

# **Economía y cultura para el buen vivir en el movimiento indígena caucano\***

**Por Mauricio Archila\*\***

\* Artículo recibido en septiembre de 2011.

Artículo aprobado en noviembre de 2011.

\*\* Profesor de la Universidad Nacional e investigador del Cinep.

*“Hiciste al hombre un poco inferior a un dios, lo coronaste de gloria y esplendor. Has hecho que domine las obras de tus manos, tú lo has puesto todo bajo sus pies: ovejas y bueyes por doquier, y también animales silvestres, aves del cielo y peces del mar, y cuantos surcan las sendas del océano”*  
(Salmo 8).

*“El acto de ofrecer y recibir entre los miembros que hacen la comunidad y entre éstos, la naturaleza y los espíritus, establece el derecho de dar y recibir de manera equitativa sin dañar o causar mal”*  
(Cric, Plan de vida regional, 2008)<sup>1</sup>.

## Introducción

Las frases del epígrafe contrastan dos formas de concebir y vivir las relaciones entre la naturaleza y los seres humanos, y entre ellos mismos. En una, perteneciente a la tradición judeo-cristiana, se sitúa al hombre –en masculino– como el ser que por delegación de Dios domina la naturaleza. En la otra, una declaración reciente del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) parte del acto de dar y recibir para establecer relaciones de igualdad con quienes nos rodean, incluida la naturaleza. En una la lógica es vertical de dominio, en la otra horizontal de reciprocidad y armonía. Estas diferencias discursivas que sustentan distintas prácticas económicas de “buen” y “mal” vivir es lo que queremos analizar en este artículo, a partir del estudio de las propuestas de los indígenas del Cauca.

En anteriores avances de esta investigación sobre el movimiento indígena caucano, además de describir el proceso organizativo y de lucha, hemos abor-

---

<sup>1</sup> Citado por Olver Quijano, 2010, 236.

dado las dimensiones de construcción de su identidad y recuperación de su memoria, y en términos más amplios hemos estudiado su cultura en el contexto de la lucha política<sup>2</sup>. Si bien esto se hizo en una perspectiva más histórica, referida al movimiento que se inició en los años 1970, se realizaron algunas consideraciones para épocas recientes.

Un aspecto que no fue ampliamente tocado en esos textos es el de las ideas y prácticas económicas del movimiento indígena del Cauca. Y ese aspecto es definitivo no solo para entender su cotidianidad material sino también para poner a prueba nuestras afirmaciones en torno a la existencia de proyectos sociopolíticos de izquierda en las distintas vertientes –Cric y Autoridades Indígenas– del mencionado movimiento. Esto es lo que nos proponemos realizar en este artículo, que se organiza en cuatro apartados: las tendencias de las luchas indígenas en el Cauca; las actividades económicas ancestrales y mercantiles; la posibilidad de planeación indígena; y, a modo de conclusión, las nociones de desarrollo del movimiento indígena caucano. Es un análisis que busca articular las prácticas con los discursos y extraer la propuesta de vida buena enunciada por el movimiento indígena caucano, como pretendíamos hacerlo desde el diseño original del proyecto<sup>3</sup>.

## **Tendencias de las luchas indígenas del Cauca<sup>4</sup>**

Para iniciar el análisis de las prácticas y discursos sobre vida buena por parte del movimiento indígena del Cauca conviene considerar las tendencias de sus

---

<sup>2</sup> Nos referimos al capítulo titulado “Memoria e identidad en el movimiento indígena caucano”, publicado en el libro elaborado en conjunto por el equipo de Movimientos Sociales del Cinep (Archila y otros, 2009). Ese ensayo fue reeditado en una versión más amplia bajo el título “Una historia del movimiento indígena del Cauca”, en el libro conjunto con la politóloga Nidia Catherine González (Archila y González, 2010).

<sup>3</sup> Véase al respecto el capítulo introductorio del citado libro del equipo de Movimientos Sociales del Cinep (Archila y otros, 2009, Introducción).

<sup>4</sup> Esta es una versión actualizada de la información contenida en la Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep hasta diciembre de 2010, que también ha sido ajustada con nuevos registros de protestas para años anteriores. Por eso puede haber alguna divergencia en los números con relación a anteriores avances, no así en las tendencias, que se mantienen.

luchas desde 1975 hasta 2010, ya que ellas reflejan muchos de los anhelos y aspiraciones de ese movimiento. Según la Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep, en esos años se registraron 231 protestas realizadas por distintas comunidades y organizaciones indígenas caucanas. Si a ellas agregamos 56 adelantadas en conjunto con otros actores sociales departamentales y nacionales, tenemos un total de 287, para un promedio anual de ocho. La tendencia general está descrita en el gráfico 1.

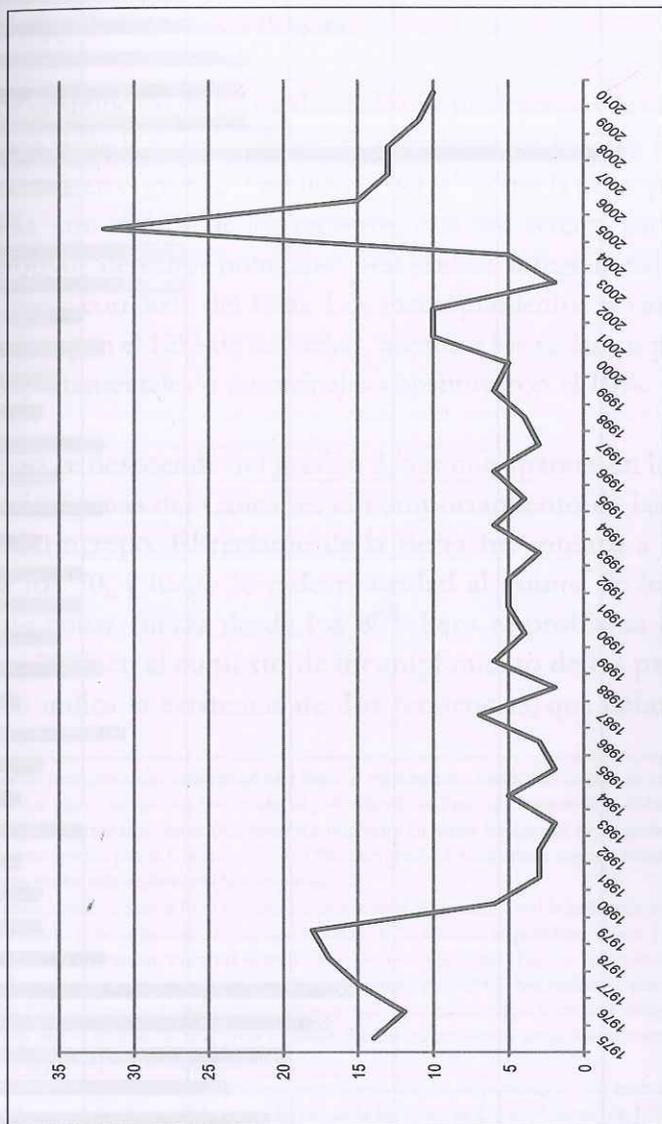
De este gráfico se desprende la existencia de dos momentos intensos de protesta en el Cauca indígena, uno al principio y otro al final del periodo estudiado. Entre 1975 y 1979 hubo un promedio de 15 luchas<sup>5</sup>, y entre 2005 y 2008 ocurrió algo similar, especialmente en 2005, cuando se presentó el pico de 31. Esto no quiere decir que en los decenios de los 80 y 90, así como a comienzos de este siglo, el movimiento indígena caucano haya sido pasivo. Lo que sucede es que acudió a otras formas de presión para el logro de sus objetivos, incluidos los mecanismos electorales, el cabildeo y hasta la autodefensa armada, como hemos narrado en anteriores análisis (Archila, 2009).

En el gráfico 2 mostramos las tendencias en cuanto a las modalidades de protesta. Se constata de nuevo la presencia de los dos ciclos de mayor actividad, que coinciden con acciones de “recuperación” de la tierra<sup>6</sup>. Otras formas contenciosas de lucha, como el bloqueo de vías, se observan en los años 80 y 90. Para los comienzos de este siglo resaltan, no por su número sino por su significado político y simbólico, los actos de “resistencia civil” ante la presencia de actores armados en sus territorios. En los últimos años, como ocurre

<sup>5</sup> Resalta el relativo alto número de acciones sociales colectivas en 1979, en contraste con el conjunto de luchas sociales registradas en Colombia, para las cuales ese año fue de reflujo, debido a la represión agenciada por el gobierno de Turbay Ayala, como lo hemos descrito en otra parte (Archila, 2003, cap. 1).

