta, hay un debate que vale la pena tocar, y que es introducido con el título que la analista Valentina Villegas (2008) le da a un artículo publicado en la revista Etnias en el año 2008: *El plan de vida: un arma de doble filo. El caso Mochuelo*. Los dos fillos a los que se refiere hacen referencia al hecho que la herramienta del plan integral de vida puede ser puesta al servicio de dos tipos de iniciativas opuestas.

En la primera de ellas, los planes integrales de vida pueden ser apropiados por las comunidades como un instrumento para avanzar hacia su autonomía y dar valor a su propia cosmovisión. Al hacerlo están haciendo uso de un espacio abierto por el sistema moderno-capitalista para dar voz a miradas que ponen en tela de juicio las premisas fundamentales de éste, como son la idea de desarrollo, de progreso, de crecimiento económico, etc. (Castellanos et al., 2011). En este sentido, se puede decir que la afirmación de las voluntades indígenas que se hace por medio de los planes integrales de vida pasa por una búsqueda de otros modos de organizarse que sean acordes con la relación tradicional y ancestral que tienen con la naturaleza y el territorio, que aseguren sus derechos individuales

y colectivos, que promuevan su autonomía y que aseguren la reproducción y permanencia de sus comunidades y de su cultura (Muyuy, 2012; Villegas, 2008; Caviedes, 2008).

Ahora bien, así como la posibilidad anterior puede dar a los planes integrales de vida un carácter descolonizador, también hay referencias sobre casos en los que el camino opuesto se ha tomado. Así, en el segundo grupo de iniciativas, siguiendo la dicotomía propuesta por Villegas (2008), se pueden identificar planes integrales de vida en los que, en lugar de buscar un fortalecimiento de lo propio y dirigirse hacia otro proyecto de sociedad, lo que se persigue es dar un paso de inserción al modelo de desarrollo convencional (Caviedes, 2008).

Y es que, de cierta manera, el mismo hecho de adoptar una herramienta de planeación puede convertirse en una imposición perjudicial para la salvaguarda de las culturas indígenas. En los casos en que no se da la apropiación popular de esta herramienta de planeación, ni se busca por medio de ella afirmar una diferencia, es posible que ésta termine siendo únicamente un listado de proyectos por ejecutar y necesidades por resolver, con sus respectivos objetivos, indicadores y presupuestos. Esto hace que no se diferencie de los planes de desarrollo y que a la suma, allí donde se buscó abrir un espacio a la diversidad, se termine promoviendo o permitiendo (en muchos casos por ignorancia, ingenuidad o falta de organización y acompañamiento) la homogeneización que conlleva al abandono de los procedimientos propios de las culturas indígenas.

Con todo, se tiene acá que la existencia de los planes integrales de vida supone un paso hacia la autonomía que antes no existía. Con esta herramienta, sea para el lado que sea, se da la oportunidad a los pueblos de tomar cartas en el asunto de su propia pervivencia y se le ponen a disposición recursos económicos.

En lo que compete al presente trabajo, se estudiaron los planes integrales de vida de los pueblos Misak y Cofán para explorar la forma en que éstos van o no en la misma línea del Buen Vivir, y por ende afirman, de manera tácita o explícita, tanto en su discurso como en las acciones propuestas, una mirada acorde con el postdesarrollo. Para éste análisis fueron tenidas en cuenta las categorías analíticas interculturalidad y decolonialidad.

b. Pueblo Misak

Éste pueblo indígena es conocido como Misak o como Guambiano. En el presente documento se denominan Misak debido a que de esta manera se les reconoce en organizaciones indígenas como la ONIC, pero esto no implica posicionamiento alguno de parte del autor.

Según el Censo DANE 2005 el 91,3% de los Misak habitan en el departamento del Cauca, en zonas superiores a los 2500 metros de altura, en la vertiente occidental de la cordillera central, principalmente en el municipio de Silvia. Su población era, en el 2005, de 21 083 personas, entre las cuales se identificó un 50,4% como hombres y un 49,6% como mujeres.

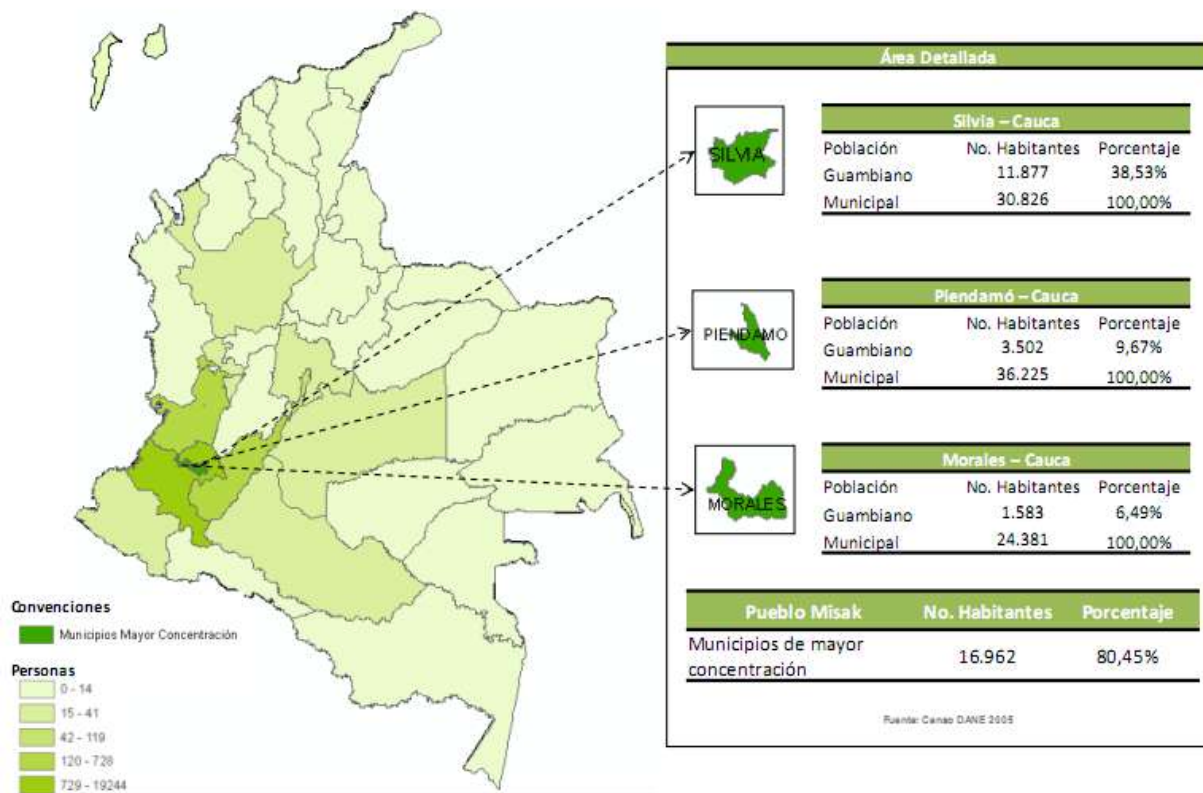


Figura 5. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Misak

Fuente: Min Cultura (2010)

Si bien la mayoría habla el castellano, un 65% de la población Misak habla su lengua tradicional, denominada *Wampi-misamerawan*, y ven en ella un factor fundamental para la conservación de su identidad. (Min Cultura, 2010)

El valor que la cultura Misak le atribuye a la naturaleza permea desde su mito de origen, según el cual provienen de los flujos del agua, hasta la visión que tienen de la cultura misma. Para ellos, tal como lo establecen en los considerandos de su Derecho Mayor:

La cultura integra el territorio y dentro de éste las tierras, los aires, las aguas, los petróleo, los minerales, la variabilidad de organismos vivos de cualquier origen, y todos los elementos que son expresión de los conocimientos tradicionales acumulados durante toda la existencia de nuestra gente en todos los ámbitos de nuestra vida (K Misak Ley, 2007, p.2, Considerando 6).

Los Misak se entienden a sí mismos como protectores del territorio, como responsables por garantizar su equilibrio y su salud. En este sentido vinculan el trabajo de la tierra con una interacción con ésta que permite que ella se caliente y se reproduzca. Su principal actividad económica es, por ende, la agricultura. Ésta se concentra principalmente en el maíz, la papa y el café, seguidos por el trigo, la cebolla, el frijol, las habas, el repollo y gran variedad de plantas medicinales, entre las cuales se encuentran el poleo, el árnica y el romero (Min Cultura, 2010).

El territorio está dividido en tres categorías: los lugares prohibidos que son habitados por los creadores y donde no se puede realizar ningún tipo de actividad de siembra, caza, recolección, etc.; los lugares encantados, donde sólo se puede entrar con el permiso de los seres espirituales, y los lugares comunales, donde se pueden realizar las labores productivas, festividades, rituales, y donde pueden establecer sus poblaciones (Min Cultura, 2010).

Hay varias hipótesis que buscan explicar la proveniencia histórica de los Misak, pero todas tienen que ser más desarrolladas. En primer lugar está una que estipula que fueron traídos por los conquistadores como yanacunas (denominación para indios serviles) desde tierras que se encuentran hoy en territorios peruanos y ecuatorianos. Ésta hipótesis es invalidada sobre todo desde los estudios lingüísticos, que niegan relación alguna entre la lengua Misak y el quechua hablado por los yanacunas (Pachón, 2001).

Las otras hipótesis arguyen que son descendientes de un conjunto de grupos indígenas que habitaban el Valle de Popayán, las cuales se habían unido bajo rasgos comunes con el fin de protegerse de otros grupos indígenas guerreros o caníbales que habitaban en zonas cercanas (Pachón, 2001).

Durante la historia reciente, son reconocidos por ser muy activos en la lucha por recuperar sus territorios ancestrales y proteger su cultura. Fueron titulares en la constitución de importantes organizaciones indígenas como el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC o el movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia AICO (Pachón, 2001; Min Cultura, 2010).

Actualmente enfrentan problemas muy delicados particularmente por las consecuencias desastrosas que tiene en sus territorios el conflicto armado interno. El Auto 004 de 2009 expedido por la Corte Constitucional los ubica entre los pueblos vulnerables y amenazados por los grupos armados y como uno de los 34 pueblos que corren riesgo de extinción física y cultural.

c. Pueblo Cofán

El pueblo Cofán es oriundo de la selva amazónica. Su ubicación ancestral se encuentra en lo que hoy es territorio ecuatoriano y colombiano. En lo que concierne nuestro país, el censo DANE 2005 identificó 1657 personas que se auto reconocen como Cofanes, de las cuales un 88,7% habita en el Departamento del Putumayo, donde su principal referente geográfico es y ha sido el río San Miguel (frontera con Ecuador). Los demás se encuentran dispersos principalmente en Nariño, Valle del Cauca y Bogotá, donde han llegado por motivos de desplazamiento forzado (Min Cultura, 2010).

