



Cosmovisión, buen vivir y planes de vida. Semejanzas y diferencias en relación con el pensamiento indígena y negro de tres poblaciones colombianas

Cosmovision, good living and life plans.
Similarities and differences in relation to the philosophy of the
indigenous and afro people in three populations in Colombia

pp. 75-87

CARLOS ANDRÉS DUQUE ACOSTA², JORGE LEONARDO OROZCO HOLGUÍN³
Y VÍCTOR MANUEL QUINTERO URIBE⁴

REC: 25/02/2022

ACEP: 8/06/2022

“Ir al otro y volver del otro, no es un problema intelectual, es un problema del corazón, claro que uno puede estudiar al otro, es más, es su deber hacerlo, pero comprenderlo es algo distinto; conocer la vida de los pueblos, hacer la pregunta necesaria que conduzca al saber, no sale del conocimiento de los científicos sino del corazón del hermano o de la hermana. Sólo así es posible que las personas puedan salir de su mundo y entrar en los otros mundos”.

ABADIO GREEN STOCEL

Mayor gunadule, profesor de la Universidad de Antioquia,
primer hermano indígena doctorado en Colombia.

1. Artículo de reflexión.

2. Doctor en Filosofía, Universidad Estadual de Campinas, Brasil. Matemático, profesional en Filosofía y magíster en Filosofía, Universidad del Valle. Investigador de Unicatólica, Cali. Correo electrónico: caduque@unicatolica.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1171-4805>

3. Licenciado en Ciencias Sociales, Unicatólica. Investigador Unicatólica, Cali. Correo electrónico: jorozco@unicatolica.edu.co - Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2382-3192>

4. Licenciado en Economía, University of Central Missouri. Magíster en Políticas Públicas, Flacso. Investigador Unicatólica. Correo electrónico: vmquinterou@gmail.com - Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7119-4736>

Resumen

Este artículo es resultado del proyecto de investigación "Ontología política del buen vivir", cuyo objetivo fue establecer semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida entre el pensamiento indígena andino del suroccidente colombiano (pueblo de los Pastos, pueblo Wounaan) y el pensamiento negro (Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Colombia). Partiendo del marco teórico de la ontología política, el estudio presenta una comparación analítica a partir de entrevistas y planes de vida de estas tres comunidades.

Palabras clave: ontología política, buen vivir, plan de vida, análisis de contenido cualitativo, análisis temático.

Abstract

This article is the result of the research project "Political Ontology of Good Living", whose objective was to establish similarities and differences in the worldview, good living and life plans between the Andean indigenous thought of southwestern Colombia (Pueblo de los Pastos, Pueblo Wounaan) and black thought (Community Councils of the North of Cauca, Colombia). Starting from the theoretical framework of political ontology, the study presents an analytical comparison based on interviews and life plans of these three communities.

Keywords: political ontology, good living, life plan, qualitative content analysis, thematic analysis.

Introducción

Este estudio es uno de los resultados principales de investigación del proyecto "Ontología

política del buen vivir", en el cual se estableció como pregunta de investigación: ¿Cuáles son las semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida entre el pensamiento indígena andino del suroccidente colombiano (pueblo de los Pastos, pueblo Wounaan) y el pensamiento negro (Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Colombia)?

En su primera parte esta investigación se fundamenta teóricamente en el trabajo de investigación doctoral titulado "La ampliación ontológico-política del buen vivir/vivir bien como praxis transmoderna" (Duque, 2019). En un segundo momento, esta pesquisa se conecta empíricamente en la valiosa experiencia de la Unicatólica en el acompañamiento al pueblo indígena Wounaan, que habita la cuenca del río San Juan, entre el Valle del Cauca y el Chocó, liderada por el coinvestigador Jorge Leonardo Orozco, así como el trabajo realizado con el pueblo de los Pastos y el pensamiento de las comunidades negras que se integra al proyecto internacional Voces Indígenas (Indigenous Voices Project) de EvalIndigenous, liderado por el profesor y coinvestigador Víctor Manuel Quintero.

El artículo se divide en tres partes. La primera presenta el marco referente teórico general de la ontología política; la segunda parte muestra la metodología; y, en tercer lugar, se plantean algunas consideraciones finales.

Referente teórico introductorio a la ontología política

Giro ontológico

Esta investigación tiene un marco general: la teoría crítica latinoamericana, la teoría

decolonial e intercultural crítica. Será en la estela de la perspectiva decolonial que podemos ubicar, desde el campo de la Antropología, lo que se ha llamado el *giro ontológico* y desde donde podemos marcar la discusión que nos interesa sobre la ontología política y el *buen vivir*. El denominado *giro ontológico* surge inicialmente en el seno de la disciplina antropológica. En el espíritu de lo que el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2010) ha denominado un “ejercicio de *descolonización* permanente del pensamiento”, lo que conlleva a la “creación de conceptos distintos del modo filosófico” (p. 24).