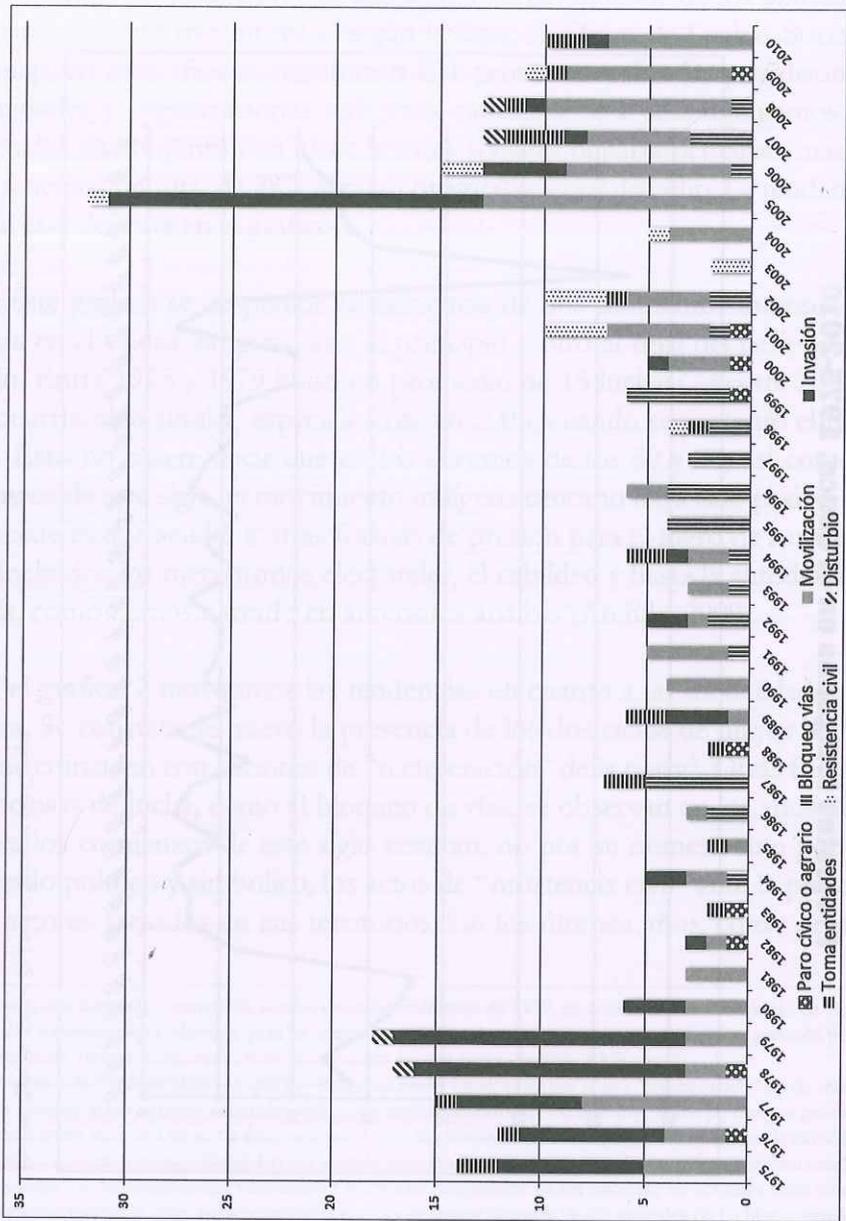
<sup>6</sup> Acogemos la conceptualización que los indígenas hacen de estas luchas como “recuperación” de (la madre) tierra pérdida desde tiempos coloniales, más que simples “invasiones” de terrenos, como las designa genéricamente nuestra Base de Datos. La diferencia no es solo lingüística; remite a relaciones distintas con la naturaleza y la cultura, como veremos luego. En ese sentido conviene señalar que, mientras en el conjunto nacional las “invasiones” o “recuperaciones” disminuyen hasta casi desaparecer en los años 80, en el Cauca estas últimas reviven con fuerza en 2005, para presionar la entrega de tierras derivada de los acuerdos de La María, firmados con el Estado en los años 90, a raíz de la masacre de El Nilo (diciembre de 1991).

**Gráfica 1**  
**Protestas indígenas en el Cauca, 1975-2010**



Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep.

**Gráfica 2**  
**Modalidades de protestas indígenas en Cauca, 1975-2010**



Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep.

en general con todos los actores sociales colombianos, también sobresalen las movilizaciones, algunas de carácter masivo, como las “mingas” o marchas de 2004, hasta Cali, y de 2008 hasta Bogotá.

La anterior descripción de las modalidades de protesta nos lleva a constatar el alto peso que tiene la tierra, y ahora los territorios, en la lucha indígena del Cauca<sup>7</sup>. En efecto, en el gráfico 3 resalta la “tierra” como la principal demanda de estas luchas, con el 32% de los registros, casi una tercera parte del total. Le sigue el motivo “derechos humanos” —en sentido integral, incluida la búsqueda de la paz—, con 30% del total. Los incumplimientos o violaciones de leyes y pactos ocupan el 12% de las luchas, mientras los reclamos por políticas nacionales, departamentales o municipales constituyeron el 10%.

Algo que no se desprende del gráfico 3, aunque aparece en los registros de las luchas indígenas del Cauca, es el comportamiento de las demandas con el paso del tiempo. El reclamo de la tierra fue intenso a lo largo de la década de los 70, y luego le cede prioridad al asunto de los derechos humanos, que cobra fuerza desde los 80<sup>8</sup>. Pero el problema de la tierra resurge desde 2005 en el contexto de incumplimiento de los pactos con el Estado<sup>9</sup>. Esto indica la existencia de dos tendencias, que deberemos am-

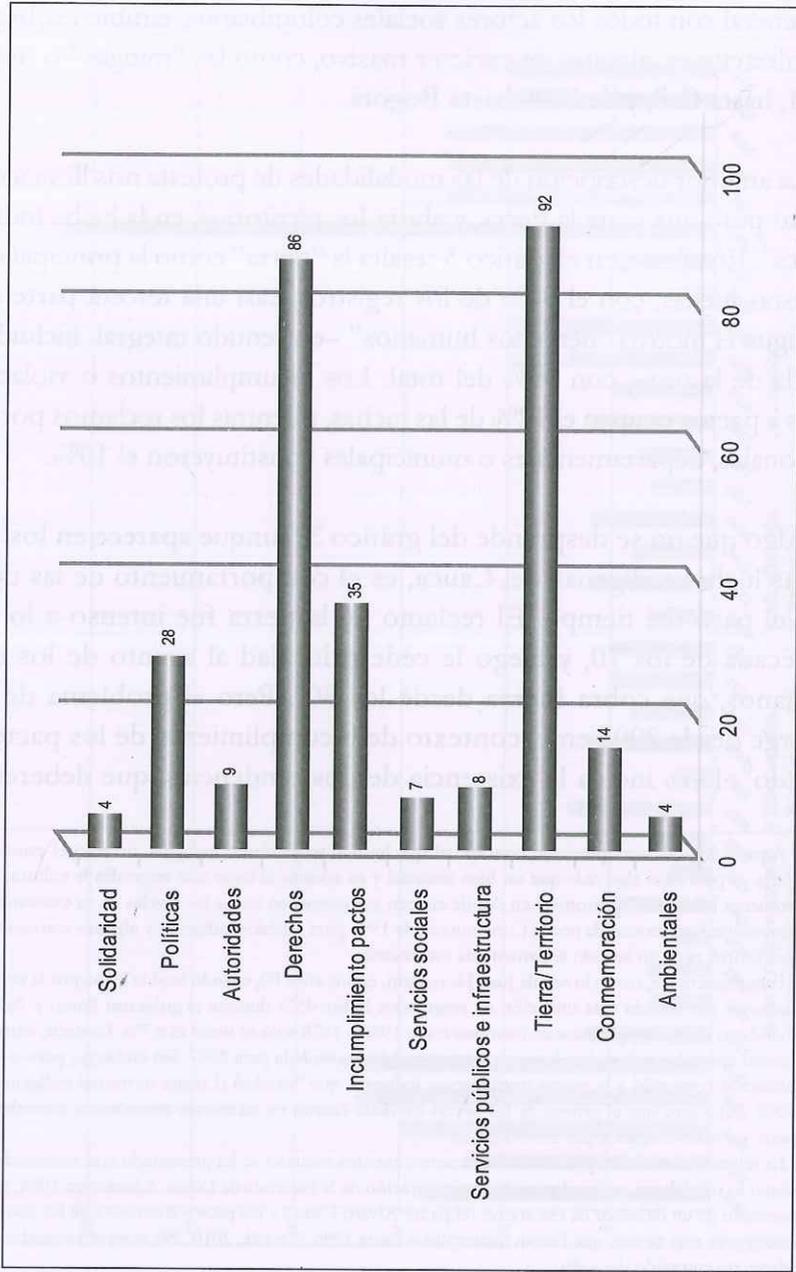
---

<sup>7</sup> Aquí se impone otra precisión conceptual que hace el movimiento indígena, no solo el caucano. Si bien la tierra es para ellos algo más que un bien material y es además el lugar que engendra la cultura, cada vez más prefieren hablar de “territorios” en donde ejercen autonomía en todos los niveles de su existencia. Esta nueva dimensión fue reconocida por la Constitución de 1991 para pueblos indígenas y algunas comunidades afrodescendientes, pero no ha sido reglamentada totalmente.