Entre ellos hay un 54,4% hombres y 45,6% mujeres. Si bien hoy en día sus territorios han sido delimitados y reconocidos legalmente, sus asentamientos se encuentran dispersos y cohabitan en comunidades por lo general multiétnicas. Hay incluso casos, como el del mayor Diomedes Díaz, una de las principales autoridades espirituales de la comunidad, en que algunos de ellos, si bien no nacieron son Cofanes de nacimiento, son hoy miembros fundamentales de esa comunidad. (Investigación personal)

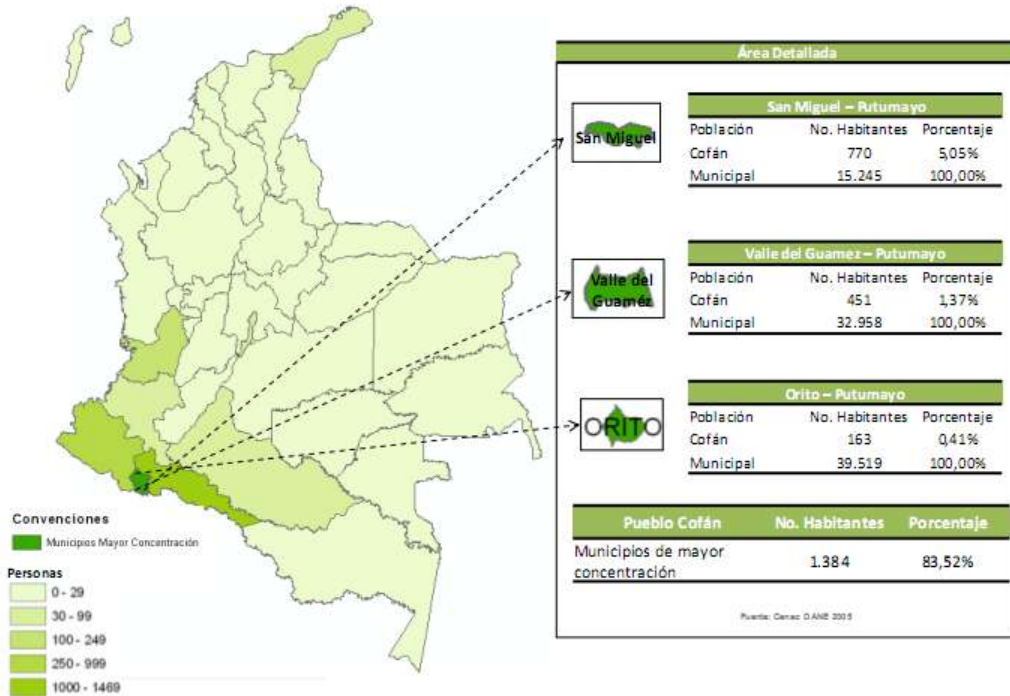


Figura 6. Departamentos y municipios de mayor concentración del pueblo Cofán.
Fuente: Min Cultura (2010)

Esta comunidad, si bien es pequeña, ocupa un papel fundamental en el mapa de la diversidad étnica colombiana, pues son ellos quienes se caracterizan por conservar el más alto y profundo conocimiento del manejo ritual de la planta del Yagé. Son reconocidos y respetados por los demás grupos indígenas por este hecho, y al interior mismo de su organización social el Yagé se encuentra ubicado como la fuente del conocimiento y de la comprensión de la naturaleza. En este orden de ideas, aquellos que más profundizan en el conocimiento del Yagé son quienes dictan el rumbo de la comunidad. Éstos son reconocidos como Taitas y son quienes deciden en todos los ámbitos y en todas las problemáticas que enfrenta la comunidad (Min Cultura, 2010; Investigación personal en campo).

Su lengua, denominada *A'ingae* no ha podido ser aún clasificada en relación con las demás familias lingüísticas de las que se tiene conocimiento. Además, se encuentra gravemente amenazada de extinción, debido a que sólo un 32,8%, en su mayoría hombres, la hablan. Por lo demás todos manejan el castellano.

A la llegada de los conquistadores se calcula que la comunidad Cofán se encontraba conformada por más de 15 mil habitantes. Pero esa cantidad ha sido diezmada gradual y escandalosamente no sólo por las masacres de los conquistadores sino por aquellas perpetuadas para satisfacer los intereses económicos extractivos que siempre han encontrado en el departamento del Putumayo una generosa fuente de recursos de petróleo y caucho principalmente.

Con todo, esta comunidad ha consolidado una sólida y pacífica resistencia para proteger sus territorios ancestrales y su sabiduría ancestral, a tal punto que hoy se encuentran organizados y dotados de apoyo institucionalizado como el que se gestiona desde la fundación Zio-A'ï Unión de Sabiduría.

Su relación con el territorio es vital y es ritual. Si bien conservan labores agrícolas de supervivencia, tradicionalmente son comunidades recolectoras de fruta y cazadoras. La relación que tienen con el territorio, según la caracterización que de este pueblo realizó el Ministerio de Cultura (2010), se divide en dos categorías. Las zonas prohibidas, habitadas por los creadores, al interior de las cuales se encuentra la casa del Yagé, la casa de la menstruación, lagos, montañas y yacimientos. Y, en segundo lugar, los lugares encantados, que son zonas en las que se requiere el permiso de los espíritus, al que se accede por medio de rituales. Entre éstas últimas se encuentran los lugares donde ellos habitan, las orillas del río San Miguel, algunos lagos y lagunas, las montañas, etc. En este sentido, los Cofanes mantienen una relación ritual y espiritual con su entorno selvático, ya que no se ha identificado ninguna relación con el territorio que no pertenezca a alguna de las dos categorías explicadas.

Las problemáticas a las que se enfrentan en la actualidad son de varias índoles. En primer lugar sus territorios están siendo irrespetados por la explotación petrolífera y los cultivos ilícitos. Los servicios ecosistémicos a los cuales tienen acceso, como los ríos y las zonas de cultivo, se encuentran amenazados por fumigaciones y por megaproyectos extractivos. Han sido víctimas de la violencia debido a los intereses y los movimientos de los actores de la guerra colombiana (Chavez, 1987).

El Auto 004 de 2009 emitido por la Corte Constitucional, también los clasifica entre los pueblos indígenas más vulnerables y que ha sufrido agresiones colonizadoras más delicadas. Por ello son reconocidos también como uno de los 34 pueblos que están corriendo peligro de extinción cultural y física (Corte Constitucional, 2009).

4. Metodología

La presente investigación parte de un acercamiento cualitativo, tiene fines explicativos y procede de manera deductiva. Como método de estudio, hace uso del análisis de discurso y del estudio de caso. Las técnicas investigativas que utiliza son el análisis documental y las entrevistas a profundidad.

Aproximarse a una investigación de forma cualitativa implica un rompimiento con el método clásico de investigación heredado de las ciencias exactas (Marradi, 2000). En este sentido, es una investigación que busca abrirse campo en la comprensión de similitudes y en la forma como estas se ubican en un contexto de postdesarrollo, pero no busca datos verificables ni cuantificables. De la mano de Carreño (2012) se comprende este enfoque como uno que:

se fundamenta en estudios exploratorios, descriptivos y generadores de hipótesis. Su preocupación se centra en la comprensión de los fenómenos, proceso que realiza a partir de tomar contacto directo y conocimiento profundo de los sujetos de investigación, dar participación a los protagonistas en el proceso investigativo y hacer estudio micro del problema de interés. (p.112)

Puede decirse entonces que la presente investigación es de tipo explicativo porque busca responder a la pregunta ¿cómo?, ¿cómo puede entenderse la inclusión o no de los planes de vida indígenas en la propuesta del Buen Vivir?

Adicionalmente, esta investigación procedió de una forma deductiva, pues partió de la comprensión de las categorías conceptuales seleccionadas como generalizantes, para luego buscar cómo éstas se hacían manifiestas en la particularidad de cada uno de dichos planes integrales de vida.

El método de investigación idóneo es el estudio de casos, que en palabras de Claudia Carreño (2012) “busca la comprensión del caso y.../... tiene que: investigar fenómenos contemporáneos y enmarcados en contextos de la vida real, buscar la particularización más no la generalización, y es empático y no intervencionista” (p.113).

De igual manera, la presente investigación encuentra una importante inspiración en lo que se conoce actualmente, siguiendo a Van Dijk (1994), como el análisis crítico del discurso. En palabras de este autor, el objetivo central del análisis crítico del discurso es: “saber cómo el discurso contribuye a la reproducción de la desigualdad y la injusticia social determinando quiénes tienen acceso a estructuras discursivas y de comunicación aceptables y legitimadas por la sociedad.” (p.2). De forma crítica se abordaron tanto los discursos que vehiculan la idea de desarrollo, como aquellos que habitan y que giran en torno a los planes integrales de vida de los pueblos examinados.

Las unidades de análisis que fueron objeto del estudio de caso son los planes integrales de vida Cofán y Misak. Las técnicas que se utilizaron para recoger la información fueron la investigación documental y una serie de entrevistas a profundidad. Tal como puede apreciarse en la Figura 7, la revisión documental se concentró, por un lado, en literatura en torno a las categorías conceptuales, y por el otro en la lectura de documentos legales, como lo son los planes integrales de vida y las leyes en las que éstos se encuentran enmarcados.



Figura 7. Técnicas de Investigación

Fuente: Ilustración propia elaborada a partir de Carreño (2012)

Las entrevistas en profundidad, técnica propia del método de estudio de caso, se realizaron a líderes indígenas, a miembros de las comunidades y a funcionarios públicos. Para su realización se realizaron dos viajes. Uno de ellos al municipio de Orito, Putumayo, y el otro

a los municipios de Piendamó y Silvia, en el Cauca. Cada viaje de una duración aproximada de una semana. Además de esto, el autor ha tenido la oportunidad de participar desde hace más de dos años en múltiples ceremonias de Yagé con taitas Cofán tanto en Bogotá como en el Putumayo.

A continuación se presenta un diagrama de flujo que ilustra la lógica subyacente a los tres objetivos específicos y la manera como estos están diseñados para dirigir la investigación al objetivo principal. Luego se explica con mayor claridad cuál es el sentido de cada objetivo, el papel que juega en el marco de la investigación y los resultados que se esperó obtener en cada uno de ellos. De igual manera se presentan los instrumentos con los que se abordó cada uno de los objetivos y los criterios de selección de los entrevistados.

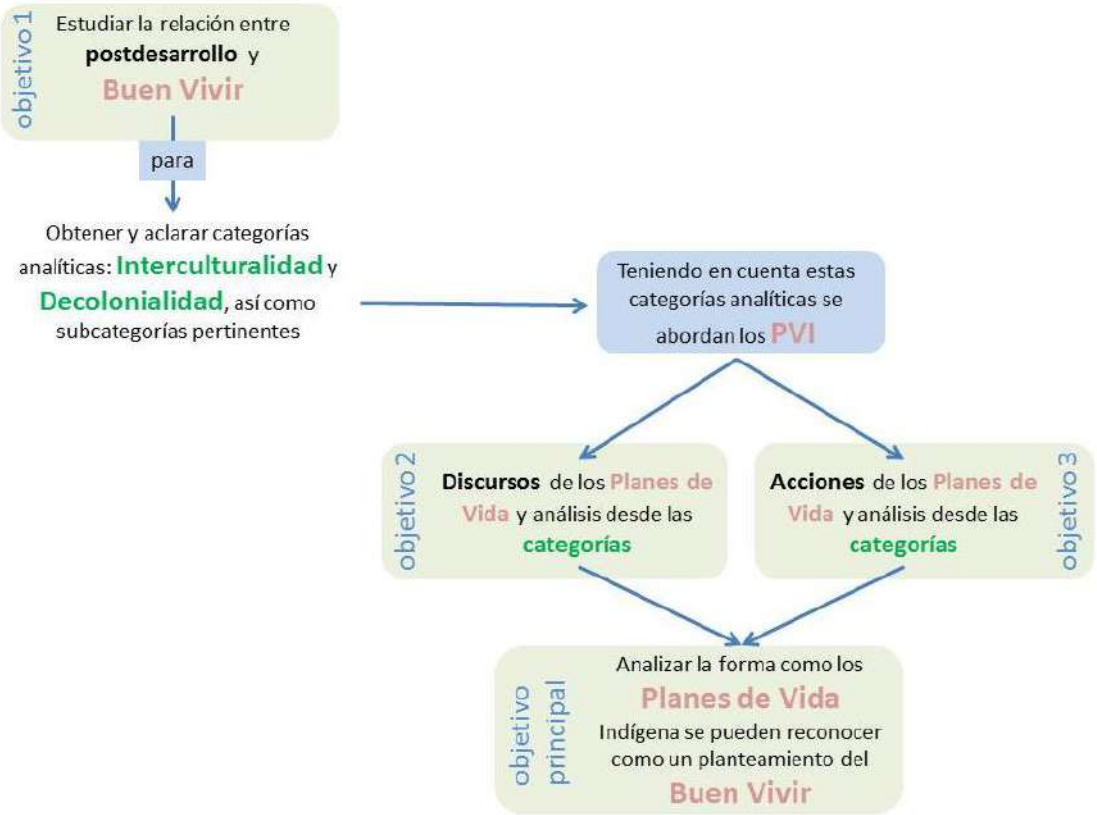


Figura 8. Diagrama de Flujo Objetivos
Fuente: Elaboración propia

a. Explicación de objetivos y herramientas

OBJETIVO 1 - Encontrar en la relación entre postdesarrollo y Buen Vivir puntos para el análisis de los planes integrales de vida Cofán y Misak.

Este primer objetivo debe entenderse como una profundización de la investigación documental que se encuentra en el marco conceptual y como el primer paso en dirección hacia el objetivo principal de *analizar la forma como los planes integrales de vida de las etnias Cofán y Misak se pueden reconocer como un planteamiento del Buen Vivir*.

Por medio de una revisión del vínculo existente entre las teorías que se han presentado sobre postdesarrollo y sobre Buen Vivir, se estableció la pertinencia de las dos categorías analíticas que sirvieron para estudiar los planes integrales de vida. Estas categorías, que ya fueron introducidas anteriormente, son la interculturalidad y la decolonialidad. Desde sus planteamientos principales se busca llevar a cabo un estudio minucioso tanto de los discursos (objetivo 2) como de las acciones (objetivo 3) que se proponen en los planes integrales de vida y que se encuentran en las perspectivas que indígenas y funcionarios tienen sobre los mismos.