Así, pues, desde las pesquisas etnográficas en torno a pueblos andinos y amazónicos, especialmente los makuna y los ashuar, hechas por Philippe Descola (1992), se empieza a hablar de otras ontologías entendidas como formas otras de dar cuenta de una realidad múltiple y de crear mundos de comunidades *no[solo]modernas*⁵. En esta misma dirección van los estudios de Viveiros de Castro (1996) sobre *perspectivismo amerindio*, así como las indagaciones pioneras de Annemarie Mol (2002), Bruno Latour (2007) y John Law (2011) en torno a los *estudios sociales de la ciencia y la tecnología*.

Desde el *giro ontológico* se realizará una crítica del “naturalismo moderno” de Occidente basado en la separación radical entre “naturaleza” y “cultura”, entre “naturaleza” y “sociedad”, eje axial de la *ontología moderna*. Esta escisión será llamada por Latour (2007, p. 148) la *gran división*. Más allá de esta diferencia entre “naturaleza” y cultura, el *giro ontológico* planteará que son las “prácticas” de las

comunidades –más allá de sus “creencias”– las que crearán distintas realidades, distintos “mundos”. Será en este sentido que se concibe lo existente como multiplicidad, como “pluri-versal”, que a su vez, se expresará en ontologías *múltiples*. De esta manera, el *giro ontológico* expresará la “multiplicidad ontológica”, lo que implica la aparición de “ontologías-otras” que divergen del marco ontológico moderno.

Hasta el siglo XX, antes de las reflexiones que hoy se abren a partir del *giro ontológico*, se asumía que existía un solo mundo, una sola “naturaleza” y múltiples culturas que la interpretaban. Existía una única realidad y diferentes culturas que la interpretaban. En este sentido, aquellas culturas no-europeas que entendían de manera diferente la naturaleza (como madre tierra o pachamana, por ejemplo) terminaban siendo analizadas desde una perspectiva evolucionista que las asumía inferiores a la civilización occidental que lograba separar sujeto (humano) de objeto (naturaleza, mundo).

A partir del *giro ontológico* se exhibirán las grietas de esta separación absoluta entre “lo natural” y “lo cultural”, entre “lo natural” y “lo social”, entre “lo universal” y “lo particular”, entre “lo objetivo” y “lo subjetivo”, entre “lo racional” y “lo irracional”, etc. Así, al referirnos a interrogantes ontológicos que se cuestionan por lo existente, por lo real, operará, en palabras de González-Abrisketa y Carro-Ripalda (2016, p. 103): “una reconsideración crítica de las demarcaciones ontológicas propias de la modernidad occidental”. Desde el *giro ontológico* se abordarán interrogantes sobre: a) “las realidades o mundos co-existentes” en los que aparecen de forma conflictiva distintas comunidades; y b) la comprensión de las distintas realidades como “una práctica emergente de un ensamble híbrido que solo *post-facto* se

5. Nos referiremos a comunidades no[solo]modernas usando la definición de Martínez Dueñas (2016): “uso no[solo]modernos para referirse a los mundos o naturalezas-culturas (colectividades) locales que no se adscriben, totalmente, al mundo moderno, pero tampoco pueden entenderse como intocados por este” (p. 35).

purifica como conformado de elementos naturales, por un lado, y culturales, por el otro; o, para ponerlo, en otros términos, se purifica como formado de hechos y sus representaciones”, según Mario Blaser (2016, pp. 7-8).

La ontología política como el tránsito de los “conflictos epistemológicos” a los “conflictos ontológicos”

Ante la diferencia conflictiva entre comprender la naturaleza como “objeto” o como “ser viviente” del cual hacemos parte, el antropólogo Mario Blaser sostendrá que la “política racional” basada en la *ontología moderna* lo asumirá como “conflicto epistemológico”; es decir, como un desacuerdo entre diferentes interpretaciones culturales de lo existente. Para este caso, se trata de la diferencia entre la *Madre Tierra* (o *Pachamama*) y lo que entendemos desde Occidente por “naturaleza”. Desde la perspectiva de la *ontología política*, que politiza la discusión en torno a la ontología y ontologiza la discusión en torno a la política, este conflicto no se basa entre las diferentes perspectivas de lo que ya previamente se ha establecido que hay (“conflicto epistemológico”) sino en el conflicto en torno a los existentes, a lo que existe, por tanto, estamos frente a un “conflicto ontológico”.

En esta línea argumental, Blaser (2016) sostendrá que los “conflictos ontológicos” van más allá de la “política racional” y entran a formar parte del terreno de la “*cosmopolítica*”, como lo explica la filósofa belga Isabelle Stengers (2014). La “*cosmopolítica*” es definida como el “espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas” (Blaser, 2016, p. 6).

La irrupción del discurso público sobre los buenos vivires: el *buen vivir* desde Ecuador y el *vivir bien* desde Bolivia

En Ecuador y Bolivia, países liderados por gobiernos progresistas, el primero por Rafael Correa entre 2007 y 2017; el segundo por Evo Morales entre 2006 y 2019, emergieron como discursos públicos, el *buen vivir* (en lengua kichwa *Sumak Kawsay*) y el *vivir bien* (en lengua aimara *Suma Qamaña*). Estos dos modelos/proyectos basados en la sabiduría ancestral indígena se convirtieron en fundamento constitucional en el 2008 y el 2009, respectivamente. Tanto el *buen vivir* como el *vivir bien* se posicionan, en clave intercultural, como alternativas al modelo capitalista de desarrollo que se sustenta en conceptos como crecimiento económico ilimitado y progreso material centrado en el individuo, que podemos llamar *vivir mejor*. Este *vivir mejor* fundamentado en la cosmovisión occidental entenderá al ser humano como separado de la “Naturaleza”, dando prioridad al individuo sobre la comunidad. Así mismo, se fundará en una visión lineal de la temporalidad desde donde se comprende la idea de progreso y desarrollo.