<sup>8</sup> Paradójicamente, como lo señala Juan Houghton, en los años 80, cuando bajó la lucha por la tierra en el plano nacional, fue cuando más titulación de resguardos hubo: 45% durante el gobierno Barco y 26% durante los mandatos de Turbay y Betancur, mientras entre 1966 y 1978 solo se tituló el 8,7%. Es decir, entre 1978 y 1990 fueron afectadas más de las dos terceras partes del área titulada para 2007. Sin embargo, para el autor esta alta titulación respondió a la previa movilización indígena, que “cambió el mapa territorial indígena” (Houghton, 2008, 86). Claro que el grueso de las tierras tituladas fueron en territorios amazónicos considerados baldíos, pero que eran ocupados por los indígenas.

<sup>9</sup> La relación entre lucha por la tierra e incumplimientos estatales se ha presentado con frecuencia en la región, como lo señalábamos para el caso de la recuperación de la hacienda de López Adentro en 1984, el consiguiente asesinato de un defensor de esa acción (el padre Álvaro Ulcué) y los pactos suscritos con las comunidades para entregarles esas tierras, que fueron incumplidos hasta 1996 (Archila, 2010, 29), o en el ya citado acuerdo de La María, no cumplido del todo.

**Gráfica 3**  
**Motivos de las protestas indígenas en Cauca, 1975-2010**



Fuente: Base de Datos de Luchas Sociales del Cinep.

pliar en las siguientes páginas: a) como ocurre con la trayectoria nacional, acá también hay una creciente politización de las luchas que confrontan al Estado<sup>10</sup>, tanto por derechos exigibles e incumplimientos de leyes y pactos como por debates políticos y problemas de autonomía; y b) en el movimiento indígena caucano, más que en otros actores sociales colombianos, las demandas consideradas “materiales” están claramente articuladas con las “culturales” o “simbólicas”. Observamos que, además de ser cada vez más políticos sus reclamos, estos están inmersos en un complejo horizonte de expectativas<sup>11</sup>, bien diferente del proclamado por la modernidad occidental, que separa la sociedad de la naturaleza, unos grupos humanos de otros, lo “tradicional” de lo “moderno”, y así sucesivamente (Escobar, 2008). Veamos los rasgos de este horizonte de expectativas construido precisamente a partir de prácticas y discursos acuñados por años, si no siglos, de experiencia subalterna, resistencias y construcción de autonomía.

## Prácticas económicas en los indígenas del Cauca

En esta sección, más que un recuento de las diversas actividades económicas que realizan los indígenas caucanos, se pretende hacer una reflexión sobre la articulación entre prácticas ancestrales al margen de la lógica mercantil y las recientes incursiones pragmáticas en el mercado. Por aparte consideramos los efectos de la apertura neoliberal, los cultivos ilícitos, la agroindustria y los megaproyectos en las comunidades indígenas de la región. El asunto de las transferencias del Estado a las comunidades, que tanto las han afectado en los

---

<sup>10</sup> En términos de adversarios de estas luchas, el Estado en sus distintos niveles fue el receptor de 135 protestas, a las que sumamos las 19 contra las Fuerzas Armadas y de policía; resultó, pues, que el 54% de las luchas indígenas del Cauca tuvieron al Estado como el principal antagonista. Le siguen los entes privados –principalmente terratenientes–, con el 25%, y los grupos armados irregulares –paramilitares y guerrillas–, con 13%.

<sup>11</sup> Esto es lo que algunos autores llaman “cosmovisiones” u “ontologías” indígenas, que están reconstruyéndose en los grupos indígenas más numerosos del continente, como los aymaras o los mayas (Gudynas, 2011), pero en el Cauca están en proceso incipiente de elaboración (Rappaport, 2005). Por eso acudo a la reflexión, con menor sabor esencialista, del historiador Reinhart Koselleck (1993), quien en su “semántica de los tiempos históricos” señala que el presente es la articulación del pasado –espacio de la experiencia– y el futuro es horizonte de expectativas.

últimos años, lo estudiaremos en el siguiente acápite, dedicado a la planeación indígena.

En cuanto a las llamadas prácticas ancestrales, se debe advertir que son actividades que reproducen tradiciones y herencias de las comunidades, pero que no pueden ser asumidas como la sobrevivencia incontaminada del pasado. Mucho ha ocurrido en los territorios indígenas del Cauca desde los tiempos precolombinos que ha producido modificaciones y adaptaciones a lo largo de una historia de más de cinco siglos. Dicho esto, sin duda, en los pueblos indígenas en general y en particular en los del Cauca, más que en otro actor social colombiano, hay elementos de su vida que reviven prácticas ancestrales al margen de la lógica del mercado capitalista y que las actualizan al presente.

La principal práctica que marca su vida en todo sentido es la relación con la tierra, a la que consideran madre, y no solo en forma retórica: se asumen como hijos de ella y no como sus dueños. Es una relación que pretende ser armónica, donde la naturaleza es un ser vivo dentro del cual ellos se enmarcan. El citado Plan de Vida regional del Cric afirma que “la ‘madre tierra’ [es] la fuente principal de existencia espiritual y material, es la esencia de la vida” (Cric, 2008, 62). Pero además es una relación colectiva en la cual los individuos y familias se definen como comunidad, con sus pros y contras<sup>12</sup>. Por eso la idea de propiedad privada fue ajena a la mayoría de los pueblos originarios: no se sentían dueños de la tierra, y menos en forma individual.

---

<sup>12</sup> Esta forma de organización de muchos pueblos no occidentales, aunque es portadora de una lógica distinta del capitalismo y sus exclusiones, no está exenta de limitaciones, por su misma historia de subalternidad. Por eso acogemos la definición que Álvaro García Linera hace de comunidad: “una forma de socialización entre las personas y la naturaleza; es tanto una forma social de producir la riqueza como de conceptualizarla, una manera de representar los bienes materiales como de consumirlos, una tecnología productiva como una religiosidad, una forma de lo individual confrontado a lo común [...] una ética y una forma de politizar la vida, un modo de explicar el mundo, en definitiva, una manera básica de humanización, de reproducción social distinta y, en aspectos relevantes, antitética para el modo de socialización emanado por el régimen del capital” (García Linera, 2009, 265). Para este autor boliviano ella es también un “modo de socialización fragmentada, subyugada por poderes externos e internos, que la ubican como palpable realidad subordinada. La comunidad personifica una contradictoria racionalidad, diferente a la del valor mercantil, pero subsumida formalmente por ella desde hace siglos, [por lo que] se halla sistemáticamente deformada, retorcida y readeuada por los requerimientos acumulativos, primero del capital comercial y luego, por el industrial” (ibíd.).

En parte, eso fue lo que recogieron las Leyes Nuevas de la temprana Colonia y luego las Leyes de Indias, que buscaron preservar la decreciente población indígena en territorios colectivos. En el caso colombiano esos territorios se llamaron resguardos y eran gobernados por autoridades propias en forma de cabildos —una institución española apropiada y resignificada con el paso del tiempo por los indígenas—. Fue también una política de segregación racial, o de castas, de acuerdo con la terminología de la época, en la cual los nativos fueron “reducidos” a un territorio —menor que el ancestral y no siempre el mejor en términos de productividad—, en donde la Corona española ejerció control económico y moral. Las tierras no eran enajenables y a los indígenas se les prohibió el ánimo de lucro. Ahora bien, esa no fue una política propiamente altruista sino que tuvo un claro acento fiscal, pues se trataba proteger la mano de obra para que siguiera tributando (González, 1992, 30-37). Por eso las tierras se dividieron, según disposiciones coloniales, en parcelas familiares y colectivas, además del terreno para el centro administrativo y espiritual. Las primeras eran asignadas para la subsistencia familiar, pero no constituían propiedad. Las segundas se orientaban al pago de tributos y, si había excedentes, ellos estaban destinados a financiar más funcionarios, o se creaba una “caja de la comunidad” para sufragar necesidades básicas. Las áreas de pastos y bosques eran también de acceso común para la subsistencia (ibíd.).