Con el fin de dar una mayor pertinencia al análisis de los discursos y acciones a la luz de las categorías, se expondrá con mayor detalle su alcance, y se establecerán los criterios a partir de los cuales podrá establecerse que una determinada acción o discurso puede ser catalogado como intercultural y/o decolonial.

Con esta herramienta consolidada se cumple el primer objetivo, de tal manera que queda clara la forma en que las categorías analíticas con las que se estudió la unidad de análisis se extraen de la relación entre postdesarrollo y Buen Vivir.

OBJETIVO 2 – Identificar la interculturalidad y la decolonialidad en los discursos de los planes integrales de vida Cofán y Misak

Luego de haber establecido las categorías analíticas de interculturalidad y decolonialidad, se abordó la unidad de análisis: los planes integrales de vida Cofán y Misak. En este

objetivo se identificaron los discursos que se encuentran tanto al interior de los planes de vida como aquellos que los indígenas y algunos funcionarios que trabajan el tema tienen al respecto.

Tanto este como el siguiente objetivo, tienen como fin abrir paso al paralelo que se quiere hacer entre Buen Vivir y planes integrales de vida, en la medida en que exploran distintos aspectos de éstos últimos (discursos y acciones) a la luz de las categorías analíticas establecidas.

Para identificar los discursos de y sobre los planes integrales de vida estudiados se trabajó con dos instrumentos. En primer lugar se hizo uso de una matriz que permitió inicialmente reflejar los rasgos generales de cada uno de los planes de vida, y luego facilitó el inventario detallado de los discursos principales que se encuentran al interior de los documentos. Este inventario estuvo dividido en temáticas deducidas igualmente del análisis documental. Adicionalmente, la matriz permitió la definición de los rasgos interculturales y decoloniales de los discursos encontrados, para facilitar así el análisis de información. (Ver anexo 1)

En segundo lugar, se utilizó como instrumento también en este objetivo la entrevista a profundidad. Esta entrevista buscaba ampliar el conocimiento en relación con los discursos que se tienen sobre los planes integrales de vida y su finalidad era recoger información que permitiera contextualizar y hacer más profunda la comprensión de dichos documentos. Las entrevistas recogidas fueron posteriormente categorizadas y analizadas transversalmente a partir de los temas principales surgidos del análisis documental. Es importante tener en cuenta que dada la aproximación cualitativa de la investigación, no se le dio importancia a la representatividad numérica del muestreo. También es importante aclarar que los cuestionarios que se encuentran en los anexos 2, 3 y 4 sirvieron a manera de guía para orientar las entrevistas realizadas.

Para la selección de los entrevistados se tuvieron en cuenta los siguientes criterios.

- 1- Por lo menos dos líderes indígenas de cada una de las comunidades
- 2- Una mujer de cada una de las comunidades
- 3- Por lo menos un guía espiritual de cada una de las comunidades
- 4- Un miembro de cada una de las comunidades

- 5- Un funcionario de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior.
- 6- Un funcionario del Programa para Pueblos Indígenas de la Presidencia de la República.
- 7- Un funcionario de alguna asociación de pueblos indígenas a nivel nacional.

La entrevista a los funcionarios del gobierno nacional que trabajan en asuntos indígenas, así como la que se le realizó al funcionario de la asociación de pueblos indígenas a nivel nacional, tuvo como finalidad observar los discursos que sobre este tema se tienen desde una mirada más global de los planes integrales de vida. La entrevista a los líderes es la de mayor importancia, pues son ellos quienes ya sea ayudaron a formular el plan de vida o velan por su implementación. La mirada de los miembros de la comunidad y los líderes espirituales, permitió ampliar el espectro de miradas a las que el estudio puede tener acceso. En los tres casos los cuestionarios indagaron información similar, haciendo uso sin embargo de distintos registros de lenguaje para facilitar las entrevistas. Todos los cuestionarios se encuentran anexos (anexos 2, 3 y 4).

Los entrevistados fueron seleccionados luego de haber estudiado el papel que juegan en las comunidades y en el panorama administrativo de los Planes Integrales de Vida.

OBJETIVO 3 – Reconocer la interculturalidad y la decolonialidad en las acciones de los planes integrales de vida Cofán y Misak.

En este objetivo, de manera similar al anterior, se hizo un inventario de las acciones y/o proyectos que se plantean en cada uno de los planes. Con este tercer objetivo se buscó dar un mayor alcance a la investigación, en la medida en que el análisis de la interculturalidad y la decolonialidad pudiera extenderse también sobre las propuestas de lo que se presupuesta concretamente ejecutar cada uno de los planes integrales de vida.

Para este fin se hizo nuevamente uso de una matriz para cada plan, que se construyó según la información que se encontraba disponible sobre los proyectos en cada uno de los documentos. Con el fin de facilitar el análisis de la información, la matriz estaba diseñada para permitir la identificación de los rasgos interculturales o decoloniales presentes en cada

uno de los proyectos (o la ausencia de éstos). Éstas matrices se encuentran disponibles en los anexos (1, 5, 6, 7 y 8).

En conclusión, es posible reconocer la relación que los distintos objetivos tienen entre sí para dar insumos para el análisis que se propone en el objetivo general. En el primer objetivo se profundizó en la relación entre postdesarrollo y Buen Vivir con el fin de establecer las categorías analíticas que hicieron commensurable la comparación de éste último con los planes integrales de vida que se estudiaron. En el segundo objetivo se identificaron los principales discursos explícitos e implícitos que se encuentran en los planes integrales de vida, los cuales sirvieron para revelar la intencionalidad que hay detrás de dichas herramientas, y su cercanía con el planteamiento del Buen Vivir. Por último, el tercer objetivo pretendió evaluar las acciones concretas que se plantean ejecutar en los documentos para ver cómo, ya no desde la intencionalidad del discurso, sino desde la práctica, la materialización de los discursos se acercaba o no a las categorías analíticas establecidas.

b. Puntos para el análisis de los planes integrales de vida

En este aparte se buscará dar solución al primer objetivo de la investigación, el cual tiene como fin establecer los puntos a partir de los cuales se pueda hacer un análisis de los planes de vida y de su similitud o direccionamiento hacia el Buen Vivir. Por este motivo, se encuentra incluido dentro del capítulo de metodología, ya que el objetivo en sí busca consolidar las herramientas metodológicas que se utilizaron en el análisis de los discursos y las acciones de los planes integrales de vida.

Como se elaboró previamente, las teorías que presentan el concepto de postdesarrollo, tal como son propuestas por la red Modernidad/Colonialidad, entre otros, buscan divorciarse de los fundamentos que constituyen el pensamiento moderno. Éste último, tal como se estableció anteriormente, es el que sostiene la ideología de progreso que en nuestros días se manifiesta a través de la empresa del desarrollo. En el orden de ideas de estas posturas críticas, el desarrollo es entendido como una empresa colonizadora que continúa

reproduciendo las dinámicas que tuvieron inicio 500 años atrás. Por este motivo, y siguiendo el marco conceptual, la consigna principal a la que se dirige el pensamiento de postdesarrollo es la decolonialidad, la cual se reivindica como una respuesta a la avalancha desarrollista.

Es este aspecto del postdesarrollo el que se establece como vínculo con la propuesta del Buen Vivir. Si el concepto de postdesarrollo evoca esencialmente una negación y un rechazo, la reivindicación decolonial, el Buen Vivir es esencialmente una afirmación de saberes y cosmovisiones propias y diferentes a las que emergen de la razón moderna; una afirmación que implica el rechazo decolonial.

El Buen Vivir, a su vez, es un concepto amplio y en construcción. Hace referencia esencialmente al equilibrio y a la armonía, al reconocimiento de la ontología humana como una integrada con el resto de la existencia natural y espiritual. Desde la visión Aymara, se establece que el Buen Vivir obedece a 4 principios fundamentales que son la relacionalidad, la reciprocidad, la correspondencia y la complementariedad (Walsh, 2009). Sin embargo, el presente estudio se concentra en el acto afirmativo inicial de la propuesta del Buen Vivir, como un acto que afirma lo propio y que es ante todo una propuesta de construir/rescatar un camino epistemológico diferente. En ese ímpetu de construir la diferencia es donde el Buen Vivir encuentra en la interculturalidad su motor.

De esta manera, el punto de traslape del postdesarrollo, como rechazo decolonial del desarrollo y toda su estructura ideológica colonialista, con el Buen Vivir, y su propuesta de construcción a partir de conocimientos propios, se teje en el relacionamiento que sucede entre la decolonialidad y la interculturalidad. Siendo la decolonialidad el elemento del postdesarrollo que rechaza el modelo hegemónico, y siendo la interculturalidad la dinámica que le da vida a ese rechazo haciendo que sea posible a partir de él la edificación de saberes que fueron forzosamente silenciados o que, en algunos casos, son aun inexistentes.

En las secciones que siguen se identificará la manera como en varios discursos y varias acciones de los planes integrales de vida de dos comunidades indígenas colombianas se hacen evidentes tanto el rechazo decolonial como la propuesta intercultural. Dicha identificación tiene como fin afirmar que esos dos planes de vida participan también en esa

zona que vincula al postdesarrollo con el Buen Vivir, y que por ende son planes de vida que pueden, como se estipula en el objetivo principal, ser reconocidos a su vez como una propuesta de Buen Vivir.

Con el fin de exponer con mayor claridad la manera como se hizo la valoración de los discursos y las acciones de los planes integrales de vida, y su consiguiente relación con la interculturalidad y la decolonialidad, se establecieron una serie de criterios que permitieron facilitar el análisis documental y de discursos que se desarrolla en el siguiente capítulo.

Se determinó que un discurso o una acción es intercultural cuando pueda afirmarse de ella alguna o todas las siguientes aseveraciones:

- Promueve el diálogo de saberes (I.DIS)⁴
- Promueve espacios de participación e intercambio (I.EPI)
- Promueve el cambio y la construcción de nuevos acuerdos (I.CCA)
- Es decolonial (I.DEC)

Para que una acción o un discurso fuera considerado intercultural, se determinó que debería cumplir por lo menos con dos de estas afirmaciones. La primera, que es inevitable, sin la cual no hay interculturalidad, es el atributo decolonial. Siguiendo a Adolfo Albán Achinte (2008) se estableció que no puede existir la interculturalidad sin la decolonialidad. El diálogo de saberes propio de la interculturalidad sólo es posible si previamente se ha rechazado la hegemonía de alguno de los saberes en particular y se han establecido todos los saberes que se encuentran dialogando como de igual jerarquía. De lo contrario no sería interculturalidad sino multiculturalidad. La segunda afirmación, ya que deben ser dos como mínimo, puede ser cualquiera de las otras.

En cuanto a la decolonialidad, los discursos o acciones que se evaluaron fueron considerados decoloniales si obedecían por lo menos a una de las siguientes afirmaciones:

- Visibiliza y/o cuestiona/rechaza la colonialidad (DE.VC)

⁴ Éste y las demás iniciales entre paréntesis que cierran cada uno de los criterios representan la codificación utilizada en las matrices para realizar asociaciones entre los respectivos criterios y los distintos discursos y acciones encontradas. En este caso, el código indica I= Interculturalidad DIS= Diálogo de Saberes. Ver al respecto las matrices en los anexos 1, 5 y 6.

- Afirma conocimientos propios (DE.AF)
- Reivindica derechos a partir de conocimientos propios (DE.DE)

De esta manera se da cumplimiento al primer objetivo al establecer los puntos necesarios para hacer un análisis de la interculturalidad y la decolonialidad en los discursos y acciones que se encuentran tanto en los planes integrales de vida de los pueblos Misak y Cofán, como en los discursos que tienen sobre dichos planes tanto los indígenas como funcionarios de orden nacional que trabajan en torno al tema.

5. Los Planes integrales de vida Cofán y Misak como una propuesta del Buen Vivir

a. Discursos sobre los planes integrales de vida

Más allá de la introducción a los planes de vida que se hizo anteriormente, en esta sección se pretende enumerar las características principales de lo que esta herramienta significa para quienes trabajan y conviven con ella ya sea desde una entidad gubernamental o indígena, o desde una de las comunidades estudiadas. La información a partir de la cual se organizan las siguientes características fue recolectada principalmente por medio de entrevistas a profundidad y complementariamente a través del análisis de los planes integrales de vida estudiados.

De manera previa, sin embargo, se presenta un poco de información de contexto sobre los planes integrales de vida analizados.