De esta manera, el *vivir mejor*, entendido como la base del modelo de vida occidental capitalista se basará en una comprensión antropocéntrica, individual, temporalmente lineal y materialista del éxito o el progreso. Por otra parte, los modelos o proyectos interculturales de los buenos vivires (como los dos mencionados: *buen vivir* y *vivir bien*) deben comprenderse desde un sentido más abarcante, espiritual, relacional, como búsqueda de la armonía consigo mismo (o armonía intra-personal), armonía comunitaria (o armonía inter-personal) y armonía con la Pachamama o Madre Tierra (o armonía cósmica). De esta

manera, los buenos vivires pueden comprenderse como un camino de relocalización comunitaria de la vida frente al *vivir mejor* que se auto-interpreta como desterritorializado, desenraizado, universalizado, globalizado. El *vivir mejor* postula un mundo uni-versal; los buenos vivires, un pluri-verso, donde conviven múltiples mundos.

Ahora bien, desde la perspectiva crítica de algunos autores republicanos liberales, los buenos vivires podrían catalogarse como constructos culturales particulares, como formas de vida de algunas comunidades no-modernas, primitivas o arcaicas. Para otros autores, ahora ubicados en orillas ideológicas contrarias, los buenos vivires son un pintoresco discurso ecologista/ambientalista sugestivo, pero solo posible de agenciarse en comunidades rurales, indígenas, campesinas. En otros casos, los buenos vivires son asociados a utopías románticas sin efectos concretos sobre la vida real de las comunidades.

Precisamente lo que se demostró en Duque (2019) fue que los buenos vivires, más allá de su factibilidad y concreción histórica, no quedan relegados a meras propuestas ecológicas, éticas o utópicas más, sino que constituyen una verdadera potencialidad crítica y emancipatoria. Se mostró en este trabajo que los modelos o proyectos de los buenos vivires que se fundan en el sentir/pensar/habitar de la Madre Tierra (o Pachamama), representan una respuesta desde nuestro Sur Global, desde los “pueblos no[solo]modernos” (De la Cadena, 2015), al capitalista *vivir mejor* fundado en la ontología moderna. A partir de la teoría descolonial y sus desarrollos en el “giro ontológico” de las ciencias sociales que ya expusimos, se mostró que los buenos vivires representan una alternativa de ampliación ontológico-política basada en la relacionalidad (biocentrismo/

cosmocentrismo) que desafía las comprensiones de la ontología moderna antropocentrada del proyecto hegemónico globalizador, uni-versalista y homogeneizante del *vivir mejor* capitalista. Por tanto, en esta presente investigación estudiaremos, siguiendo un curso similar, el modelo del *buen vivir* para los pueblos Wounaan y Pastos, junto a las comunidades negras del Cauca, con el fin de contrastar las hipótesis probadas en Duque (2019).

Enfoques indígenas de evaluación

Los enfoques indígenas de evaluación, como propuestas formales de investigación, ganan visibilidad en la primera década de este siglo debido a reivindicaciones políticas, sociales y culturales de diferentes grupos y movimientos sociales, donde lo local, la diversidad, la participación son criterios esenciales de sus propuestas y acciones. El reconocimiento académico de estos enfoques comienza en la segunda década de este siglo con el fundacional y emblemático “Hecho en África”, referido a un enfoque autóctono de evaluación/investigación complementado paralelamente por personas indígenas evaluadoras de Nueva Zelanda, haciendo visibles experiencias y visiones desde Oceanía, al igual que indígenas evaluadoras y evaluadores del norte de Estados Unidos y el Canadá.

En el caso latinoamericano los principios y procesos propios de Investigación-Acción-Participativa (IAP) del maestro Orlando Fals Borda (1970, 1998), al igual que aportes de Aníbal Quijano (1992, 2000), relativos a la *colonialidad del saber* Enrique Dussel (1994, 1998) en cuanto a la crítica al eurocentrismo y los procesos descolonizadores; Boaventura de Sousa Santos desde su propuesta de las epistemologías del sur (2018), así como el pensar desde el oprimido como lo propone el maestro Paulo

Freire (1997, 2007), dibujan en conjunto una base metodológica rigurosa que permite concebir en forma más precisa el dominio de *enfoques indígenas de investigación* (Quintero, 2019).

En esta misma dirección, es a mediados de la década pasada que organismos internacionales de desarrollo, en especial Unicef, al igual que IOCE-EvalPartners, recogen en sus agendas el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS). A su turno, EvalPartners incorporó tres objetivos básicos para el grupo EvalIndigenous del cual somos parte desde su formalización (EvalIndigenous, 2015):

- Aportar a la autodeterminación de los pueblos indígenas en su agenda de evaluación.
- Incentivar el reconocimiento y entendimiento global de los conocimientos y métodos indígenas por parte de la comunidad de evaluación global.
- Promover las voces de evaluadores indígenas en contextos de evaluaciones locales.