En todo caso, como los resguardos eran tierras al margen del mercado, los hacendados y colonos vecinos buscaron extinguirlos. A ello contribuía la imprecisión de los linderos señalados en los títulos coloniales. La eventual protección ofrecida por la Iglesia católica ante la voracidad de los vecinos hizo que muchos indígenas se aferraran a ella, así como al rey (Friede, 1976). Posteriormente, la legislación republicana tendió a suprimir los resguardos, en aras de una igualdad ciudadana liberal. Pero en consonancia con los apoyos políticos ofrecidos por los indígenas caucanos, los bandos partidistas enfrentados les dieron concesiones, lo que permitió preservar algunos resguardos, aunque muchos de ellos fueron achicados por los avances de terratenientes y colonos. Eso forzó a algunos comuneros a buscar trabajo fuera del resguardo, bajo formas de arrendamiento o terraje. La Ley 89 de 1890, de claro carác-

ter paternalista, los consideró menores de edad pero les permitió conservar sus resguardos y cabildos. Los ataques contra estas instituciones vendrán de nuevo en los inicios del siglo XX, a pesar de la férrea resistencia de Manuel Quintín Lame y otros dirigentes indígenas influidos por la izquierda del momento. Y finalmente la lucha por recuperar los resguardos se plasmará en los primeros tres puntos de la plataforma del Cric de 1971.

Los logros en este terreno, especialmente en el Cauca, son evidentes y las estadísticas disponibles así lo confirman, aunque las cifras absolutas difieran. Según documentos de la División de Asuntos Indígenas, en 1963 había 36 resguardos reconocidos en el Cauca, con una extensión de 234.710 hectáreas, mientras en 1968 había 47, que totalizaban 306.090 hectáreas<sup>13</sup>. En cálculos más recientes, Houghton (2008, 103) señala que para 2007 se contaban en 532.000 las hectáreas tituladas a las comunidades indígenas caucanas<sup>14</sup>.

A pesar de los avances hechos en la recuperación de los antiguos resguardos, la tierra sigue siendo escasa para los indígenas del Cauca<sup>15</sup>. Por eso, como ya veíamos, es el principal motivo de lucha desde 1975 y ha recobrado su importancia en 2005. Además hoy, como fruto de los avances de la Constitución de 1991<sup>16</sup>, existe una noción que se superpone a la de tierra y ofrece un

---

<sup>13</sup> Archivo General de la Nación, Asuntos Indígenas, tomo 212, carpeta 1946, folios 40-42. Es de anotar que no hubo información de extensión para diez resguardos en 1963 y 17 en 1968.

<sup>14</sup> En este punto los datos son dispares. Así, Houghton, páginas más adelante, indica que las hectáreas de resguardo tituladas en el departamento eran 464.692, para una población de 246.390 indígenas, lo que daría casi dos hectáreas por persona (ibíd., 110). Esto sugeriría una disminución de esa proporción, que en 1963 era de 7,2 y en 1968 de 5,2, pero en las fuentes documentales los datos de población son solo aproximados. Según el Dane, en 2005 había 83 resguardos constituidos en el Cauca, mientras que, de acuerdo con Houghton, en 2007 había 81 solicitudes para la constitución de nuevos o la ampliación de los existentes (ibíd., 103). Héctor Mondragón (2008, 412) da la cifra de 721.000 hectáreas de resguardos en el Cauca para la misma época, pero aclara que casi la mitad no eran tierras aptas para la explotación agropecuaria.

<sup>15</sup> Houghton (2008, 103-110) habla de 36% de demanda de tierras no satisfecha para los indígenas del Cauca en 2007, especialmente entre los nasa, que reclaman ampliación de 260.000 hectáreas, algunas de ellas ligadas a resguardos coloniales recuperados en los años 1970 y 1980. Para él, las razones de esta insatisfacción están en la práctica anulación de la reforma agraria, debida, entre otras causas, a la disminución del presupuesto de las entidades responsables (Incora e Inocoder), y en concreto la rebaja de dineros para adquirir tierras para indígenas, el agotamiento de su disponibilidad, aun de las tierras baldías, y los excesivos trámites (ibíd.).

<sup>16</sup> Según Ángela Uribe, desde 1991 el resguardo tiene una nueva fisonomía: "es una entidad territorial sobre la cual las comunidades (indígenas) pueden regular autónomamente sus relaciones públicas y privadas" (Uribe, 2005, 143).

horizonte de ejercicio político más amplio: el territorio. Aunque se articula con visiones ancestrales sobre la madre tierra, incorpora otras dimensiones de ejercicio de poder autónomo en áreas no solo productivas, sino también culturales, educativas y de administración de justicia (Coronado, 2010). Juan Houghton (2008, 47) sostiene que la territorialidad indígena contemporánea resulta de la conjunción de formas de espacialidad ancestrales con la reciente toma de conciencia política. Por su parte, Luis Guillermo Vasco (2002, 1996)<sup>17</sup> no resalta tanto ese cruce entre lo tradicional y lo moderno, y más bien considera el territorio como fuente de vida y espacio humanizado por el indígena, motivo por el cual éste no lucha por cualquier pedazo de tierra sino por su tierra.

La tierra y el territorio comunes implican también prácticas colectivas en su aprovechamiento, pues al fin y al cabo la misma autonomía no es estrictamente individual sino comunitaria. Aunque desde tiempos coloniales en los resguardos se asigna a las familias alguna porción de tierra, que la transfieren de generación en generación, la propiedad sigue siendo colectiva y conserva el carácter original de inalienable, indivisible e imprescriptible. Además, hay áreas que son colectivas, en donde el cabildo convoca a trabajo comunitario, además del que se presta para obras públicas<sup>18</sup>. En ese sentido, lo que marca a los resguardos es el acceso común a la tierra y las prácticas colectivas de trabajo, que no se circunscriben a lo económico. Ante la falta de atención estatal, de los espacios comunes se saca asimismo una especie de fondo de solidaridad para los momentos de escasez o de urgencia social, mientras lo fundamental de la subsistencia debe producirse en las parcelas asignadas a las familias. En éstas también se practican formas recíprocas de trabajo<sup>19</sup>. De esa forma se

---

<sup>17</sup> Vamos a citar su libro *Entre selva y páramo*, editado en 2002, que recopila diversos artículos previos del autor. Pero la consulta la hicimos en su portal web, donde el libro no está paginado; por eso escribimos a renglón seguido el año del artículo al que nos referimos.

<sup>18</sup> Para el analista Carlos César Perafán (1999), formas de trabajo comunal como las “rozas del santo”, que antes se hacían para financiar las actividades religiosas, hoy son para el funcionamiento de los cabildos.

<sup>19</sup> Aunque genéricamente se conocen como “mingas”, el consejero de la Acin, Ezequiel Vitonás, señala que éstas tiene muchas formas, que van desde el apoyo de otras familias sin más retribución que la comida, hasta el pago de cierto jornal. Él insiste en que muchas de estas actividades son también formas de socialización y de reflexión sobre el movimiento y la vida cotidiana (Vitonás, 2008, 140-153).

garantizan dos criterios que parecen funcionar en las comunidades indígenas del Cauca: solidaridad y redistribución<sup>20</sup>.

Las comunidades buscan tener acceso a distintos pisos térmicos, articulados a lagunas míticas, y así pueden combinar productos de diversos climas. Además, siembran la tierra en diferentes momentos y conservan lo que se puede almacenar por cierto tiempo, para evitar la escasez absoluta. Esto lo practican, tanto dentro de sus propios resguardos como en intercambios con otros de su misma etnia o de otras etnias, o incluso con comunidades campesinas vecinas, sin que necesariamente medie la moneda. Además, entre los nasa hay productos que no se compran ni se venden, como los perros o las gallinas, y el trueque suele estar acompañado de rituales de purificación (Quijano, 2010, 284). Por tanto, la lógica que orienta estos intercambios es la subsistencia y no la acumulación, y menos la individual.

Esto es central en los horizontes de expectativas de las comunidades indígenas del Cauca. Así, por ejemplo, para analistas como Perafán (1999, anexos 1 y 2) y Quijano (2010), la lógica de reciprocidad y redistribución marca la vida de los nasa. La primera se manifiesta desde el matrimonio y los regalos hasta las redes más complejas de intercambios recíprocos. La segunda, muy articulada a la anterior, se exterioriza en las frases con las que se convocan las “mingas”, como “lo poco que poseo es para todos”, (Perafán, 1999, anexo 1), que recuerda la segunda cita de nuestro epígrafe. Ambos autores insisten en que entre los nasa existe un principio ético de no acumulación individual: ¡contrariarlo es “blanquearse”!

Por su parte, Luis Guillermo Vasco, acérrimo defensor de una autosubsistencia indígena que garantice las necesidades básicas, señala que los guam-

---

<sup>20</sup> A juicio de Juan Friede (1976, 155), estas formas colectivas —que en su momento las leyó como protosocialistas— son más eficientes para asegurar la subsistencia de la comunidad que si la tierra se repartiera en unidades familiares o si fuera concentrada por un terrateniente. Eso está por analizarse con más detalle, pues como el mismo autor muestra que en los años 1940 había tal carga tributaria, especialmente a favor de la Iglesia, y tal escasez de tierras, que muchos comuneros debían buscar trabajo por fuera de los resguardos.

bianos se rigen por tres principios: el *mayelley*, es decir, que en la gran casa guambiana “hay para todos”; el *lata-lata*, que es un principio de igualdad establecido bajo la fórmula “hay para mí y para ustedes también”, el cual –aclara Vasco– no significa igualdad para todos sino a cada uno según su derecho<sup>21</sup>; y el *linchap* o acompañar: estar ahí para fortalecer la comunidad (Vasco, 2002, 1997)<sup>22</sup>. A su vez, Agredo y Marulanda (1998, 251) señalan que los principios rectores de los guambianos son unidad, convivencia, solidaridad, respeto a los mayores y armonía con la naturaleza.