El Plan Integral de Vida del pueblo Misak que se analizó se titula *Segundo Plan de Vida de Pervivencia y Crecimiento Misak* y data del 2008. Consiste en 168 páginas por medio de las cuales se busca

defender y desarrollar el derecho mayor, [para] fortalecer nuestra cosmovisión y ampliar nuestro pensamiento, impulsando políticas de restaurar el interrumpido hilo histórico de nuestra existencia y para proyectar y defender las formas de mejorar la vida que corresponda a las características políticas, económicas, ambientales y sociales (p.16).

Su formulación se construye en torno a cuatro pilares fundamentales que son la articulación del plan de vida, el pensamiento socio cultural, la organización socio-política y el derecho de reconstrucción económica y social.

En términos generales, es la actualización del primer plan de vida. Por medio de éste se busca mejorar la organización y sacar adelante proyectos. Si bien el pueblo Misak se articula en resistencia a las distintas presiones que lo amenazan, este es un plan de vida de carácter constructivo, que emerge de una comunidad que ha sido y aún continua siendo un referente para las demás comunidades indígenas del país en términos de organización y logros.

En el caso Cofán la situación es diferente. El plan de vida, denominado *Plan de Vida del Pueblo Cofán y Cabildos Indígenas del Valle del Guamuéz y San Miguel*, se caracteriza por ser una medida urgente de cohesión que reacciona a una coyuntura extremadamente delicada. El documento es uno de los frutos del Primer Congreso Colombo-Ecuatoriano del Pueblo Cofán, realizado en 1998 con el fin de unir fuerzas para la resistencia y la pervivencia de su cultura, y data del año 2002. En sus 217 páginas expone, además de un autodiagnóstico y un registro de su historia como pueblo, una planeación dividida en siete componentes que en orden de prioridad son: territorio, educación y cultura, salud y cultura, desarrollo institucional y organización indígena, infraestructura social, economía y producción, y conflicto social.

En estos dos documentos, y principalmente en las entrevistas realizadas, se identificaron cinco discursos diferentes sobre los planes de vida. La mayoría de ellos (4) son discursos que se complementan entre sí y ven los planes como herramientas positivas. Uno de los discursos es abiertamente crítico y reticente frente a la herramienta. Tres de ellos pueden catalogarse como discursos decoloniales e interculturales, uno de ellos es neutro y el último, el crítico, presenta una posición decolonial bajo una lectura distinta de la situación.

Los cinco discursos son los siguientes:

- 1- Los planes de vida como la afirmación y formulación de la esencia y el norte de una cultura concebida desde conocimientos propios.

- 2- Los planes de vida como una herramienta para asegurar la pervivencia de una cultura y mejorar su situación actual.
- 3- Los planes de vida como una herramienta de diálogo e intercambio entre la cultura propia y los demás actores circundantes.
- 4- Los planes de vida como una herramienta de planeación y gestión de proyectos y recursos.
- 5- Los planes de vida como un elemento discordante e intruso en una cultura tradicional y como una trampa colonial.

En primer lugar se identificó el discurso según el cual los planes de vida son la afirmación de la esencia de una cultura y juegan el papel de ser una formulación de los saberes propios y del norte hacia el cual quieren dirigir el cambio que un plan de vida quiere llevar a cabo. Acá los planes integrales de vida son vistos como algo que trasciende los documentos escritos y habita en la oralidad de un pueblo desde su comienzo hasta la muerte del último miembro. En este discurso el plan de vida se entiende como el conocimiento intemporal que habita en la palabra de los mayores y que por lo tanto existe y merece respeto independientemente de que se encuentre escrito o no.

Entre los entrevistados, esta forma de entender la herramienta de los planes integrales de vida es característica de las respuestas ofrecidas por los líderes indígenas y por algunos funcionarios, y también se puede encontrar en los documentos mismos (los planes integrales de vida). Por ejemplo, uno de los líderes indígenas Misak se refiere a ellos de la siguiente manera:

Los planes de vida (PV) podríamos decir que son a nivel de indígenas es la intelectualidad, la capacidad de pensar de nuestros mayores. Los PV en una comunidad pues no se escriben. Los PV se encuentran en cada persona, ya sea una mama, que decimos a la mujer, o un Taita, o un ex-cabildante. Ellos son los que poseen los PV... /... Los Planes de Vida se hacen para vivir para la vida, los planes no se hacen para el lucro de la persona... /... Un PV aquí son todos, desde el más pequeño hasta el más anciano. Por eso decimos que los Ancianos son la biblioteca ambulante de la comunidad. Eso serían los planes de vida.

Sobre todo en reivindicación de este discurso es que se reconoció el énfasis en cuanto a la diferencia que existe entre un plan integral de vida y un plan de desarrollo. La mayoría de respuestas al respecto de esta diferencia aludían a la atemporalidad de los planes integrales de vida, al hecho de que su formulación fuera fruto de procesos comunitarios y

participativos y a que la voluntad detrás de un plan de vida es la de un pueblo en resistencia, mientras que la que subyace un plan de desarrollo suele ser la de un partido o la de algún interés privado.

Este discurso es decolonial principalmente en la medida en que afirma un conocimiento propio (DE.AF) y en la medida en que reivindica el derecho mayor o derecho de origen, el cual será explicado a continuación (DE.DE). Así mismo, es un discurso intercultural en la medida en que es decolonial (I.DEC) y promueve el diálogo de saberes (I.DIS).

El segundo discurso ve en los planes de vida la posibilidad de actuar frente a la situación amenazante que una comunidad enfrenta a nivel político, cultural, físico o de alguna otra índole. Desde este discurso el plan de vida se ve como la herramienta que puede permitir una mejora en las condiciones de vida e incluso la reconstrucción de una vida ideal pasada (que varios entrevistados nombraron como Buen Vivir). Para este discurso el plan de vida es una oportunidad para organizarse como comunidad y trabajar juntos en pro de fines comunes. Por ejemplo, para un líder espiritual Cofán la existencia de los planes de vida se justifica

porque nosotros necesitamos estar bien preparados para defender unos derechos, unos principios, nuestros territorios, defender nuestro idioma, nuestra identidad para que no se pierda... /... más que todo es una defensa que se creó para nuestros territorios, nuestras comidas y volver a las raíces de antes.

Es un discurso que complementa con mucha frecuencia el primero. A su vez es decolonial en la medida en que visibiliza y cuestiona la colonialidad (DE.VC) y reivindica derechos propios (DE.DE), y es intercultural al proponer el cambio y la creación de nuevos acuerdos (I.CCA), además de ser decolonial (I.DEC).

Desde la tercera tipología de discurso, el plan integral de vida es visto como un elemento que permite establecer diálogos, negociaciones e ilustración en la medida en que se ve como una traducción de los saberes propios de una cultura en el lenguaje y el formato de la sociedad mayoritaria, buscando compartir con ella el valor que tiene. Las referencias a esta forma de ver los planes fueron hechas por la mayoría de los entrevistados, y se encuentran en las presentaciones que los documentos hacen de sí. Este discurso suele verse como un atributo secundario de los planes de vida, no como su finalidad principal. Es un discurso

decolonial porque afirma conocimientos propios (DE.AF) y visibiliza la colonialidad (DE.VC) e intercultural al promover el diálogo de saberes (I.DIS), los espacios de participación (I.EPI) y la decolonialidad (I.DEC).

El cuarto discurso ve los planes de vida simplemente como una herramienta de planeación y gestión de proyectos y de recursos. Desde este discurso no puede afirmarse que haya ninguna valoración de decolonialidad ni de interculturalidad, si bien es un discurso decolonial e intercultural en potencia, dependiendo si la utilidad de la planeación y gestión es puesta al servicio de lo propio. Esta perspectiva no fue muy compartida, sólo se hizo mención de ella en algunos casos. Uno de los funcionarios de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior se refiere a ellos como “el norte hacia donde deben de ir las comunidades”, si bien se sugiere que éstos documentos son una herramienta occidental que no es propia de los pueblos indígenas.

El último es un discurso crítico que se manifiesta por medio de reprobaciones según las cuales los planes de vida y la institucionalidad que se ha generado en torno a las comunidades indígenas, así como las transferencias del sistema general de participaciones, son elementos que han generado disociación y corrupción al interior de las comunidades, en parte por no haber sido debidamente acompañadas con capacitaciones y acompañamiento. Este pronunciamiento, que fue hecho por dos de los líderes Misak y el cual también se pudo testimoniar en una reunión sobre el tema con un grupo de docentes Misak (de la cual desafortunadamente no hay registro sonoro), expone que el compromiso y la unidad de la comunidad se ha debilitado, o burocratizado, así como explica, en uno de los casos, que “Los planes de vida han desequilibrado el lata-lata (principio Misak que hace referencia a recibir y compartir siempre en igualdad) por la plata, por las transferencias”.

b. Discursos sobre el vínculo con el territorio entendido como el origen de la cultura indígena

“Para los Misak la tierra no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la tierra” (SPVPCM p.98)

“Para todos los indígenas la naturaleza es la madre y hacemos parte de ella” (Líder Cofán)

“¿Quiénes somos? Somos nuestra selva” (PVC p.145)

El epicentro de la decolonialidad que subyace la cosmovisión propia de los indígenas Misak y Cofán se encuentra en su relación con la naturaleza, con el territorio que habitan. Toda su existencia física y cultural está construida en función de su unicidad y pertenencia al territorio, de manera acorde con la comunicación que establecen con la naturaleza y con la sabiduría que ésta les provee por medio de los mayores. Esto se evidencia tanto en las entrevistas realizadas como en los planes integrales de vida, en múltiples pasajes. En el Plan de Vida Cofán explican que:

la tierra nos está dando la cultura y si nosotros perdemos la tierra perdemos lo que somos. ¿Quiénes somos? Somos nuestra selva, la educación y la salud que ella nos proporciona a través de la sabiduría de nuestros mayores, que por miles de años se han relacionado en armonía y respeto con nuestra Madre Tierra (p.145).

Siguiendo el marco conceptual, se puede constatar que esta forma de concebir y de relacionarse con la naturaleza es diametralmente opuesta a la visión moderna, según la cual la naturaleza debe ser sometida y explotada para beneficio de los humanos, como un requisito para el progreso. Visión que subyace la mirada que tiene también el desarrollo hegemónico en la actualidad.

Muy al contrario, los indígenas Misak y Cofán conciben una relación más que de dependencia, de pertenencia a la naturaleza, a los territorios donde habitan y han habitado por tanto tiempo. La separación propuesta por la modernidad no es comprensible desde este punto de vista indígena según el cual ellos se encuentran integrados al territorio a tal punto que cuando defienden o reivindican los derechos de la tierra están reivindicando y defendiendo su propio derecho a existir.

En una de las políticas presentadas en el Segundo Plan de Pervivencia y Crecimiento Misak, explican que “En nuestra cultura, lengua y pensamiento no existe el “ser” sino el “estar”.” (p.100). La existencia es entendida más como un “estar”, un participar, un pertenecer, y no como un “ser”, que refiere, desde nuestro lenguaje occidental, a una existencia individual y abstraída del entorno.

Desde la comprensión de esta cosmovisión debe entenderse lo que los Misak llaman el *derecho mayor* y la *ley de origen*. El derecho mayor hace referencia al derecho de existir, el cual implica de manera imperativa un respeto por el entorno que existe a su alrededor, ya

que su existencia es condicional a la existencia de éste. La ley de origen, por su parte, hace referencia a esa ley primaria que ordena la naturaleza, y a cuyos códigos tienen acceso por medio de los mayores, que son quienes conservan la comunicación con la madre tierra.

Los Misak, sobre esto, dicen en su plan de vida: “Vivir en nuestro nupirau, territorio grande; es el espacio-tiempo-historia, es el vínculo continuo con nuestro origen y existencia.” (P.72) y también explican: “Nuestro pensamiento, como el de todos los pueblos andinos, nace de nuestra inmediata relación con la naturaleza, de dónde venimos y en la cual vivimos desde siempre.” (p.59).

Particularmente sobre el derecho mayor, dicen en su plan de vida lo siguiente:

el derecho mayor es la soberanía cósmica, otorgada al pueblo Misak para desempeñar y cumplir con su deber como hijos del agua, en la vivencia para su existencia coherentemente en el territorio asignado y requerido, para mantener a perpetuidad su identidad y dignidad Misak, cuya responsabilidad está a cargo de la estructura social (p.63).

Desde esta comprensión se hace más fácil entender por qué en una entrevista uno de los líderes espirituales Misak afirma que “El derecho mayor está por encima de las leyes, está por encima de la constitución y está por encima de las leyes del blanco.” Y, de igual manera, se facilita la comprensión del importante papel que juegan los mayores/taitas en estas dos comunidades. Ellos son quienes establecen comunicación con la tierra, a través de las plantas o a través de los sueños. Ellos son quienes pueden comprender los ciclos de la madre tierra y quienes, habiendo accedido a ese conocimiento, dan orientación a la comunidad. Tal como se hace explícito en el documento: “Por eso cuando los mayores quieren soñar y tener una visión que los ilumine para guiar el camino a los Misak, van al páramo, donde vive el Pishimisak y tata Siru, dueños de nuestras mentes y nuestros sueños” (p. 72).