Para comprender e incorporar metodológicamente los enfoques indígenas de evaluación a propuestas de investigación (evaluación investigativa, evaluación inclusiva) al menos cuatro referentes son esenciales: las propuestas de Bagele Chilisa en su libro *Indigenous Research Methodologies* (2012). Igualmente la recopilación de las investigadoras Fiona Cram y Donna Mertens, denominado *Indigenous Pathways into Social Research: Voices of a New Generation* (2013). Complementariamente, la edición especial sobre cultura y evaluación de la *European Evaluation Society – Evaluation Connections*, September 2016, en especial el artículo de la profesora Chilisa “*Made*

in Africa” *Approach to evaluation*, al igual que el ensayo de Alcides Gussi y Breyner Oliveira *The cultural dimension of public policy evaluations: An anthropological approach* (2016). Por último, pero no menos importante, el blog de la académica Helen Kara sobre *Indigenous Research Methods: A Reading list* (2017), donde presenta una extensa bibliografía anglosajona sobre el tema.

Los principios y propuestas metodológicas de enfoques indígenas de investigación, como formas de valorar y orientar lo público desde planes de vida para el *buen vivir*, es el re-conocer procesos evaluativos desde diferentes cosmovisiones, así como realizar estudios comparativos con el fin de incorporarlos, desde la interculturalidad, a la racionalidad política y técnica de evaluar (evaluación investigativa) en general y a los procesos innovadores de gerencia pública local en lo particular.

Metodología

Esta investigación se enmarca en el ámbito de una investigación cualitativa; de acuerdo con Swanson y Holton (2005), el objetivo principal de este tipo de investigación “es capturar y representar las percepciones y significados de los participantes a través de sus propias palabras” (p. 234). Siguiendo a Mason (1997), la investigación cualitativa se vincula con la tradición sociológica interpretativista, paradigma en el cual se inscriben los investigadores de este estudio. Conviene precisar que este paradigma se caracteriza (Burrell y Morgan, 2019) por interpretar al mundo social como un proceso social, concebido por las personas afectadas, profundizar en la conciencia humana y en la subjetividad para encontrar los significados en la vida social y, además, procura entender el origen de la realidad social.

Con respecto al diseño de la investigación del presente estudio, se ha seleccionado el análisis de contenido cualitativo, que es “el proceso intelectual de categorizar datos textuales cualitativos en grupos de entidades similares, o códigos conceptuales, para identificar patrones consistentes y relaciones entre variables o temas” (Given, 2008, p. 120). Así mismo, se utiliza el análisis temático como técnica de análisis de la información, lo que permite “identificar, analizar y reportar patrones (temas) dentro de los datos” (Braun y Clarke, 2006, p. 79). El proceso de codificación se basa en el trabajo realizado por Braun y Clarke (2006), teniendo en cuenta los complementos propuestos por Amaya et al. (2021), a saber:

- El primer paso consiste en recolectar, preparar y familiarizarse con los datos recabados (voces indígenas).
- El segundo paso se orienta a especificar la unidad de análisis, que se refiere a la definición de la unidad básica del texto que se va a codificar; es decir, que el proceso de codificación parte de la oración o del conjunto de oraciones que forman el código (Amaya et al., 2021).
- El tercer paso consiste en definir los códigos iniciales, a partir de la construcción de un diccionario de códigos definido previamente, respondiendo a una creación deductiva de códigos (Arbeláez y Onrubia, 2014), que implica definir el nombre de estos, partiendo de lo que la teoría sugiere, sin que esto impida que emerja contenido adicional.
- El cuarto paso está relacionado con buscar temas entre los códigos previamente establecidos.

- El quinto paso consiste en precisar los códigos y los temas durante todas las etapas de análisis.
- El sexto paso se orienta a revisar los temas en los que finalmente se agrupan los códigos.
- El séptimo paso consiste en elaborar el informe final de la investigación.

En la Tabla 1 se muestran los datos de tipo cualitativo considerados en esta investigación.

Tabla 1

Datos cualitativos obtenidos en el trabajo de campo realizado.

Pensamiento pueblos indígenas Occidente colombiano	
Participantes	Mg. Edwin Chinguad - Pueblo de los Pastos CAMAWA, OREWA, Plan de vida pueblo wounaan, Bajo San Juan.
Pensamiento pueblo negro	
Participantes	Consejero Víctor Hugo Moreno Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Colombia

Fuente: Elaborado por los autores.

Los datos mencionados en esta tabla hacen referencia a las voces de personas indígenas, quienes desde sus cosmovisiones nos permiten escuchar formas diferentes de pensar y realizar procesos de evaluación inclusiva, sobre la toma de decisiones en tres naciones o pueblos autóctonos. Esta información proviene en su gran mayoría del proyecto Voces Indígenas, que se adelanta con acuerdos entre Unicatólica, EvalIndigenous y ReLAC.