Por eso, desde tempranas épocas, el Cric insistía en poner las organizaciones económicas –en ese momento empresas comunitarias, cooperativas y tiendas comunales– al servicio de la lucha, mientras reconocía la dificultad de darles un contenido propio, orientando los excedentes hacia los servicios sociales que la comunidad requería (*Unidad Indígena*, no. 15, julio de 1976, pp. 1-4). Tal vez los excedentes no eran muchos, pero la intención redistributiva era clara<sup>23</sup>. Tiempo después, en 1978, el V Congreso del Cric aprobó el punto octavo de su plataforma, sobre las organizaciones económicas comunitarias, y diez años más tarde, en el VIII Congreso, se incluiría en el noveno punto, dedicado al problema ambiental, bajo el mismo espíritu que hemos señalado de solidaridad, redistribución y armonía, incluso con la naturaleza.

Pero la economía indígena no debe ser vista como de subsistencia exclusivamente, aunque esa sea su intención fundamental y contribuya a lo que hoy

<sup>21</sup> Resaltamos la relación de esta expresión con los principios del socialismo occidental, relación que bien puede derivarse de la lectura política de Vasco. De todas formas, otros pueblos andinos emplean este principio para referirse no solo a relaciones sociales solidarias sino también a relaciones no destructivas con la naturaleza. Así, los aymaras hablan del *suma qamaña*, que es una vida plena, austera pero diversa, donde nadie es excluido, ni siquiera la naturaleza. Al contrario del egoísmo occidental, que se apropia de la naturaleza y de los hombres, para vivir a costa de ellos, la visión de muchos pueblos originarios de América considera que “hay para todos, para ustedes y nosotros”, con lo cual se apartan de las “ontologías” dicotómicas occidentales para afirmar aquellas relacionales y complementarias (Gudynas, 2011).

<sup>22</sup> En otros documentos elaborados por los guambianos se usan formas distintas de escritura de estas expresiones, como *mayeelo* y *linchap* (Plan de Vida, 1994). En esta cita reproducimos la transcripción original de Vasco.

<sup>23</sup> Es bien diciente que en el mismo llamado del Cric se insistiera en que las tiendas no debían vender al fiado a ninguna persona, incluidos los comuneros (ibíd.).

se conoce como seguridad alimentaria. No es una economía autárquica, que esté totalmente al margen del mercado. Desde tiempos coloniales las comunidades accedieron a mercados locales –entre tribus o con colonos blancos, negros o mestizos–, pero en los últimos tiempos también se plantean –como veremos en los Planes de Vida– productos para comercializar en planos regionales, nacionales y hasta internacionales. Con todo, aun en estos proyectos que buscan la rentabilidad, se insiste en la dimensión solidaria. Así, por ejemplo, se recomienda crear un “fondo comunitario de ganancias”, el 70% del cual vaya a impulsar nuevos proyectos y el restante 30% se destine a beneficio social de las comunidades, “sin quitar la responsabilidad del Estado” (Vitonás, 2008, 153). El mismo Cric reconocía en los años 90 que no era viable una economía totalmente cerrada, pero tampoco era posible entregarse a las fuerzas del mercado. De ahí que se propusiera crear una especie de mercado “protegido” por las autoridades tradicionales e impulsar una economía “mixta” entre sectores privado, estatal y solidario, en especial cooperativas y renovadas empresas comunitarias (Cric, s.f.).

Ahora bien, los indígenas señalan que para satisfacer sus necesidades y proyectarse al mercado para complementarlas, no basta con tener acceso a la tierra: se requieren también insumos como semillas, abonos, control de plagas, etc. Para ello, además, suele necesitarse asistencia técnica y crédito. Pero eso es materia de disputa, porque, de una parte, cada vez se acude más a los conocimientos ancestrales –trabajos de la memoria–, no solo para recuperar productos agropecuarios cercanos a su cultura –por momentos descuidados u olvidados– y a técnicas apropiadas para preparar la tierra, sembrarla y evitar monocultivos, así como a abonos e insecticidas propios; de ahí la necesidad de “fortalecer la educación propia como base del desarrollo” (Vitonás, 2008, 149)<sup>24</sup>. De otra parte, el crédito y las formas de ayuda monetaria “externas”, es decir, el capital, no deben violar el principio de autonomía que rige su vida co-

---

<sup>24</sup> El tema educativo, central para las nociones de buen vivir, no lo pudimos abordar en este artículo, y queda como uno de los asuntos pendientes para mayor profundización.

munitaria<sup>25</sup>. En efecto, tanto las nuevas técnicas como, sobre todo, el crédito, no han sido factores abundantes en la experiencia indígena caucana.

En todo caso, las relaciones entre actividades ancestrales y mercantiles, de subsistencia y de rentabilidad, además de significar en la práctica un diálogo intercultural, hacen evidente el pragmatismo indígena que reivindica el principio de lo propio pero que se apropia de lo externo cuando sea conveniente. Así ha ocurrido no solo con formas externas de asociación, como las cooperativas, las Juntas de Acción Comunal y, para no ir muy lejos, la herencia colonial de los cabildos. Ejemplos más recientes son las Empresas Prestadoras de Salud (EPS) indígenas. Si bien el movimiento indígena nacional y departamental se ha opuesto a la Ley 100 de 1993, por considerar que convirtió la salud en una mercancía y no en un derecho, dada la necesidad de control territorial crea varias EPS, que para mediados del decenio pasado tenían casi un millón de afiliados, 68% de ellos indígenas (Baronnet y Mazars, 2010, 155). La idea no es solo retener afiliados indígenas, sino asimismo introducir en sus EPS métodos de medicina tradicional, alcanzar mayor cobertura rural, realizar brigadas de salud y fortalecer los lazos con las comunidades. De hecho, en el Cauca la promotora de salud es designada por estas últimas. Es verdad que la viabilidad financiera de estas EPS está sometida a los mecanismos del mercado y que algunas afrontan serios problemas de liquidez; con todo, allí se preservan todavía resquicios de autonomía en un terreno ajeno al indígena tradicional (ibíd., 175-177).

Por último, en este acápite sobre prácticas económicas de los indígenas caucanos no podemos dejar de mencionar el impacto negativo de la globalización neoliberal en las comunidades caucanas, especialmente por medio de megaproyectos, agroindustrias de biocombustibles y cultivos de uso ilícito. En cuanto a los megaproyectos, se tiene el caso de la Represa y Central Eléctrica de Salvajina, en el municipio de Suárez. Aunque fue anterior al más conocido

---

<sup>25</sup> El mismo Vitonás habla de un proyecto de “banco nasa”, entendido como el fondo común ya mencionado (ibíd.) Por su parte, los guambianos, en su Plan de Vida de 1994, proponían la creación de un Fondo Rotatorio Comunitario para una capitalización empresarial-comunitaria al margen de las distorsiones del mercado financiero nacional (Plan de Vida, 1994, 220).

caso, el de la represa de Urrá, que enfrentaron los embera-katíos, el de Salvajina, en aras del desarrollo regional, afectó territorios nasa, además de tierras de campesinos colindantes. Su construcción, a mediados de los años 80, provocó la movilización de los afectados y en 1986 se lograron acuerdos que no se cumplieron en su totalidad (Escué, 1995). Sobre el impacto de los cultivos para biodiesel ya hablamos en ocasión anterior (Archila, 2010, 29-30), porque muchas de las tierras arrendadas a las empresas de Ardila Lülle para producir etanol son las que reclama el movimiento indígena como parte de los acuerdos de La María, concertados a raíz de la masacre de El Nilo. Además, como lo muestra Héctor Mondragón (2008), los cultivos para extraer etanol no solo agotan la tierra, absorben corrientes de agua y usan indignamente la mano de obra, sino que son cultivos insostenibles, debido a la volatilidad de los precios del etanol y a los altos costos que implican, incluso ambientales y de biodiversidad.