La cultura está arraigada en el territorio; todos los conocimientos propios y las costumbres nacen allí y descienden por medio de la mentoría de los mayores. Así mismo sucede en cuanto a los conocimientos relacionados con la salud física y espiritual, con la educación y con la organización comunitaria. Todos están contruidos bajo el influjo del conocimiento que a los mayores les ha sido concedido y que proviene de la madre tierra, sus ciclos, sus plantas, sus deidades y sus misterios.

Por su parte, el plan de vida del pueblo Cofán, tal como se formula en el documento:

esta irrigado por dos fuentes, la sabiduría de los mayores y la inspiración sagrada del Yagé. Lo construido hasta ahora y las realizaciones futuras, son producto de estas dos fuerzas del espíritu: de la sabiduría acumulada durante años y depositada en los mayores y las revelaciones sagradas del Yagé, que iluminan la inteligencia y tonifican los corazones. Sin ellas, en esta dimensión cultural del pueblo Cofán, es difícil, por no decir imposible, alcanzar el plan de vida (p.45).

Uno de los entrevistados, líder político y espiritual del pueblo Cofán, explicó de la siguiente manera cómo los mayores llevan a cabo su labor de orientación:

En esta generación está el anciano, el anciano es el que está en esta época orientando. Y esa generación es la que precisamente está recibiendo toda la orientación de ese anciano, o de esos grupos, de ese pueblo, de esos clanes, de esas culturas, todas las que integran. Ahí, de ese anciano, que es el que está orientando. Ese es sabedor, tiene el conocimiento de la ciencia, que lo recibe a través de ese conocimiento mismo de sus propias plantas, y está iluminado bajo el espíritu de las plantas. Cada pueblo tiene sus plantas; entonces la coca, el ambil, o la cultura misma del yagé, el yopo, la coca, pues diferentes plantas. Esas son las que los iluminan a ellos y les dan la palabra. ¿A quién? al anciano. Al anciano le dan la palabra precisamente para que transmita a su pueblo. Lo que hace el pueblo es escuchar.

Una síntesis de la forma como funciona esto, que desde nuestro lenguaje occidental podría entenderse como una unificación epistemológica y ontológica con la naturaleza, puede apreciarse en la Figura 9. Sólo entendiendo esto se hace posible entender tanto el mandato principal de la Misak Ley, o Ley de Origen del pueblo Misak, que consiste en “gobernar obedeciendo” (p.82), como la repercusión que tiene este *sistema* epistemológico en los ámbitos de la salud, la educación y la organización social, temas que son, luego del territorio, comúnmente prioritarios para ambas culturas.



Figura 9. Unificación Epistemológica con la Naturaleza
Fuente: Elaboración propia

c. Discursos y acciones en torno a la salud

Los discursos relacionados con la salud que se encuentran en el Segundo Plan de Vida de Permanencia y Crecimiento Misak van igualmente en el sentido de conservar y fortalecer esta cosmovisión. Los entrevistados explican que, en los casos de enfermedad, el tratamiento que el médico tradicional diagnostica va orientado no sólo a sanar la dolencia puntual sino a orientar a la persona para que retome hábitos y pensamientos que le permitan estar en paz y en armonía con el Pishimisak (principal deidad Misak). Este acercamiento es explicado al interior del plan: “El mØrØpik (merebik) (médico tradicional) es el que diagnostica, es el que sabe sentir y ver lo que le afecta al cuerpo humano y al *musik* o espíritu” (p.85). Igualmente se explica posteriormente lo siguiente: “El concepto de salud, desde la cosmovisión propia, está relacionado con el territorio, los sitios sagrados y la espiritualidad, dirigido por el médico tradicional o mØrØpik, quien es el encargado de dar equilibrio y armonía entre la naturaleza, el pishimisak y los Misak” (p.108)

Estos discursos, que afirman y reivindican el arraigo a todo un sistema de saberes propio y ancestral, encuentran eco en las acciones que se proponen en el mismo plan de vida en cuanto a los temas de salud. Se enumeran a continuación algunas de ellas, reproduciendo el fragmento de la matriz donde fueron analizadas:

Tabla 2. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en salud Misak.

Política General	Objetivo(s)	Políticas	Estrategias	Metas	Criterios Interculturalidad	Criterios Decolonialidad
Política de reconstrucción social - SALUD	Garantizar los servicios de salud de manera integral a todos los Misak, Nasas y campesinos que viven en territorio Misak y a las comunidades de su entorno , en promoción, prevención y rehabilitación de enfermedades y producción de alimentos; con criterio de eficiencia, eficacia, calidad y calidez humana, empleando el sistema de medicina propia y la medicina occidental y colocando al servicio los recursos técnico, humanos y de infraestructura.	<p>Fortalecer la salud de acuerdo con la costumbre propia. Las prácticas médicas deberán basarse en la absoluta idoneidad y en los principios de corresponsabilidad entre el sistema de medicinas readicional y occidental.</p> <p>Implementar acciones de recuperación y fortalecimiento del sistema de salud tradicional.</p> <p>Producir materiales pedagógicos sobre el sistema de salud del mundo propio y occidental en namtrik y castellano...</p> <p>Suscribir convenios con instituciones educativas técnicas y superiores, nacionales y extranjeras... para fortalecer el sistema de salud propia y occidental</p>	<p>Con los Taitas, mamas, estudiantes y profesionales Misak del área de salud, mejorar el programa de salud propia y occidental acorde a nuestros tiempos.</p> <p>Promover la divulgación permanente a través de la radio Misak y del personal técnico-científico, sobre los programas del sistema de salud propia y occidental en namtrik y castellano.</p> <p>Apoyar la producción de alimentos limpios dentro el territorio Misak, para mejorar el nivel de nutrición de las familias que lo requieran.</p>	<p>Todos los Misak, Nasas y campesinos que viven en territorio Misak, reciben el servicio de salud tradicional y occidental.</p> <p>En el tiempo el hospital Mamá Dominga debe ser un modelo en el sistema de salud tradicional y occidental, preventiva y con prestación de servicio en calidad, equidad y gestión.</p> <p>Producir permanentemente alimentos saludables.</p>	I.DIS I.EPI I.CCA I.DEC	DE.AF DE.DE

Fuente: Elaboración propia a partir del Segundo Plan de Pervivencia y Crecimiento Misak, 2008

Tanto en los discursos como en las acciones referenciadas se puede ver la pretensión decolonial en la medida en que se están afirmando y afianzando conocimientos propios a la vez que se defienden derechos propios. De igual manera, hay una manifiesta voluntad intercultural que se hace presente en la intención de divulgar dichos conocimientos propios y ponerlos además a interactuar en los mismos espacios con la medicina occidental.

Cabe agregar en este sentido que en el resguardo ancestral Misak, en Guambia, se encuentra un hospital que cuenta con dos sedes. En una de ellas se atiende a los pacientes con medicina propia y en la otra, llamada Hospital Mama Dominga, se ofrece también el servicio de medicina occidental.

En lo que concierne al pueblo Cofán, se establece también al Taita como médico tradicional, quien está a cargo de sanar los malestares tanto físicos como espirituales:

Dentro de los principales recursos de salud con que cuentan las comunidades indígenas Cofanes, son los médicos tradicionales, como se denominan genéricamente (Taitas), estos representan la primera instancia de atención a los problemas de salud en la comunidad (p.114).

Para los indígenas [Cofán] la enfermedad tiene varios orígenes, uno de carácter espiritual y otro físico, por ejemplo los Taitas no sólo atienden las enfermedades de origen espiritual, sino también físicas, es importante resaltar que se han logrado llevar a cabo tratamientos como los relacionados con tumores, enfermedades venéreas, problemas agudos de drogadicción, diabetes, cáncer, parálisis, etc. (p.116).

A diferencia de los Misak, la gran mayoría de servicios de salud en los resguardos Cofán son proveídos por los Taitas. Si bien hay acceso a la medicina occidental, en el plan integral de vida se manifiesta la preferencia que la población tiene por la medicina tradicional:

Muchas de las comunidades indígenas toman una actitud resistente cuando se trata de aplicar las vacunas o desarrollar programas de planificación familiar pues no se está de acuerdo con estas prácticas, ya que se les considera contaminantes. .../... pero la explicación de mayor peso es la de carácter cultural, en donde los indígenas tienen un especial cuidado con los niños y estos pasan a manos de la medicina tradicional (p.114).

Algunas de las acciones que se proponen en el plan integral de vida Cofán son las siguientes:

Tabla 2. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en salud Cofán.

Componente	Proyecto	Objetivos (selección)	Características relevantes	Criterios Interculturalidad	Criterios Decolonialidad
3- Salud y cultura	Programa de jardines botánicos medicinales para el fortalecimiento de la medicina tradicional	Obj central: Diseñar y desarrollar un programa de jardines botánicos medicinales para el fortalecimiento de la medicina tradicional Recuperar especies en vía de extinción mediante el desarrollo de la investigación y apropiación del conocimiento tradicional Impulsar el uso sostenible de las especies medicinales	Obedece a la estrategia complementaria 6: Diseñar e implementar un sistema de salud indígena que fortalezca el conocimiento botánico tradicional, optimizando y reconociendo el saber milenario de los Taitas	I.DIS I.CCA I.DEC	DE.VC DE.AF DE.DE
3- Salud y cultura	Fortalecimiento y dotación de la infraestructura de la medicina tradicional	Obj central: Adecuación de los centros de atención indígenas en salud Fortalecer seis (6) Casas de Yagé para la atención y tratamiento de pacientes	Obedece a la estrategia complementaria 6: Diseñar e implementar un sistema de salud indígena que fortalezca el conocimiento botánico tradicional, optimizando y reconociendo el saber milenario de los Taitas	I.EPI I.DEC	DE.AF DE.DE
3- Salud y cultura	Creación de una institución prestadora del servicio de salud intercultural	Construir y dotar un hospital intercultural de primer nivel que integre la medicina occidental y la medicina indígena Generar un modelo para la aplicación de la medicina tradicional en un contexto normativo y de diversidad cultural	Obedece a la estrategia complementaria 6: Diseñar e implementar un sistema de salud indígena que fortalezca el conocimiento botánico tradicional, optimizando y reconociendo el saber milenario de los Taitas	I.DIS I.EPI I.CCA I.DEC	DE.VC DE.AF

Fuente. Elaboración propia a partir del Plan de Vida del Pueblo Cofán y Cabildos Indígenas del Valle del Guamuéz y San Miguel. 2002

Estos son 3 de los proyectos que se plantean, hay varios más. Se puede observar, por ejemplo, la intención de fomentar los espacios de medicina ancestral, fortaleciendo las casas de Yagé. De igual manera, se pretende dar vía al diálogo de saberes entre la medicina

propia y la medicina occidental. Esta intención de entablar diálogos interculturales en temas de salud se justifica también, en parte, por la dificultad que presenta la medicina tradicional para hacer frente a algunos problemas de salud que son exógenos y relativamente nuevos en los resguardos Cofán.

d. Discursos y acciones en torno a la educación

El pueblo Cofán manifiesta una preocupación clara en relación con la pérdida de la lengua materna. Esta era una de las principales alarmas en el momento de redactar el plan de vida (2002). Si bien hoy en día se habla de que hay algunos resguardos Cofán donde la mayoría de los habitantes hablan la lengua propia, en el momento de la formulación del plan la situación era más delicada, lo cual da indicios de que las acciones emprendidas al respecto han dado resultados positivos. Esto tiene raíces históricas coloniales cuyo impacto estuvo hasta hace poco tiempo influyendo en la disminución del uso de la lengua propia, y que apenas ahora, con los distintos propósitos de recuperación de la lengua materna, están comenzando a superarse:

...cuando se crearon las primeras escuelas en la región, los profesores de aquella época prohibían el uso de la lengua materna (las primeras instrucciones fueron recibidas de manos de sacerdotes y en centros educativos de Puerto Asís), si alguno de los alumnos de origen nativo utilizaba el idioma materno, era castigado, de esta forma, los padres empezaron a sentir vergüenza por el uso de la lengua materna (p. 105).