Resultados: saberes comparados

El propósito de este estudio es establecer semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida entre el pensamiento indígena andino del suroccidente colombiano (pueblo de los Pastos, pueblo Wounaan) y el pensamiento negro (Consejos Comunitarios del Norte del Cauca, Colombia). Con el fin de dar cuenta, de manera adecuada, del cumplimiento del objetivo de investigación propuesto, se realiza, por un lado, un análisis de contenido cualitativo y, por el otro, un análisis temático, lo que permite decantar tendencias similares y disímiles entre el pensamiento indígena y el pensamiento negro de tres pueblos colombianos. En la Tabla 2 se presenta la primera aproximación a un esquema de comparación inicial.

La Tabla 2 es el resultado de la escucha a indígenas, recogidas por el proyecto Voces Indígenas. Esta información es una pieza de investigación –*Contrastes Visionales*–, la cual viene siendo preparada por la profesora Marisol Rodallega, investigadora por EvalIndigenous en este proceso investigativo.

Consideraciones finales

En la primera parte de este trabajo nos concentramos en dilucidar elementos teóricos desde la *ontología política* para tener una comprensión más amplia del *buen vivir* que sustenta a su vez los planes de vida de los pueblos étnicos que interesan a esta investigación (indígenas y afrocolombianos). En la segunda parte, a partir del análisis de contenido cualitativo y la codificación temática, nos detuvimos en tres pueblos: Pastos, Wounaan y Comunidades Negras del Norte del Cauca para establecer semejanzas y diferencias en tres

aspectos: la cosmovisión, las concepciones de *buen vivir* y los planes de vida.

Así, hemos podido constatar que los planes de vida se han convertido para las comunidades indígenas y afrodescendientes en la ruta a seguir por un determinado ciclo de tiempo, a través de la cual se proponen metas y objetivos que son construidos con la comunidad y exponen las necesidades y soluciones a corto, mediano y largo plazo. Pudo constatarse cómo el Plan de Vida es un instrumento de planificación comunitario propio que genera otra mirada al modelo de desarrollo, una alternativa propia que pone en discusión los planes de desarrollo de los gobiernos nacional, departamental y municipal, que se estructuran con base en términos generales y bajo una mirada de lo económico mayoritaria, hegemónica, olvidando principios importantes para los pueblos indígenas y afrocolombianos como, por ejemplo, la dimensión espiritual en la toma de decisiones expresada en la conexión con el territorio.

La construcción de los planes de vida propone una estructura propia que permite la articulación con el Estado y con otros actores externos a los pueblos indígenas y afrocolombianos; para esto se debe entender el principio de autonomía que tienen las comunidades y su concepto sobre el *territorio*, que se comprende como parte de la misma comunidad: el territorio es parte del indígena/afrocolombiano y el indígena/afrocolombiano es parte del territorio. Fue esto lo que se expresaba ya en el referente teórico en cuanto a la *relacionalidad*. De esta manera, no se puede concebir el territorio sin sus comunidades, y una comunidad obligatoriamente está ligada a su territorio. Esto lo podemos observar y entender con prácticas o rituales en donde se conecta el indígena o afrocolombiano con la tierra, como, por ejemplo,

Tabla 2

Semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida entre el pensamiento indígena andino del suroccidente colombiano y el pensamiento negro del norte del Cauca.

Cosmovisión	Comunidad indígena de los Pastos	Comunidad indígena Wounaan	Comunidades negras del Norte del Cauca
Semejanzas	Recoge la armonía con el territorio y el ambiente, la cultura ancestral, educación propia, medicina ancestral (médicos tradicionales), administración y gobierno local, justicia propia.	Enmarca el territorio, la cultura tradicional, gobierno autónomo, identidad cultural, respeto a la vida, educación propia.	La cosmovisión recoge los saberes ancestrales, prácticas culturales tradicionales, justicia ancestral o justicia propia, dignidad humana, educación propia, soberanía alimentaria, medicina ancestral.
Diferencias	<p>La cosmovisión indígena de los Pastos mira todo, digamos, holísticamente o sea que para todos significa integralidad y una cosa está ligada a la otra. Nosotros hablamos de una armonía y de un equilibrio que debe existir al interior de nuestras comunidades y al interior de cada uno de los individuos también.</p> <p>Los médicos tradicionales, que son quienes armonizan tanto el territorio como a las personas mismas, cada vez que nosotros iniciamos un proceso de construcción colectiva ya sea una minga de pensamiento, ya sea una minga para realizar cualquier tipo de acción, de obra, la participación del médico tradicional es fundamental en la medida que él garantiza desde un principio que todo el proceso tanto de pensamiento como de acción que nosotros como pueblos indígenas vamos a hacer esté en el marco de esa armonía, de esa armonía con el territorio, de esa armonía con la naturaleza, de esa armonía con todas las cosas, con nuestros mismos hermanos indígenas, de esa armonía con nuestra propia cosmovisión.</p> <p>Lo dividimos en una dualidad, por medio de una dualidad que nosotros concebimos, por medio del churo cósmico. El churo cósmico para nosotros significa el símbolo que refleja nuestra cosmogonía.</p>	<p>Cosmovisión de los pueblos indígenas: lo sagrado, las creencias y costumbres, son la vida de los pueblos indígenas; a partir de ellas se explica su existencia y las razones de ser de cada persona, animal, planta o cosa, que existen en este y en los otros mundos de nuestro universo. Por medio de las creencias se vive el territorio y se establecen las normas para la relación con la naturaleza y otros grupos sociales y étnicos; por tal motivo, sería un error inadmisibles pasar por alto nuestra cosmovisión.</p> <p>La cosmovisión wounaan contempla cuatro mundos o niveles en su universo, los cuales están ordenados desde los mundos superiores donde permanecen sus dioses y llegan las almas de algunas personas, hasta los mundos inferiores donde viven los Wounaan, los animales del monte y del agua, los árboles, las palmas y otras plantas silvestres, los cultivos, otras gentes y seres entre los que están diferentes espíritus.</p> <p>Identidad y cultura: de los pensamientos anteriores se desprende la necesidad de valorar la identidad que por siglos se ha construido, reconstruido y recreado como pueblo indígena y sus diferentes expresiones simbólicas y materiales que constituyen lo que muchos han llamado cultura.</p>	<p>Una cosmovisión propia de desarrollo que prioriza los saberes y los conocimientos, las culturas, las prácticas culturales tradicionales construidas o establecidas en esta región desde el tiempo de cimarronaje.</p> <p>Prácticas que van desde la producción agrícola, pecuaria, la minería ancestral, la minería tradicional; coge también todo el tema de la resolución de tensiones, la aplicación de justicia ancestral en nuestros territorios, la justicia propia afrocolombiana que hoy se denomina así, antes era mecanismos de resolución de tensiones y de conflictos.</p> <p>La cosmovisión afro del pueblo negro del norte del Cauca se proyecta para avanzar en la recuperación de esos saberes y legados ancestrales transmitidos de generación en generación, que nos han permitido pervivir y permanecer en el territorio.</p> <p>La cosmovisión, dicha de otra forma, se cimienta en esa lucha de garantizar la dignidad humana, se cimienta desde allí y se proyecta al futuro que hay como pueblo negro del país.</p>