A su vez, los cultivos de uso ilícito son un resultado indirecto de la globalización neoliberal. Se trata de una actividad muy rentable, aunque no tanto para el productor. De acuerdo con Perafán (1999), el endeudamiento de las comunidades, fruto del aumento del interés en los créditos oficiales de los años 90, las hizo vulnerables a las ofertas de los narcotraficantes. De esta forma, para fines de ese decenio, el 17% de los cultivos nacionales de uso ilícito se localizaban en los resguardos o reservas indígenas, discriminados por producto así: 11% de toda la coca, 19% de la amapola y 71% de la marihuana (ibíd., 5). A juicio del mismo investigador, más que involucrarse en dichos cultivos, los pueblos indígenas son “afectados” por el aprovechamiento que otros hacen de sus tierras. En el Cauca, en concreto, el principal cultivo de beneficio ilícito es la amapola de las zonas andinas, seguida de la coca que se obtiene en el sur, mientras la marihuana es más marginal. La historia de la amapola se liga a la de la violencia, pues uno de los terrenos planos que los carteles del Valle adquirieron para construir pistas de aterrizaje era habitado por indígenas y se llamaba El Nilo. Los narcotraficantes los conminaron a abandonarlo y ante su negativa fueron masacrados 23 indígenas a fines de 1991 (ibíd., 20). Por eso, y por el peligro de pérdida de control territorial, se han hecho planes de erradicación manual y sustitución de cultivos, pero es difícil adelantarlos debi-

do a la escasez de crédito, tierras y carreteras para el transporte de productos comerciales. Además, la presencia de actores armados impide realizar esos planes con autonomía. El resultado es que el impacto de los cultivos de uso ilícito sigue preocupando a las autoridades indígenas, que perciben el deterioro de los lazos comunitarios y aun familiares, especialmente entre los jóvenes, la monetarización de la cultura, la pérdida de tierras para cultivos de subsistencia y comerciales y la destrucción de la naturaleza. ¡Tales son los efectos del lado oscuro del capitalismo!

Pero el movimiento indígena del Cauca no ha sido pasivo ante el impacto negativo del neoliberalismo. Ellos, por sí solos o junto con otros movimientos sociales, han participado en jornadas de rechazo de los TLC, especialmente con Estados Unidos, y del Plan Colombia. Se sabe que en marzo de 2005 hubo una consulta interna que mayoritariamente rechazó dicho TLC (Pérez, 2007, 102)<sup>26</sup>. A pesar de estas valientes acciones y de las prácticas ancestrales no capitalistas, hay otras que, es necesario decirlo, se insertan en la lógica mercantil. Es el dilema a que están sometidas las comunidades indígenas en general: fortalecer su economía propia aislándose de los circuitos mercantiles y, por ende, limitando su consumo, o abrirse a esos circuitos, a riesgo de quedar inmersos en ellos con el consiguiente empobrecimiento de sus condiciones de vida y la pérdida de su cultura. Este dilema no es un callejón sin salida; hay caminos intermedios que los pueblos originarios han ido encontrando para moverse en esa frontera económica y cultural, como veremos a continuación.

## **Planeación indígena caucana**

En el Cauca, las comunidades indígenas comienzan a hablar de planeación económica desde principios de los años 80, con ocasión del Proyecto Nasa

---

<sup>26</sup> Un problema del TLC que afecta especialmente a los pueblos indígenas, además de los denunciados efectos negativos en la fuerza de trabajo, el aparato productivo y el medio ambiente, es el de las patentes o la propiedad intelectual. Por ese camino las empresas multinacionales expropián los conocimientos ancestrales y los utilizan para su lucro (Pérez, 2007).

impulsado por el padre Álvaro Ulcué en el norte del departamento. Esta estrategia se oficializa en el VIII congreso del Cric, reunido en 1988 (Cric., s.f.), y al año siguiente se publica el plan de desarrollo del Cric, “Un esfuerzo hacia el futuro” (Cric, 1989). Como se constata, la idea de planeación en las comunidades fue anterior a la Constitución del 91; claro que había una coyuntura, propiciada por la descentralización y la elección popular de alcaldes desde mediados de los años 80.

Será a partir de la Constitución de 1991 cuando esta estrategia cobrará impulso en el mundo indígena, con las ventajas y problemas que veremos a continuación, pues la tarea exigió la realización de planes de desarrollo para otorgar transferencias de recursos de la administración central a los resguardos<sup>27</sup>. El artículo 24 de la Ley 60 de 1993, que reglamenta dicha planeación, estipula estas prioridades para los entes territoriales: 30% para educación, 25% para salud y 20% para saneamiento básico, especialmente en materia de acueductos, lo que arroja solo un 25% de libre escogencia, pero que en ningún caso debe orientarse a gastos administrativos. Contradictoriamente, el artículo 32 de la Ley 152 de 1994, “Orgánica del Plan de Desarrollo”, otorgó libertad a los cabildos para establecer prioridades, aunque les exigía enmarcarse en los planes de desarrollo nacionales (Gow, 2008, cap. 3).

La Constitución había previsto la creación de Entidades Territoriales Indígenas (ETI) para administrar esos recursos directamente, pero como ellas no se han concretado por falta de una ley orgánica de ordenamiento territorial, los resguardos reciben los ingresos por conducto de las alcaldías municipales. Tal desventaja, agravada por el número de instancias gubernamentales de distinto orden que tienen injerencia en el proceso (Dane, Departamento Nacional de Planeación, ministerios del Interior y de Hacienda y gobernaciones), restringe la autonomía de los cabildos para hacer su planeación. La Ley 715 de 2001 acotó

---

<sup>27</sup> Víctor Daniel Bonilla y Luis Guillermo Vasco, en sus respectivas entrevistas (2009 y 2010), nos dijeron que estas transferencias fueron la solución gubernamental de la petición hecha por Lorenzo Muelas ante la Asamblea Nacional Constituyente, en el sentido de una reparación histórica de las comunidades originarias por los siglos de explotación corridos.

todavía más la asignación presupuestal a los resguardos<sup>28</sup>. Del total del Sistema General de Participaciones (SGP) se deduce un monto fijo para asignar a estos entes de acuerdo con el porcentaje de comuneros con relación al total de población indígena, requisito que para algunas comunidades ha significado la disminución neta de los recursos recibidos<sup>29</sup>, por lo cual han buscado la cofinanciación nacional e internacional de sus proyectos (Benavides y Duarte, 2010).

En síntesis, hay recursos centrales transferidos a las comunidades, que, aunque decrecientes, siguen siendo significativos, pero ellas no disponen autónomamente de los mismos por efecto de las prioridades asignadas por la ley y el alto número de instancias que intervienen en los trámites<sup>30</sup>. Sin embargo, existen múltiples formas como los cabildos logran introducir sus prioridades en los planes de desarrollo. Ese acento en lo propio se traduce en la designación de estos objetivos como “planes de vida”. De nuevo, no se trata solo de un cambio semántico, fruto del pragmatismo indígena; es algo que pone en juego su horizonte de expectativas y su identidad cultural. Es evidente que para tener acceso a las transferencias, los indígenas deben entrar en la lógica del Estado sin perecer en el intento. Como dice Mauricio Caviedes (2008), ante la nostalgia del “indio de guayuco” no parece lógico negar estos recursos a las comunidades, pero ¿cuáles son los costos de dichos planes de vida y qué consiguen en este empeño? Esto será lo que discutiremos a continuación.

---

<sup>28</sup> Con dicha ley, en general, las transferencias fueron desligadas de los ingresos corrientes de la Nación. En 2006 (Acto Legislativo 011), el gobierno de Uribe Vélez hizo una modificación de estas sumas que afectó a los sectores públicos de educación y salud.

<sup>29</sup> Según una funcionaria de la Contraloría General de la República, “En 1994, la transferencia per capita (en pesos constantes de 2005) fue de \$81.042, hasta 2001 estuvo en ascenso, en ese año alcanzó el máximo valor de \$125.437 [...] Con la entrada en vigencia de la Ley 715 en 2002 lo fijado por habitante [de un resguardo] bajó a \$99.228, disminución en términos reales del 21% con relación a 2001. En 2003 se estabilizó, al llegar [...] a \$105.000” (Forero, 2010, 113).

<sup>30</sup> Además, las comunidades deben enmarcarse en los planes nacionales de desarrollo, contar periódicamente sus integrantes, establecer diagnósticos de su situación, hacer planeación según estándares técnicos y, como si fuera poco, buscar afanosamente recursos adicionales en el país y el extranjero.

Un elemento que aflora en los primeros planes de desarrollo indígenas del Cauca –cuando todavía se llamaban así– es la participación de las comunidades. Así lo refrendó el Cric en 1989: “para nosotros un plan de desarrollo es un proceso que, a través de la participación activa de la comunidad, la organización de los recursos y actividades (...) económicas, políticas, organizativas y culturales, nos lleva a solucionar problemas y a fortalecer la autonomía, la autogestión y la cultura propia” (Cric, 1989, 7). La apuesta no es por una planeación tecnocrática, sino participativa, con el fin de asegurar la autonomía y fortalecer la cultura propia. Pero hay más. El objetivo de dicho ejercicio era “orientar todas las actividades [...] para lograr una mejor calidad de vida [...] buscando el camino que nos lleve a construir una sociedad justa e igualitaria, verdaderamente libre y democrática” (ibíd., 5). Es decir, se buscaba la mejor calidad de vida para las comunidades, pero también contribuir a la construcción de una sociedad mejor para los colombianos. No eran planes autistas, pues pretendían construir puentes con otros sectores subalternos<sup>31</sup>. Por supuesto que a la hora de ordenar las prioridades salían las necesidades económicas, en donde se mezclaba la apelación a lo ancestral con la economía de mercado. Allí, sin embargo, no terminaba el ejercicio de planeación. En 1989 el Cric proyectó también sus planes educativos, de salud –“sinónimo de felicidad y alegría” (ibíd., 21)– y de relación armónica con la naturaleza.