La casi totalidad de los lugares en el plan de vida donde se hace mención de los problemas de educación que tienen que enfrentar hace referencia al abandono en el que se encuentran por falta de docentes, y principalmente de docentes que hablen su lengua y que se interesen por su cultura. Otra de las principales amenazas que motivó a la comunidad Cofán a organizarse en torno a un plan de vida es la colonización de sus tierras por colonos y campesinos que han llegado a desplazarlos, ya sea comprando a bajo precio o de manera forzosa, de los predios que se encuentran al interior de las zonas que les habían sido adjudicadas en los años 70. Esto tiene como consecuencia que hay muchos colonos e hijos de colonos que comparten las escuelas de ellos y a los que no les interesa que la educación tenga una orientación indígena. Sobre esto el autodiagnóstico que se encuentra en el plan dice: “Los docentes no son de origen nativo o de un arraigo hacia las comunidades

indígenas, lo que ocasiona, que se fomenten más los valores culturales de la sociedad blanca, en detrimento de la conservación cultural y los valores tradicionales” (p.107).

Sin embargo, tanto en los discursos como en las acciones que se presentan en el plan integral de vida se hace clara la intención de intervenir cuanto antes en esa situación, por medio de una cátedra de 0 a 11 grado en educación propia que abarque la lengua, las costumbres, los componentes del plan de vida, y que incorpore incluso métodos tradicionales para aprender materias como las matemáticas. Como ejemplo de estos métodos, una lideresa Cofán explica:

en la parte de matemáticas juega mucho la parte artesanal, es cómo vincular los niños a la parte de artesanías, entonces listo, se construyen canastos, mochilas, se construyen manillas, entonces, yo tengo que hacer una manilla de 20 x 5, ¿qué estoy haciendo? Estoy haciendo un cuadrado, tengo triángulos, cuántas chaquiras tengo que poner aquí; tengo que multiplicar, tengo que sumar, tengo que dividir. Entonces ahí se aplica la parte artesanal, en el conocimiento de la matemática. Pero entonces está haciendo dos trabajos a la vez: el niño está aprendiendo la parte artesanal, está aprendiendo la parte de matemática, al inicio claro... / ...tiene todo un conocimiento artesanal y un conocimiento matemático.

Las principales acciones que proponen los Cofán en torno a la educación son las siguientes:

Tabla 4. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en educación Cofán

Componente	Proyecto	Objetivos (selección)	Características relevantes	Criterio Interculturalidad	Cariterios Decolonialidad
2- Educación y cultura	Diseño curricular de cero a once grado escolarizado	Producir una propuesta curricular a cinco años: Monolingüe en grado cero; Bilingüe en los tres primeros grados de la básica primaria; cátedra de la lengua nativa hasta noveno grado; énfasis en los siete componentes del Plan de Vida en décimo y once. Realizar los estudios aplicados de las lenguas nativas: Cofán, Awá, Embera Catío, Páez, Quichua y acciones de salvamento para la lengua de los Pastos	Obedece a la estrategia complementaria 4: Recuperar los principales valores y la identidad cultural, con sistemas educativos ajustados a las condiciones y necesidades del pueblo indígena Cofán y cabildos indígenas del Valle del guamuez y San Miguel, etnias Awa, Embera Catío, Paez, Quichua y Pastos	I.DIS I.CCA I.DEC	DE.VC DE.AF
2- Educación y cultura	Recuperación cultural a través de encuentros escolares interculturales	Impulsar un proceso de recuperación cultural involucrando a Autoridades Tradicionales y abuelas, poseedores del acervo cultural, a niños y jóvenes como receptores de formación y aprendizaje, mediante la utilización del espacio educativo	Obedece a la estrategia complementaria 4: Recuperar los principales valores y la identidad cultural, con sistemas educativos ajustados a las condiciones y necesidades del pueblo indígena Cofán y cabildos indígenas del Valle del guamuez y San Miguel, etnias Awa, Embera Catío, Paez, Quichua y Pastos	I.DIS I.EPI I.DEC	DE.VC DE.AF
2- Educación y cultura	Enseñanza de la historia del pueblo Cofán	Recuperar y divulgar los procesos históricos de cada pueblo para reflexión crítica de su pasado	Obedece a la estrategia complementaria 4: Recuperar los principales valores y la identidad cultural, con sistemas educativos ajustados a las condiciones y necesidades del pueblo indígena Cofán y cabildos indígenas del Valle del guamuez y San Miguel, etnias Awa, Embera Catío, Paez, Quichua y Pastos	I.DIS I.DEC	DE.VC DE.AF

Fuente: Elaboración propia a partir del Plan de Vida del Pueblo Cofán y Cabildos Indígenas del Valle del Guamuéz y San Miguel. 2002.

Tanto para los Cofán como para los Misak, el conocimiento ancestral y el vínculo con el territorio es fundamental, y es a partir de éste que han erguido la priorización de las temáticas educativas.

para el pueblo Misak, el saber ancestral es parte intrínseca de su identidad y dignidad cultural y son elementos consustanciales para garantizar su preservación cultural, conservación de los satisfactores como la biodiversidad; para lo cual necesitan inevitablemente del “territorio”, para que inalterablemente les permita aflorar sus sabidurías y permanencia (p.43).

Los Misak conservan hoy por hoy la lengua materna, así como el vestido típico, la gastronomía y una variedad de costumbres de una forma mucho más evidente que la de los Cofán. Esto se debe a una multiplicidad de hechos históricos que se salen del rango del presente estudio. Cabe resaltar que al visitar el municipio de Silvia, el cual se encuentra geográficamente rodeado de territorios Misak y donde hay mayor población indígena

Misak, es inevitable notar un choque cultural en la medida en que el visitante se encuentra rodeado de personas que visten de una forma completamente distinta y que están constantemente hablando en un idioma que, por lo menos en lo sonoro, no tiene ninguna similitud con el español.

Los discursos y proyectos de los Misak en términos de educación van por un camino similar al de los Cofán, aunque han logrado una serie de avances muy interesantes, entre los cuales cabe mencionar la Misak Universidad, una universidad intercultural que en la actualidad está a punto de graduar su primera promoción. Los discursos que a este respecto se encuentran en el plan integral de vida pueden resumirse en la siguiente citación:

Seguiremos formando integralmente en aprender a vivir juntos en solidaridad y reciprocidad, aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a respetar a la autoridad tradicional, aprender a defender el territorio y la cosmovisión, para seguir siendo Misak y Nasas (una pequeña parte de la población Nasa vive en resguardos Misak) bilingües y biculturales, responsables y útiles a nuestra comunidad de origen y a la sociedad en general (p.117).

Entre las acciones que se proponen sobre el tema de la educación vale la pena resaltar las siguientes:

Tabla 5. Fragmento de la matriz de análisis de acciones en educación Misak

Política General	Objetivo(s)	Políticas	Estrategias	Metas	Criterios Interculturalidad	Criterios Decolonialidad
Política de reconstrucción social - EDUCACIÓN	Innovar la educación Misak con fundamento en el territorio, la cultura, la cosmovisión, la autoridad y la autonomía, para fortalecer el pensamiento propio. /...desarrollar el multiculturalismo para avanzar en el aprendizaje de otras lenguas y culturas.	Es política educativa continuar el proceso de construcción de un modelo de educación Misak , de calidad y con valores, para fortalecer el sistema de educación propia y occidental , bajo la responsabilidad de la familia, el cabildo y los docentes. La educación de los Misak y Nasas que viven en territorio Misak, debe ser multilingüe e intercultural , en aprehender, hablar, escribir, leer e interpretar el namtrik, nasa yuwe, castellano y otros idiomas. Acompañamiento permanente de la autoridad tradicional y los mayores como veedores del avance de la educación Misak.	Hacer oferta de un modelo de educación propia y occidental, bilingüe y bicultural , con calidad, construida desde el territorio, la cultura y la cosmovisión. Elaborar un currículo intercultural y crear un centro de investigación para aprender otras lenguas indígenas y extranjeras. Intercambio de experiencias de educación propia y occidental , con instituciones educativas del territorio Misak y con instituciones educativas no indígenas.	Que los egresados Misak y Nasas que viven en territorio Misak, de básica primaria, secundaria y técnica, tengan fortalezas de su identidad, con conocimientos técnico-científicos del mundo propio y del mundo occidental, que sean bilingües y biculturales y que defiendan la cultura propia , la promuevan y la conserven por siempre.	I.DIS I.EPI I.CCA I.DEC	DE.VC DE.AF DE.DE

Fuente: Elaboración propia a partir del Segundo Plan de Pervivencia y Crecimiento Misak. 2008

e. Discursos y acciones entorno a la organización social

A nivel de la organización social también se hace evidente en ambos casos el vínculo con el territorio, como fuente de orientación y de cohesión. En el caso de los Misak se presenta en el plan integral de vida cuando expresa que

En el nupirau o territorio, casa grande, también nace la autonomía nu pØrØtsik; los principios de mayeilei, latá latá, lynchip y alik; la organización kanpalatØmisra, sØtØelØmisra isiuk, chikØpen marsap mayeilei: la autoridad pØrØtsik, tatamera, mamamera; la justicia wachip-advertir, prevenir, kØrØsrØp -aconsejar, orientar, pinØrØp-juetiar (SPVPCM p.59).

Estas palabras, en su mayoría escritas en Namuy Wam (lengua nativa), indican los diferentes principios que existen ancestralmente para las relaciones sociales. Latá latá hace referencia a la igualdad, a la repartición justa, a *recibir y compartir siempre en igualdad*. El Alik es la minga, la dinámica ancestral de trabajo en comunidad para labrar la tierra o hacer cualquier otro tipo de trabajo, una invitación a trabajar todos juntos en familia y en comunidad. Y el Mayeilei hace referencia a la búsqueda de la unidad territorial-social-cultural y política, como un mandato a *estar y trabajar siempre unidos y a compartir entre todos lo que hay*, independientemente de si hay mucho o poco.

Estos elementos anteriores hacen que la organización, el trabajar y decidir juntos, se conviertan en una fuerza que potencializa cada una de las labores que emprenden.

En el caso de los Cofán, la organización social y el trabajo en comunidad se presentan como determinantes en todo el proceso tanto de emprender la iniciativa de elaborar el plan de vida, como en toda la planeación que al interior de éste se propuso. Hay una firmeza que se destaca en cuanto a la importancia en primer lugar de acatar la orientación de los mayores y, en segundo lugar, de llevar a cabo la ejecución del plan de vida con un convencimiento racional y sentimental de que ese es el camino que deben recorrer como pueblo. Así mismo, resulta interesante que, si bien existe una jerarquización imperturbable en el papel decisional que juegan los mayores, los procesos de organización, planeación y decisión, tal como se referencia en el plan, no dejan de ser completamente horizontales y participativos:

La organización comunitaria es la estrategia que hace posible alcanzar el plan. Sin organización no hay plan. Pero una organización con una estructura horizontal donde la

comunidad participe permanentemente, en el análisis, la toma de decisiones y la solución de problemas. Una organización cimentada en la unidad, la pertenencia y el compromiso. Sin una organización fuerte será muy difícil sacar el plan de vida adelante (p.49).

A este respecto, cabe resaltar el procedimiento que dio origen al plan integral de vida. A partir del congreso Colombo-Ecuatoriano que se sostuvo en 1998, y como fruto del liderazgo de varios mayores de las etnias Cofán y Ziona, emergió tanto la Mesa Permanente de Trabajo por el Pueblo Cofán como la Fundación Zio-A'í. Ambos organismos concebidos para, de manera participativa, formular y velar por la implementación del plan integral de vida.

e. Conclusión

La presentación hecha de los discursos y las acciones que a lo largo de la investigación fueron identificados tiene como finalidad identificar la presencia de la decolonialidad y la interculturalidad en los planes integrales de vida, para así dar cumplimiento al segundo y tercer objetivo del análisis.

En primer lugar, se pudo identificar que 4 de los 5 discursos sobre los planes integrales de vida (discursos 1, 2, 3 y 5 de la sección 5.a.) permiten ver una postura decolonial en la medida en que ven esta herramienta como una dirigida a afirmar sus conocimientos propios, por medio de la cual denuncian y ponen en evidencia las amenazas coloniales que aún pesan sobre su pervivencia, y una que les permite reivindicar sus derechos y organizar las acciones que tienen que emprender para salvaguardarlos.

Estos discursos también son un testimonio de la voluntad intercultural que le adhieren a los planes integrales de vida. Principalmente en los discursos 2 y 3 se reconoce una voluntad de conservar la pervivencia de su cultura como una más que, al igual que las otras y que la cultura mayoritaria, tiene derecho a existir (discurso 2); y la intención de constituir los planes como una herramienta de diálogo con la cultura mayoritaria, por medio del cual puedan construirse nuevos acuerdos y nuevos espacios de intercambio (discurso 3).