Tabla 2. Semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida (Cont.)

Buen vivir	Comunidad indígena de los Pastos	Comunidad indígena Wounaan	Comunidades negras del Norte del Cauca
Semejanzas	Nuestro territorio, la salud ancestral, cultura y educación, autoridad, autonomía y justicia, la minga, la pervivencia.	La vida, la cultura y su relación con la naturaleza, la permanencia en el territorio, recordar la historia, la cultura tradicional viva, morir dignamente, autonomía y el derecho de ejercer control social y político en nuestro territorio, unidad como pueblo.	Para nosotros un <i>buen vivir</i> es permanecer en el territorio, tener una cultura propia, biodiversidad propia, protección de las diferentes formas de vida, gobierno propio, educación y etnoeducación, salud propia y medicina ancestral, recuperación de los saberes ancestrales.
Diferencias	<p>Considera muchos aspectos relacionados con nuestros ámbitos territoriales, con nuestros ámbitos espirituales, con nuestra medicina tradicional, con nuestra educación propia, que son las cosas a las cuales nosotros ponemos más énfasis, y creemos que son aspectos pilares, fundamentales que nos ayudan y nos permiten a nosotros como pueblos indígenas conseguir la pervivencia física como cultura nuestra, de nuestro pueblo, como etnia en el tiempo.</p> <p>Mirar la integralidad tanto como proceso, como colectividad y como pueblo mismo.</p> <p>Una armonía y un equilibrio que deben existir al interior de nuestras comunidades y al interior de cada uno de los individuos también.</p>	<p>Es la oportunidad que tengamos de asumir sin tropiezos la autoridad y el gobierno en nuestras comunidades, para poder desarrollar nuestro derecho interno.</p> <p>Desarrollo para nuestros pueblos es el respeto a la diferencia y que en los actuales momentos significa el respeto a la vida</p> <p>Son las acciones que se enfocan para mejorar las condiciones de vida de las comunidades en los tiempos venideros, avanzar hacia el mañana, aprendiendo de su historia, sus experiencias y de las demás sociedades, sin negar el presente y las realidades que se están viviendo.</p>	<p>El <i>buen vivir</i> es a partir de fortalecer la identidad propia, el gobierno propio, la justicia ancestral, la economía propia del territorio y la protección de la vida, del ambiente para vivir bien, para vivir tranquilos, para vivir mejor en los territorios y para vivir bacano, como dicen algunos y algunas.</p> <p>Avanzar en la recuperación de esos saberes y legados ancestrales transmitidos de generación en generación, que nos han permitido pervivir y permanecer en el territorio.</p>
Plan de vida	Comunidad indígena de los Pastos	Comunidad indígena Wounaan	Comunidades negras del Norte del Cauca
Semejanzas	<p>Plan de Vida.</p> <p>El pueblo de los Pastos también tiene un Plan de Vida que es construido con las autoridades indígenas en sus territorios.</p> <p>Es construido mediante la participación de las autoridades indígenas, de las mujeres, de los jóvenes, de todos los que hacemos parte de la comunidad indígena.</p>	<p>Plan de Vida.</p> <p>Participación: este es un modelo que es posible en la medida en que cada uno de los niños, jóvenes, mujeres y hombres, proyecten lo que quieren ser como personas y como sociedad. Igualmente, que todos trabajemos por nuestros sueños colectivos.</p> <p>La base del Plan de Vida es nuestra identidad cultural.</p> <p>Es la recuperación de nuestras tradiciones y el fortalecimiento de lo que somos en el territorio.</p>	<p>La ACONC (Asociación de Consejos Comunitarios del Norte del Cauca) lideró el proceso de construcción del Plan de Buen Vivir 2015-2035 en cabeza de defensores de derechos humanos, de mujeres cabeza de hogar, en cabeza de adultos mayores y en cabeza de habitantes de los consejos comunitarios de esa región.</p> <p>El Plan de Buen Vivir se formula con participación de delegados y delegadas de los territorios ancestrales; además de esa participación de jóvenes, mujeres, adultos mayores, agricultores y personas que se mueven en diferentes ramas de la agricultura y del campo.</p> <p>El contenido es a partir de fortalecer la identidad propia.</p>