En 1994 los guambianos elaboraron un Plan de Vida que ha sido profusamente estudiado por los analistas<sup>32</sup>. Dicho documento, precedido de un extenso “diagnóstico” sobre el pasado y el presente del pueblo guambiano, se

<sup>31</sup> Estos elementos son los que nos permiten sugerir que el movimiento indígena del Cauca tiende a ubicarse en el campo sociopolítico de la izquierda colombiana (Archila, 2010).

<sup>32</sup> Hay otro reciente, de 2008, pero no pudimos tener acceso directo a él. Según Olver Quijano (2010), éste va claramente más allá de un plan de desarrollo, pues define cuatro pilares, soportados en plantas de significación cultural y económica para los guambianos: pervivencia y crecimiento del pueblo misak; pensamiento social y cultural; organización territorial y derecho de reconstrucción económica y social. En esta sección nos apoyamos en los análisis del Plan de 1994 de David Gow (2005), Benavides y Duarte (2010) y en nuestra propia lectura del documento original. Por limitaciones de espacio no hacemos un recuento detallado de su contenido, como tampoco lo haremos en los otros planes de vida revisados. Solo extraemos los elementos que consideramos pertinentes para los objetivos de este artículo.

rige por cinco objetivos, sin orden de prioridad, que buscan recuperar<sup>33</sup>: a) la autoridad propia y la autonomía; b) la justicia; c) la cultura y el pensamiento propio –“la búsqueda de nuevos paradigmas alrededor de la producción, comercialización, distribución, educación y salud, alternos a los vigentes [...] de la ‘sociedad mayor’”–; d) espacios vitales del medio ambiente –“ser parte de la tierra y no propietarios de ella”–; y e) la reconstrucción económica y social (Plan de Vida, 1994, 205-206). Luego se procede a definir nueve estrategias, con sus respectivos programas y proyectos, como corresponde en términos técnicos. Las cosas se inician sintomáticamente por la reestructuración del cabildo, siguen con el rescate del pensamiento y las culturas propios<sup>34</sup>, tocan la calidad de vida para enfocarse en el fortalecimiento agropecuario y agroindustrial y el desarrollo zonal equitativo, y culminan con la protección del ambiente y el ordenamiento territorial. En seguida se rompe esta lógica técnica de la planeación y se proclaman las políticas del Plan de Vida: para vivir en sociedad, entre ellos y con la “sociedad mayor”<sup>35</sup>, para ser productivos y para intercambiar con otros (ibíd., 223-231). En esta sección vuelven a mencionarse proyectos concretos, aunque en un orden menos técnico. El documento finaliza con el discurso pronunciado en febrero de 1991 por Lorenzo Muelas ante la Asamblea Nacional Constituyente, en el cual, de manera metafórica, refiere las “plagas” que le han caído al “jardín” de Colombia y los “remedios” que él propone (ibíd., 231-235).

Además de los aspectos de forma, que difieren de los convencionales planes de desarrollo<sup>36</sup> –punto sobre el que volveremos luego–, el analista norte-

<sup>33</sup> Es una clara continuidad con el Manifiesto Guambiano de 1979, que estipulaba “recuperar la tierra para recuperarlo todo: autoridad justicia, trabajo” (en Agredo y Marulanda, 1998, 55).

<sup>34</sup> Para oponerse al predominio de la versión externa, asentada “en nombre del desarrollo, la modernidad y el crecimiento económico” (ibíd., 213).

<sup>35</sup> Significativamente, allí se afirma que los resguardos se enmarcan en “el desarrollo nacional, con una participación activa en la dinámica social y económica de éste”. Y tajantemente se insiste: “ser guambiano no significa dejar de ser colombiano (...) no es atentar contra la unidad nacional, la verdadera unidad solo resultará de la armónica relación de lo diverso” (ibíd., 225 y 226).

<sup>36</sup> El Plan de Vida guambiano fue elaborado por el cabildo, los taitas y una comisión designada con eso propósito, pero contó con la asesoría técnica de una entidad externa y con la colaboración de muchas entidades oficiales incluidas el municipio de Silvia y la Universidad del Cauca.

americano David Gow destaca la insistencia de los guambianos en el rescate de su historia y en la valoración de su cultura, que abarca todo lo que hacen (Gow, 2005, 71)<sup>37</sup>. Un detalle que no podemos pasar por alto es que ese Plan no solo fue elaborado participativamente con la comunidad, sino que en 1995 se concertó con las instituciones estatales que debían colaborar en su implementación. Un año después de estos acuerdos, las comunidades se tomaron la vía Panamericana para exigir su cumplimiento (*El Liberal*, 15 y 21 de mayo y 1º de julio de 1996). Encontramos, pues, que la planeación indígena no excluye la acción directa en procura de alcanzar una mejor calidad de vida.

Abundan ejemplos de otros planes de vida, igualmente disputados en escenarios públicos. Algunos trascendieron el ámbito local y hasta fueron reconocidos como ejemplares por el Estado<sup>38</sup>, y otros permanecieron dentro de los ámbitos comunitarios. Vamos a considerar algunos, para reflexionar sobre sus logros y límites.

El de los resguardos de Toribío, San Francisco y Tacueyó, pertenecientes al Proyecto Nasa, presentado en 2007 y titulado “Un sueño para continuar con las raíces en la tierra”, parece haber sido elaborado por las mismas comunidades pero para su divulgación en forma de cartilla contó con el apoyo de la Universidad Javeriana de Cali. Como es común en tales documentos, se inicia con un recuento histórico de los cabildos involucrados y del Proyecto Nasa. Luego, llamativamente, se esbozan los programas bajo la forma de “sueños” de las comunidades: etnoeducación, etnosalud, enfoque económico-ambiental<sup>39</sup>, política organizativa<sup>40</sup>, enfoque jurídico y “proceso administrativo, ges-

<sup>37</sup> Para él, se trata de un plan contradictorio, pues combina antimodernismo con retórica prodesarrollista (Gow, 1998).

<sup>38</sup> Tal fue el caso del de Toribío, que se ganó el premio como el mejor plan de desarrollo para 1998-2000. Según Gow (2008, cap. 5), dicho plan es bueno para el Estado pero poco aporta a las comunidades y es menos radical que las formulaciones encontradas en los talleres realizados por el padre Ulcué a principios de los años 80.

<sup>39</sup> “El gran sueño es generar una economía comunitaria que beneficie a las familias y apoye a grupos organizados sin tierra, generar empleo y construir un fondo común para apoyar otros proyectos” (ibíd., 39).

<sup>40</sup> “La política es un ingrediente que ha permitido que la comunidad nasa crezca (...) los nasa somos políticos por naturaleza” (ibíd., 44).

ción y planeación”<sup>41</sup>. Luego viene la planeación como tal, montada sobre tres ejes: cultural, económico-ambiental y político-organizativo (Proyecto Nasa, 2007)<sup>42</sup>.

Por su parte, el Plan de Vida regional de 2008, confeccionado por el Cric, se soporta en tres tipos de principios: “filosóficos” –reciprocidad, “comunitariedad” [sic], solidaridad, armonía, equilibrio y equidad–; “políticos” –unidad, tierra, cultura y autonomía–; y los mandatos de los congresos del Cric. El proyecto de vida del Cric se representa como un árbol cuyas raíces son los diez puntos de la plataforma de lucha, el tronco simboliza tres proyectos –político, económico y socio-cultural– y las ramas representan los programas de medio ambiente, producción, (etno)educación, mujer, salud, justicia, capacitación y comunicación (ibíd., 15)<sup>43</sup>. Ya en la evaluación de los proyectos productivos confiesan que, a pesar de los logros organizativos, “no se han presentado mejoras significativas que permitan un bienestar creciente” (ibíd., 72). Señalan asimismo que el problema fundamental es la escasez de tierras y el deterioro ambiental. Para superar esta situación proponen explotar otros productos, distintos de los tradicionales, incluso la madera y la minería –azufre, calizas, bauxita, etc.– y ampliar los canales de comercialización de los productos “excedentes” de las comunidades<sup>44</sup>.

Por último, conviene detenerse brevemente en la forma de elaboración de los planes de desarrollo o de vida. Para ello es útil el ejercicio etnográfico realizado por David Gow en tres comunidades nasa de Tierradentro, reasen-

---

<sup>41</sup> “El gran sueño es avanzar en la instauración del territorio especial autónomo indígena como expresión de entidad o región” (ibíd., 53).