En segundo lugar, se hizo reconocimiento de las acciones y discursos presentes en la forma como los planes de vida abordan los temas de territorio, salud, educación y organización social.

La constatación principal, en la que reside muy probablemente el mayor aporte de toda esta investigación, obedece a lo que se denominó la unificación epistemológica y ontológica con la naturaleza. La relación de pertenencia que tienen los dos grupos indígenas con los territorios que habitan se comprende como la afirmación decolonial primordial de estos dos pueblos. Dicha relación consiste, primero, en que son las leyes, la sabiduría y el mandato de la naturaleza el referente de sus conocimientos y de su cultura; y segundo, que son los taitas / mayores quienes tienen la facultad, por así decirlo, de comprender (por medio de las plantas y los sueños, entre otros) esas leyes y saberes de la naturaleza para transmitirlos a la comunidad y guiarla en consecuencia.

Esta vehiculación o transferencia de conocimientos propios es la que irriga la decolonialidad que también se hizo evidente en la identificación de los discursos y las acciones en los ámbitos de salud, educación y organización social. En cuanto a la salud, la decolonialidad se identificó, por ejemplo, en acciones como la construcción y el adecuamiento de 6 casas de Yagé en los resguardos Cofán. En el tema de educación, se pudo reconocer la intención decolonial de fortalecer un modelo propio de estudios para los niños y jóvenes de ambas comunidades. En cuanto a organización social, se pudo ver por ejemplo la importancia que tienen para los Misak los principios ancestrales de Latá-Latá, Alik y Mayeilei.

La interculturalidad, como apertura y promoción de un diálogo de saberes que busca la construcción de mejores relacionamientos sociales, se encontró presente en todos los ámbitos estudiados, principalmente en los de salud, educación y organización social. En torno al tema de salud, se identificaron discursos y acciones que, por parte de los dos pueblos, buscan un intercambio de saberes y una creación de espacios en los que puedan florecer mayores opciones de curación como resultado de una mayor diversidad en los tipos de tratamientos disponibles. La educación se presenta en los planes de vida como un ámbito donde se valora el bilingüismo y que busca formar personas preparadas para beneficiar no sólo su pueblo indígena sino la población en general. En cuanto a la organización social, se

reconoció también una voluntad intercultural tanto en el alcance que se busca para los principios propios en el caso de los Misak (Mayeilei, Alik y latá-latá), como en la horizontalidad y el carácter participativo que privilegian los Cofán.

Es importante mencionar que las acciones y los discursos mencionados en este capítulo son sólo algunos de los que se inventariaron en los planes de vida y en los discursos de los entrevistados. Se hizo una selección que se determinó representativa pero de la cual quedaron excluidos contados casos en los que algunos discursos y algunas acciones no daban fe de voluntades decoloniales ni se orientaban hacia la interculturalidad. (ver anexos 5, 6, 7 y 8)

6. Conclusiones, recomendaciones y cuestionamientos

Esta investigación buscó explorar una vía de escape a la sofocante oferta de caminos que ofrecen las discusiones sobre el desarrollo. Una muy numerosa cantidad de discusiones y estudios sobre este tema giran en torno a preguntas como ¿cuál es la mejor manera de desarrollarnos? ¿cómo debemos modificar un determinado asunto de tal manera que por fin podamos progresar?. Sin embargo, la inquietud de este estudio obedece a preguntas de tipo ¿por qué tenemos que andar desarrollándonos? ¿qué pasa si no nos desarrollamos? ¿de dónde viene esa obsesión con estar progresando? ¿hay alguien que piense y proponga ideas que no tengan que ver con el desarrollo?

Con éste tipo de inquietudes en mente se abordaron lecturas críticas al paradigma del desarrollo. En primer lugar se expusieron dos tipologías de críticas, unas que pretenden modificar el desarrollo y otras que buscan desterrarlo de raíz, yendo hasta formular una crítica de la epistemología que lo sostiene. Éstas últimas reivindican el postdesarrollo, que visto desde los análisis hechos por los autores miembros de la red Modernidad / Colonialidad, arguye que el desarrollo es una perpetuación de las dinámicas coloniales que dieron origen a la modernidad europea. En este orden de ideas, se introdujo la noción de decolonialidad, como aspecto del postdesarrollo que tiene como finalidad romper con la

herencia que aún permanece de las dinámicas coloniales impuestas durante la dominación española.

El rompimiento decolonial busca la liberación de la cosmovisión eurocéntrica, la descolonización de las mentes. Siguiendo ésta búsqueda se hace inevitable dirigir la atención a las voces indígenas, que están tan cercanas pero que suelen estar tan estigmatizadas que parecen ruido (podría decirse que este estudio busca hacer inteligible un coro de voces que hacen parte del ruido que el discurso propagandístico del desarrollo no deja entender). Más allá de querer deconstruir paradigmas epistemológicos modernos, éstas voces indígenas persiguen afirmar de manera inamovible su vínculo con la madre naturaleza y la cosmovisión que ese vínculo les ha proporcionado.

En Ecuador y en Bolivia los indígenas Quechua y Aymara han afirmado de manera contundente su propia forma de verse a sí mismos como sociedad, como individuos y en relación con la naturaleza, y le han llamado el Sumak Kawsay y el Suma Qamaña, respectivamente. Esta afirmación, que se ha traducido al español como Buen Vivir, propone una convivencia armónica, equilibrada y respetuosa con todos los demás seres vivos como fin último de la organización social.

El Buen Vivir es un concepto que está, por su misma naturaleza, construyéndose constantemente. Esta construcción de convivencia implica un ejercicio de diálogo de saberes y negociación sin jerarquías que durante el análisis se presentó como interculturalidad. El Buen Vivir y la interculturalidad son procesos dinámicos que permiten dar valor a conocimientos ancestrales toda vez que invitan a un intercambio creativo con los demás conocimientos que convivan en una determinada coyuntura.

Ahora bien, la investigación busca analizar si dos pueblos indígenas colombianos se encuentran orientados en la misma dirección del Buen Vivir, o si por el contrario están persiguiendo fines de desarrollo y progreso como lo hace la mayoría de la sociedad colombiana. Esta inquietud, que busca en el fondo entender cómo miradas indígenas nacionales se ubican en el marco conceptual presentado, da origen a el análisis documental de los planes integrales de vida de los pueblos Misak y Cofán, así como a una serie de

entrevistas realizadas con el fin de estudiar la presencia de la interculturalidad y de la decolonialidad en las acciones y en los discursos propuestos en dichos documentos.

Los resultados arrojaron una buena cantidad de información que se especificó en el capítulo de análisis y que permite formular las siguientes conclusiones:

Siendo la pregunta central de la investigación la siguiente:

¿Cómo, en un escenario de postdesarrollo, se reconocen los planes integrales de vida Cofán y Misak dentro del planteamiento del Buen Vivir?

Se puede afirmar que efectivamente en las acciones y los discursos que se encuentran en los planes integrales de vida de los pueblos Misak y Cofán hay posicionamientos claros de decolonialidad y de interculturalidad. Este hallazgo muestra que los planes integrales de vida estudiados se reconocen como un planteamiento del Buen Vivir en la medida en que comparten con éste planteamiento no sólo el rechazo de la visión desarrollista y todo lo que ésta implica, sino también en su disposición por entablar la construcción de un orden social a partir de un diálogo no jerarquizado de saberes que permita a sus propias culturas afirmarse con la misma importancia que se afirman los conocimientos de la cultura occidental.

Adicionalmente, el análisis de la decolonialidad en los aspectos que se identificaron como prioritarios para los dos planes de vida, que son territorio, salud, educación y organización social, develó una comprensión acerca de la cosmovisión indígena en cuanto a la relación entre sujeto y naturaleza. Desde una mirada opuesta a la que propone la modernidad y el desarrollo, el punto de vista indígena afirma que el ser humano es parte de la naturaleza, y su Buen Vivir radica inevitablemente en la comunión con ella.

Por más obvia que puede sonar esta constatación, propone una inversión radical a la visión del hombre moderno, el cual lleva en su misma ontología el mandato de someter la naturaleza a su propio ideal de progreso y crecimiento. El Buen Vivir entonces, materializado en este estudio en las propuestas de los Cofanes y los Misak, propone la reconstrucción de ese vínculo entre hombre y naturaleza, la reconstrucción de ese sujeto a

partir de la conciencia a la que llama el saber indígena, y según el cual no se puede vivir bien si se hace a costa del bienestar de otra expresión de la vida.

Por último, y en relación con la constatación recién mencionada, esta investigación hace un aporte valioso a los estudios sobre desarrollo que se abordan en el CIDER en la medida en que se aventura a hacer toda una construcción analítica sobre el tema del desarrollo desde una posición fronteriza o externa. Aborda el desarrollo a partir de un cuestionamiento sobre la posibilidad de abandonarlo.

En este orden de ideas, el autor recomienda que, aún si no es a la luz de lo propuesto en este documento y las voces que convoca, se dé una mayor importancia en los estudios sobre desarrollo al replanteamiento de la noción misma de desarrollo y de la cantidad de implicaciones que ésta tiene. Este replanteamiento puede enriquecer el espectro temático y dar cabida a mucha más creatividad entre los investigadores, lo cual permitiría hacer más innovadores los análisis formulados desde el CIDER.

Además, en un plano personal, el autor recomienda a los lectores que sientan resonancia con los replanteamientos acá expuestos, que emprendan una aventura similar al interior de sí mismos: ¿Cuáles son las afirmaciones que tácitamente se toman por ciertas? ¿de dónde provienen? ¿es necesario replantear su propio marco de verdades y ser creativos con el fin de vivir felices?

Como cuestionamientos finales, surge la pertinencia de explorar un diálogo de saberes intercultural entre la cosmovisión indígena y la epistemología moderna con el fin, por ejemplo, de formular políticas públicas a nivel nacional, o a nivel del distrito capital. Es decir ¿cómo los conocimientos indígenas pueden enseñarnos a construir o a reconstruir caminos distintos y formular soluciones creativas a los distintos problemas que actualmente enfrentamos como sociedad?

Finalmente, queda en el aire también la semejanza que tienen las propuestas del Buen Vivir, desde la mirada Misak y Cofán, con las propuestas que desde culturas y tradiciones espirituales de muy diversas índoles y procedencias se encuentran retomando fuerza en la actualidad. La idea de que como humanos somos parte perteneciente a la naturaleza, y no entidades individuales y separadas de ella, se formula de formas ligeramente distintas en el

pensamiento budista, en el zen, en el tao, en el sufismo y en otras tradiciones espirituales y epistemológicas ancestrales. Un estudio sobre estas similitudes podría dar luces para profundizar en la comprensión de las miradas que los indígenas colombianos proponen en la actualidad. Son conocimientos que invierten los paradigmas occidentales.

En una similar inversión de las miradas, y al cabo de lo descubierto en esta investigación, cabe pensar que en la actualidad no son las comunidades indígenas las que necesitan nuestra ayuda para sobrevivir, sino bien al contrario, nuestra confundida, desesperada y desesperanzada sociedad occidental necesita reconstruirse y asumirse a la luz de la palabra firme y cristalina de los sabedores indígenas, que es también la palabra de la madre naturaleza.

Referencias Bibliográficas

- Alban, A. (2009) ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. En *Diversidad, Interculturalidad Y Construcción De Ciudad*. Bogotá, Colombia; Universidad Pedagógica Nacional.
- Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional. Bogotá, Colombia; República de Colombia.
- Cabildo Guambía (2007) “K Misak Ley, por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo Misak”. Cabildo de Guambia, Autoridad Ancestral del Pueblo Misak. Silvia, Cauca. Recuperado el 04 de mayo de 2010 de http://www.onic.org.co/img_upload/3068e9df14b050d72c4fa19fabbab2d7/Misak_guambia_no.pdf
- Carreño, C. (2012). Lo pedagógico en los posgrados sobre desarrollo. Dos estudios de caso. Tesis doctoral no publicada. La Plata, Argentina; Universidad de La Plata,
- Castellanos, J. y Ramos, J. (2011) Colombia: Planes de vida en defensa de la tierra y el territorio. Recuperado el 10 de abril 2013 de: <http://www.ati.org.co/Biblioteca/Documentos/Colombia-Planes-de-vida-en-defensa-de-la-tierra-y-el-territorio.pdf>
- Castro-Gómez, S. (2010) La Hybris del Punto Cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá, Colombia; Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. 2005b. La postcolonialidad explicada a los niños. Popayán, Colombia; Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez S. y Grosfoguel R. (2007). El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia; Siglo del Hombre Editores.
- Caviedes, M. (2008) El “pensamiento salvaje” del “indio moderno”: Los planes de vida como proyecto político y económico. Bogotá, Colombia; En *Etnias y Política* 9 (Diciembre), Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos.
- Chaves M., y Vieco, J. J. (1987) Los Indígenas del alto Putmayo-Caquetá. En *Introducción a la Colombia Amerindia*. Bogotá, Colombia; ICANH.
- Dussel, E. (1994) El Encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz, Bolivia; Plural Editores – Centro de Información para el Desarrollo – CID.