(Sigue >>>)

Tabla 2. Semejanzas y diferencias de la cosmovisión, los buenos vivires y los planes de vida (Cont.)

<p>Diferencias</p>	<p>Ese Plan de Vida refleja, digamos, la visión o la misión que nosotros queremos en un determinado tiempo.</p> <p>Es un Plan de Vida que considera el pueblo indígena de los Pastos desde sus orígenes hasta el infinito como pueblos indígenas.</p> <p>Ese Plan de Vida considera muchos aspectos relacionados con nuestros ámbitos territoriales, nuestros ámbitos espirituales, con nuestra medicina tradicional, con nuestra educación propia, que son como las cosas en las cuales nosotros ponemos más énfasis y creemos que son aspectos o pilares fundamentales que nos ayudan y nos permiten a nosotros como pueblos indígenas conseguir la pervivencia tanto física como cultural nuestra, de nuestro pueblo, como etnia en el tiempo.</p> <p>Nosotros, digamos, más allá de hacer acciones específicas en un momento puntual nos pensamos pervivir en el tiempo a pesar de los embates que ha tenido la sociedad occidental o la globalización en contra de nuestros pueblos, el mismo Estado en la construcción de sus políticas en contra de nosotros mismos, para pervivir nosotros y garantizarles, digamos, la pervivencia a las generaciones nuestras, a las generaciones que vienen y que ellas puedan pervivir y puedan tener las mismas condiciones que nosotros tuvimos en algún tiempo y que ellos lo puedan mantener en un futuro lejano y en el futuro inmediato también.</p>	<p>Un plan que quiere construir un modelo de desarrollo propio del pensamiento de los hombres y mujeres indígenas que habitan los territorios.</p> <p>La forma más conveniente de desarrollo y de planear el futuro preservando y recuperando la cultura tradicional y la identidad del pueblo wounaan.</p> <p>El Plan de Vida pretende fortalecer el gobierno autónomo de cada resguardo y de Camawa, los lazos de solidaridad existentes entre las comunidades y la identidad como pueblo indígena.</p> <p>El Plan de Vida es la bitácora para navegar en las aguas del porvenir. Es para nosotros la forma de organizar lo que necesitamos y esperamos para el futuro, partiendo de las enseñanzas del pasado y las realidades del presente.</p> <p>Fortalecer la identidad cultural wounaan. Queremos rescatar elementos de nuestras culturas tradicionales que puedan mostrarnos el camino para reencontrarnos como pueblos indígenas y gestar una nueva identidad que esté acorde con las necesidades y expectativas actuales de las comunidades.</p>	<p><i>Plan de Buen Vivir</i></p> <p>El Plan de Buen Vivir recoge todas esas prácticas culturales como cosmovisión propia nuestra.</p> <p>El Plan de Buen Vivir del Norte del Cauca es a partir de recoger las necesidades, pero también las propuestas de resolución desde la mirada propia, desde las costumbres propias, desde los saberes propios para fortalecer todo el tema de soberanía alimentaria, de economía propia y también el cuidado del territorio, del ambiente y fundamentar la etnoeducación en nuestros territorios.</p> <p>El plan es diferente porque se crea desde la cosmovisión de las comunidades, no solamente como un saludo a la bandera y de reunir a las comunidades que fueron varias sesiones de discusión; discusión en clave de cómo recuperamos algunas prácticas que se han perdido, cómo fortalecemos el gobierno propio de las comunidades negras del Norte del Cauca y cómo hacemos que las autoridades sean reconocidas como autoridades especiales y se recuperen incluso tierras.</p> <p>Se pasa a construir un capítulo que tiene que ver con los mecanismos propios de seguimiento y evaluación del Plan de Buen Vivir, incluso desde allí se establece que se debe conformar un tribunal de ética y justicia ancestral encargado de liderar la administración de justicia en los territorios como un sistema de seguimiento.</p> <p>El contenido es a partir de fortalecer la identidad propia, el gobierno propio, la justicia ancestral, la economía propia del territorio y la protección de la vida, del ambiente para vivir bien, para vivir tranquilos, para vivir mejor en los territorios y para vivir bacano, como dicen algunos y algunas.</p>
---------------------------	--	---	--

Fuente: Elaborado por los autores.

cuando al recién nacido se le entierra su ombligo, generando un vínculo espiritual para toda la vida de este ser. El territorio tiene un origen ancestral divino, localizado históricamente e identificado desde sus propios relatos de origen.

El territorio para los pueblos indígenas y afrocolombianos desde su concepción nunca será objeto de una negociación económica sobre su área o parte de su área, no se venderá y se defenderá como a la vida misma. De aquí

una frase muy sabia que se generó en la lucha de la recuperación de tierras por parte de los indígenas en los años setenta y ochenta: “recuperar la tierra para recuperarlo todo”.

La importancia de proteger los territorios en sus planes de vida se debe a que para los pueblos indígenas y afrocolombianos la tierra es algo más que un recurso económico, para ellos es la vida misma y en sus planes de vida una de sus consignas principales es defenderla de multinacionales o de actores externos que vienen por el oro, el agua, el petróleo o demás recursos naturales que estén en sus espacios de vida. Fue esto lo que se expresaba ya en el referente teórico en cuanto a la *ontología dual-desarrollista*.

Toda esta cosmovisión, definitivamente, ha generado choques con las propuestas de desarrollo nacionales o municipales ya que han sido una piedra en el zapato por oponerse a que se lleven a cabo ese tipo de proyectos en los territorios indígenas y afrocolombianos, como se pudo constatar en los testimonios recogidos en este trabajo. Así, la lucha de resistencia y construcción de los buenos vivires de las distintas comunidades étnicas frente al *vivir mejor* occidental, capitalista, se sigue librando de manera desigual tanto más en un país como Colombia que tiene récords históricos de desprotección a los habitantes de las zonas periféricas del país.

Referencias

- Amaya, N., López-Santamaría, M., Acosta, Y. A. C., y Grueso-Hinestroza, M. P. (2021). A step-by-step method to classify corporate sustainability practices based on the signaling theory. *MethodsX*, 8(n/a), 1-12. doi:10.1016/j.mex.2021.101538
- Arbeláez, M., y Onrubia, J. (2014). Análisis bibliométrico y de contenido. Dos metodologías complementarias para el análisis de la revista colombiana educación y cultura. *Revista de Investigaciones*, 14(23), 14-31. doi:10.22383/ri.v14i1.5.
- Blaser, M. (2016) *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- Braun, V., y Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101. doi:10.1191/1478088706qp0630a
- Burrell, G., y Morgan, G. (2019). *Sociological paradigms and organisational analysis: Elements of the sociology of corporate life*. Routledge.
- Chilisa, B. (2012) *Indigenous Research Methodologies*, Sage Publications.
- Cram, F. y Mertens, D. (2013). *Indigenous Pathways into Social Research: Voices of a New Generation*. Left Coast Press Inc.
- De La Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- Descola, P. (1992). “Societies of nature and the nature of society”, en: A. Kuper (org.), *Conceptualizing society*, Routledge, 107-126.
- Duque, C. (2019). *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*. Versión pública de tesis doctoral disponible en la Biblioteca de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo, Brasil: <http://repositorio.unicamp.br/js-pui/handle/REPOSIP/335688>
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta.

- Dussel, E. (1994). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*.
- De Sousa Santos, B. (2018). Introducción a las epistemologías del Sur, en Meneses, M. y Bidadese, K. (coords.), *Epistemologías del Sur*, Clacso Buenos Aires, CES, Coímbra.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y Diseño. La Realización de lo Comunal*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.
- Fals Borda, O. (1970) *Ciencia propia y colonialismo intelectual*. Nuestro Tiempo.
- Fals Borda, O. (1998) *Participación popular: retos del futuro*. Bogotá: ICFCES-IEPRI-Colciencias.
- Freire, P. (2007) *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores
- Freire, P. (1997). *Pedagogía de la Autonomía*. Siglo XXI Editores
- Gerring, John (2007). The case study: What it is and what it does? . *Handbook of Comparative Politics, Chapter 3*, 90-122. Oxford University Press.
- Given, L. E. (2008). *The Sage encyclopedia of qualitative research methods*. Thousand Oaks: Sage Publications, Inc.
- González-Abrisketa, O. y Carro-Ripalda, S. (2016.) La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1 (71), 101-128.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Siglo XXI.
- Law, J (2011). What's Wrong with a One-World World. *Heterogeneities* 19, 1–2. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.
- Martínez Dueñas, W. (2016). *Flujos y redes multi-naturales: un recorrido por mundos no[solo] modernos en Puracé, Colombia*. Editorial Universidad del Cauca.
- Mason, J. (1997). *Qualitative Researching*. Londres. Sage Publications.
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press, Durham.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/ racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. *Colonialidad Del Saber y Eurocentrismo* (Edgardo Lander, editor) UNESCO-CLACSO.
- Quintero, V. (2019). *Gerencia Pública Local Innovadora en Contextos Urbanos Multiculturales y Pluriétnicos*. Red Colombiana De Gobierno Y Políticas Públicas - Regopp. Segundo Encuentro Cali.
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pleyade*, 14, pp. 17- 41.
- Swanson, R. A., y Holton, E. F. (2005). *Research in organizations: Foundations and methods in inquiry*. San Francisco-California: Berrett-Koehler Publishers.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz editores.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Revista MANA* [online], 2, (2), 115-144.