Dussel, E. (2000) Europa, modernidad y etnocentrismo. En Lander E. ed. La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Argentina; CLACSO.

Dussel, E. (2007) Política de la Liberación. Historia mundial y crítica. Madrid, España; Editorial Trotta.

Dussel, E. (22 de febrero de 2012). Diálogos sobre Interculturalidad. Centro Universitario del Norte de la Universidad de Guadalajara en el marco de la FIL 2009 [Archivo de Video] Recuperado el 10 de marzo de 2013 de <http://www.youtube.com/watch?v=rrHeGBZlvLc&list=TLb3DxqjKWhk>

Escobar, A. (2003) Mundos y Conocimientos de Otro Modo: El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Departamento de Antropología, Universidad de Carolina del Norte (UNC), Chapel Hill. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. (Traducción del manuscrito en inglés por Eduardo Restrepo) Artículo de Revisión Recibido: junio 15 de 2000 Aceptado: octubre 7 de 2003

Escobar, A. (2010). Una minga para el postdesarrollo: Lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales. Lima, Perú; Ediciones Desde Abajo.

Fundación Cine Documental y ICAIC (Productores), & Rodríguez, M. y Silva, J. (Directores). (1974-1980) *Nuestra voz de tierra, memoria y futuro* [Documento audiovisual]

Gudynas, E. (2011) Debates sobre el desarrollo y sus alternativas en América Latina: Una breve guía heterodoxa. En Lang, M. y Mokrani, D. Más allá del desarrollo, Grupo Permanente de Trabajo sobre Alternativas al Desarrollo. Quito, Ecuador; Fundación Rosa Luxemburgo y AbyaYala.

Gudynas, E. (2011b) Buen Vivir: Today's Tomorrow. Development Magazine. 2011, 54(4), (441-447). Society for International Development.

Gudynas, E. y Acosta, A. (2012) La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. Recuperado el 15 de Agosto de 2013 de: The Journal of Sustainability Education http://www.jsedimensions.org/wordpress/content/la-renovacion-de-la-critica-al-desarrollo-y-el-buen-vivir-como-alternativa_2012_03/

Gudynas, E. (2011 c) Buen Vivir. Germinando Alternativas al Desarrollo. Quito, Ecuador, Revista ALAI: América Latina en Movimiento. No. 462 Febrero.

Gudynas, E. (1999). Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina. Santiago de Chile, Chile; Revista Persona y Sociedad, 13 (1): 101-125, abril de 1999.

Huanacuni, F. (2010) Buen Vivir / Vivir Bien: Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. Lima, Perú; Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas CAOI.

Latouche, Serge. (2003) Decrecimiento y Postdesarrollo. España. Ed. El Viejo Topo.

Marradi, A. (2007) Tres aproximaciones a la ciencia. En Marradi “y otros” Metodología de las ciencias sociales. Buenos Aires, Argentina; Emecé Editores S.A.

Medina, Javier (2001) La comprensión indígena de la buena vida. La Paz, Bolivia; Comunicación PADEP/GTZ.

Memoria Taller Nacional Planes Integrales de Vida, realizado el 8 y 9 de mayo 2013 por el Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias y Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Colombia. Bogotá.

Mignolo W.D., (2009) La colonialidad: la cara oculta de la modernidad. En Catalog of museum exhibit: Modernologies. Museo de Arte Moderno de

Mignolo W.D., (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y Apertura. Un manifiesto. En Castro-Gómez S. y Grosfoguel R. El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Colombia; Siglo del Hombre Editores.

Ministerio de Cultura (2010) Caracterización del pueblo Misak. Documento descargado de la página Web del ministerio de Cultura el 12 de abril 2013 de <http://www.mincultura.gov.co/index.php?idcategoria=41781#>

Muyuy, G. (2012) Tejiendo el Canasto de la Vida. Bogotá, Colombia; Programa Presidencial para la Formulación de Estrategias y Acciones para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de Colombia.

Niel, M. (2011) El concepto del Buen Vivir. Trabajo de investigación. Madrid, España; Universidad Carlos III de Madrid.

Páez, G (Productor), & Rodríguez, M. y Silva, J. (Directores). (1971) *Planas: Testimonio de un etnocidio* [Documento audiovisual].

Pachón, X. (2001) Los Wampi o la gente de Guambía. En *ICCH. Geografía Humana de Colombia*. Tomo IV. Volumen II. Bogotá. Recuperado el 15 de mayo de 2013 de: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geohum2/wampi1.htm>

Pachón-Soto, D. (2008) Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. Revista Ciencia Política No. 5, ISSN 1909-230X. Bogotá; Colombia; Universidad Nacional de Colombia.

Pannikar, R. (2006) Paz e Interculturalidad. Una reflexión filosófica. Barcelona, España; Ediciones Herder.

Rosero, M.C. (2009) Planes de Vida y Planes de Etnodesarrollo. Bogotá, Colombia; Tropenbos -Asesorado por SENA-.

Rostow, W.W. (1961) Las etapas del crecimiento económico. Un manifiesto no comunista. México; Fondo de Cultura Económica.

Truman, Harry S. (1949) Inaugural Adress. En Public Papers of the Presidents. Recuperado el 22 de agosto 2013 de

<http://www.trumanlibrary.org/publicpapers/index.php?pid=1030&st=&st1=>

Van Dijk, Teun A. (1994). Serie de conferencias: Discurso, Poder y cognición social. Seminario Teun Van Dijk, Cátedra UNESCO para la lectura y la escritura. UNESCO, Universidad del Valle, Cali. Noviembre de 1996.

Villegas, V. (2008) El plan de vida: un arma de doble filo. El caso Mochuelo. En Etnias y Política 9 (diciembre). Bogotá, Colombia; Revista del Observatorio Indígena de Políticas Públicas de Desarrollo y Derechos Étnicos.

Walsh, C. (2005) Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. Revista Signo y Pensamiento 46. Vol XXIV. Bogotá, Colombia; Pontificia Universidad Javeriana.

Walsh, Catherine (2009) Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito, Ecuador; Ediciones Abya Yala.

Anexos

Anexo 1. Matriz de discursos Cofán y Misak

Anexo 2. Cuestionario para funcionarios

Nombre / Edad / Ocupación / Entidad / Cargo / Años de labor

PLANES DE VIDA

1. ¿Qué son los planes de vida Indígena? ¿Cada cuánto se elaboran?
2. ¿Cuál es la diferencia entre un plan de vida y un plan de desarrollo local?
3. ¿Cómo y por qué surgieron los planes de vida?
4. ¿Por qué se les llama planes de vida y no planes de desarrollo para entidades territoriales indígenas?
5. ¿Considera usted que los planes de vida son pertinentes para la pervivencia de las comunidades indígenas? ¿Por qué?
6. ¿Hacia dónde cree usted que pueden llevar los planes de vida a las comunidades indígenas?
7. ¿Cree que la existencia y la implementación de los planes de vida ayudan a mejorar la relación de una comunidad con su entorno?
8. ¿Cuál y cómo debería ser la relación entre los líderes indígenas y las instituciones locales y departamentales para llevar a cabo un plan de vida?
9. ¿Desde las distintas entidades del gobierno nacional departamental y local se tienen en cuenta los planes de vida indígena antes de tomar decisiones que influyan en los resguardos?
10. ¿Qué ha cambiado desde que aparecieron los planes de vida? ¿particularmente en el caso de los Cofanes / Misak?
11. ¿Cómo se mide la ejecución de un plan de vida? ¿Según qué indicadores / criterios?

BUEN VIVIR

12. ¿Qué entiende por Buen Vivir? ¿Cuáles son los elementos fundamentales de este concepto?
13. ¿Qué diferencia hay entre una sociedad que busca el desarrollo y una que busca el Buen Vivir?
14. ¿Qué ejemplos conoce del Buen Vivir? / ¿Puede describir un contexto hipotético de Buen Vivir?
15. ¿Cree que los Planes de Vida están orientados hacia el Buen Vivir?

Anexo 3. Cuestionario para líderes

Nombre / Edad / Ocupación

Miembros del Cabildo SI___NO___

PLANES DE VIDA

1. ¿Qué son los planes de vida indígena? ¿Cada cuánto se elaboran?
2. ¿Cuál es la diferencia entre un plan de vida y un plan de desarrollo local?
3. ¿Cómo surgió el plan de vida de su comunidad?
4. ¿Por qué se les llama planes de vida y no planes de desarrollo para entidades territoriales indígenas?
5. ¿Considera usted que los planes de vida son pertinentes para la pervivencia de las comunidades indígenas? ¿Por qué?
6. ¿Hacia dónde cree usted que pueden llevar los planes de vida a las comunidades indígenas?
7. ¿Cree que la existencia y la implementación de los planes de vida ayudan a mejorar la relación de una comunidad con su entorno?
8. ¿Cuál y cómo debería ser la relación entre los líderes indígenas y las instituciones locales y departamentales para llevar a cabo un plan de vida?
9. ¿Desde las distintas entidades del gobierno nacional, departamental y local se tienen en cuenta los planes de vida indígena antes de tomar decisiones que influyan en territorios indígenas?
10. ¿Qué ha cambiado desde que aparecieron los planes de vida? ¿particularmente en el caso de los Cofanes / Misak?
11. ¿Cómo se mide la ejecución de un Plan de Vida?

PLANEACIÓN

12. ¿Cómo planean el futuro de su comunidad?
13. ¿Cómo priorizan sus necesidades?
14. ¿Con qué periodicidad se realizan los procesos de planeación en su comunidad?
15. ¿Qué actores externos a la comunidad se tienen en cuenta en la formulación e implementación de los planes de vida?
16. ¿Cómo se resuelven los conflictos internos de la comunidad?

BUEN VIVIR

16. ¿Qué entiende por Buen Vivir? ¿Cuáles son los elementos fundamentales de este concepto?
17. ¿En el plano personal, qué considera como Buen Vivir?
18. ¿Qué ejemplos conoce del Buen Vivir? / ¿Puede describir un contexto hipotético de Buen Vivir?
19. ¿Cree que los Planes de Vida Indígena están orientados hacia el Buen Vivir? ¿En particular el de su comunidad?

Anexo 4. Cuestionario para miembros de la comunidad y líderes espirituales

Nombre / Edad / Ocupación / Género

1. ¿Qué es planear?
2. ¿Qué son los planes de vida?

3. ¿Cómo se organiza su comunidad? ¿siempre se han organizado de la misma manera? ¿Cómo era cuando usted era niño? ¿Qué le contaban sus mayores?
4. ¿Cómo se toman las decisiones? ¿Y antes?
5. ¿Cómo se resuelven los problemas? ¿Cuáles son los problemas internos más graves / frecuentes?
6. ¿Cuál es la diferencia entre la forma como se organiza su comunidad y la forma en que se organiza el municipio?
7. ¿Cree que la forma en que se organiza su comunidad ayuda a que tengan un buen futuro? ¿Por qué? ¿A nivel de mantener los conocimientos ancestrales y su cultura..?
8. ¿Hacia dónde cree usted que se dirige el futuro de su comunidad?
9. Si usted fuera gobernador ¿Cómo se debe planear el futuro de su comunidad? ¿Cuáles deben ser las prioridades? ¿Cómo haría usted para que su cultura durara para siempre? ¿Cómo transmiten su conocimiento?
10. ¿Cómo es la relación de su comunidad con otros actores? (Por ejemplo: gobierno municipal / nacional, empresas, ejercito guerrilla y paramilitares, etc.)
11. ¿Qué ha cambiado desde que aparecieron los planes de vida? ¿particularmente en el caso de los Cofanes / Misak?

BUEN VIVIR

17. ¿Qué entiende por Buen Vivir en comunidad?
18. ¿En el plano personal, qué considera como Buen Vivir?
19. ¿Puede describir un contexto hipotético de Buen Vivir en comunidad?

Anexo 5. Matrices de acciones Cofán / Misak

Anexo 6. Matrices de discursos Cofán / Misak

Anexo 7. Matriz de análisis de entrevistas Funcionarios

Anexo 8. Matrices de análisis de entrevistas Misak Líderes / Misak Comunidad

Anexo 9. Matrices de análisis de entrevistas Cofán Líderes / Cofán Comunidad

(Ver CD / Anexos)