<sup>42</sup> La estructura organizativa de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte (Acin), que acoge el Proyecto Nasa, designa sus programas como “tejidos de vida”. Según el consejero Jorge Arias (entrevista, 2009), son cinco: económico-ambiental; pueblo y cultura (incluye salud y educación, mujer y juventud); defensa de la vida (abarca derechos humanos y guardia cívica); justicia y derecho propio; y comunicación.

<sup>43</sup> En el último sentido proponen divulgar “los planes de vida como elementos de bienestar endógeno, como modelos sociales y económicos alternativos” (ibíd., 128).

<sup>44</sup> Como políticas complementarias sugieren impulsar “ruedas de negocios para acceder a nuevas tecnologías, productos y mercados de beneficio para los pueblos indígenas; creación de un banco de datos de la oferta de la economía indígena” (ibíd., 129).

tadas después del terremoto de 1994: San José-Cxayu'ce, en Cajibío; Toéz, en Caloto, y Juan Tama, en el territorio del departamento del Huila. Luego de hacer una descripción de las comunidades y del difícil proceso de reasentamiento —que en algunos casos ha implicado la creación de un nuevo cabildo en el lugar de acogida—, el investigador señala el procedimiento de planeación de los procesos que acompañó a fines de los años 90.

En el primero se contrató una firma de consultores, integrada por tres mestizos cercanos al movimiento indígena. Ellos recogieron información en talleres realizados con la comunidad y el cabildo, pero el texto final poco plasma sus anhelos; es un resultado de la intervención, más de los técnicos que de la comunidad. El segundo plan de desarrollo, elaborado en Toéz (Caloto), se inició con una asamblea que anunciaba un proceso participativo. Y aunque hubo talleres con numerosa asistencia, con el tiempo una promotora de la Acin asumió la orientación del proceso y finalmente otro técnico de la misma Acin la reemplazó, con el resultado de que hasta 2002 no se había adoptado un texto final. El tercer ejercicio, hecho en Juan Tama, fue un Plan de Vida con menos aporte externo que los otros, aunque allí fue decisivo el papel desempeñado por integrantes del Programa de Educación Bilingüe del Cric. A juicio de Gow, aquí afloró más la voz de la comunidad y lo educativo fue central en la planeación, aunque reconoce que a esta comunidad no pudo acompañarla directamente, a causa de problemas de seguridad en la zona (Gow, 2008, cap. 3).

En una síntesis de sus análisis, resalta las diferencias en el proceso de planeación entre el papel de la comunidad y el de los “técnicos”. Así, en el que más voz tiene la comunidad, el de Juan Tama, la cultura es asumida en forma más esencialista, pero al mismo tiempo refleja una autoconciencia que la diferencia. Es también el más optimista de los revisados por él. Y finalmente acota que en todos ellos poco se tocaron los cultivos de uso ilícito y la violencia que rodea a las comunidades (ibíd.).

Es hora de hacer nuestro balance de esta sección. La planeación indígena, que venía practicándose desde antes de la Constitución de 1991, fue refor-

zada por ésta en el marco de las transferencias de recursos centrales a los resguardos. Sin duda, ello ha significado más ingresos para las comunidades, así sean decrecientes y no compensen la deuda histórica que la sociedad colombiana tiene con los pueblos originarios. A pesar de las camisas de fuerza que arropan a esas transferencias, las comunidades indígenas del Cauca han logrado insertar sus prioridades o articularlas a las oficiales. Por ejemplo, uno de los “sueños” indígenas es la inversión educativa, que también es exigida por la ley.

En términos discursivos, en los planes de desarrollo o de vida aparecen muchas referencias a la preservación de la cultura propia y la autonomía, e incluso se insertan palabras en lenguas originarias, pero también se utilizan expresiones tecnocráticas y esquemas de planeación estandarizados de acuerdo con el marco legal de las transferencias. También hemos notado distintos procedimientos aplicados en la planeación, en los que la comunidad alcanza una participación inversamente proporcional a la injerencia de los técnicos cercanos al movimiento indígena. Pero, como hemos afirmado ya, el problema de fondo no es de lenguaje o de procedimiento: es la tensión, a la que nos hemos referido atrás, entre preservar la lógica propia o insertarse en la lógica de la “sociedad mayor”. Seguramente la solución no está en ninguno de los extremos. Para dilucidar este dilema, y a falta de un trabajo etnográfico nuestro, acudimos a las interpretaciones de quienes lo han realizado.

Luis Guillermo Vasco (2002), por ejemplo, ha sido consistente en criticar el acercamiento de las comunidades al Estado, comenzando por los efectos integradores que, a su juicio, tuvo la Constitución de 1991. Con ella el movimiento se institucionalizó; tanto el Cric-Onic, como la Aico se alejaron de sus bases, y el cabildo fue insertado en la estructura estatal. Por tanto, para Vasco, la voluntad de lucha fue reemplazada por la búsqueda de negociación con el Estado. En opinión de este antropólogo, el efecto pernicioso de esos contactos con la institucionalidad capitalista es más grave, pues están corrompiendo la cultura indígena. La lista de consecuencias negativas que sugiere Vasco es extensa:

como resultado de negociar –y a veces mendigar– recursos ante las alcaldías municipales, hay pérdida de autonomía de los cabildos ; las inversiones productivas se han limitado al campo de servicios públicos y vías, lo que debilita la autonomía económica; las transferencias se han prestado para rapiñas y ha surgido una capa indígena que las maneja<sup>45</sup>; e incluso ha brotado el apetito electorero para controlarlas, lo que pervierte el sentido desinteresado que solía tener la elección de autoridades indígenas. En síntesis, con estas políticas “se están aplicando nuevas formas de penetración, dominación y negación de los indígenas” (Vasco, 2002, 1998).

Por su parte, David Gow (2008) no niega la existencia de esos problemas y de los riesgos de disolución del movimiento indígena, no solo por las transferencias sino en general por la institucionalidad colombiana. Sin embargo, a su juicio, aunque la planeación sea un concepto de la modernidad occidental que contradice el mundo indígena, puede ser ejercida en forma “subversiva” por las comunidades. Ellas logran poner algunas de sus prioridades, sobre todo en la práctica. Y no han abandonado la lucha directa, como lo constatamos en la primera sección de este artículo. Para Gow, el movimiento indígena caucano tiene tal imaginación creativa y fuerza moral, que sugiere la posibilidad de que esté “provincializando” el discurso del desarrollo occidental y construyendo otra modernidad.

Nosotros creemos que las comunidades, en su cotidianidad, viven esta tensión y, si bien son críticas de las propuestas que vienen de afuera, no se sus-traen de ellas y tratan de subvertirlas. Esto las lleva a contraponer los discursos de desarrollo a sus nociones incipientes de vida buena. Pasemos a este punto, que abordaremos a modo de conclusión de este artículo.

---

<sup>45</sup> Para Christian Gros, la aparición de una nueva generación de “empresarios indígenas” no es necesariamente negativa, siempre y cuando sigan vinculados a las comunidades y respeten sus autoridades, sean más “ambiciosos” y tengan mayor proyección (Gros y Foyer, 2010, conclusiones).

## Nociones de desarrollo y vida buena

Conviene precisar estas nociones antes de ver cómo las interpretan los pueblos indígenas del Cauca. La literatura crítica sobre el desarrollo lo señala como un mito occidental asociado con la noción de progreso y con un modelo civilizatorio que implicaba la separación del hombre y la naturaleza (Coronado, 2010, cap. 3). El concepto de desarrollo se acuñó en la segunda posguerra mundial y fue entendido como crecimiento económico enderezado a contrarrestar la pobreza, que era el supuesto caldo de cultivo del comunismo (Escobar, 1995). Se trataba, a su vez, de un proyecto económico y cultural. Desde ese momento se convierte en el discurso hegemónico de la modernidad occidental que se ha universalizado a la par con la globalización capitalista. Margarita Serje acota que el desarrollo, lejos de ser garantía de paz, como suele asumirse en la cotidianidad, “es un proceso inherentemente conflictivo y muchas veces violento, como lo fueron sus dos ilustres antepasados: la civilización y el progreso” (Serje, 2010, 2).

Hay muchas variaciones del desarrollismo, tanto en la vertiente capitalista como en la socialista. Y también son muchas sus críticas. Una primera fue la teoría de la dependencia, que insistía en que el “subdesarrollo” era, primeramente, resultado del colonialismo, y luego del imperialismo. Posteriormente la ONU acuñó el concepto de desarrollo humano apoyado en la teoría de Amartya Sen sobre las capacidades —un tipo de libertad para lograr distintos estilos de vida—<sup>46</sup>. Cercana a esta categoría aparece la de desarrollo sostenible, que implica la preservación del medio ambiente (Coronado, 2010).

Hasta ahí, de acuerdo con Arturo Escobar (2008), se plantean solo alternativas al mismo desarrollo, pues no se critica su relación con la modernidad

---

<sup>46</sup> Según Ángela Uribe, Sen no mide el desarrollo en términos de canasta de bienes sino en capacidades; luego la riqueza es mayor libertad: “para vivir bien no se necesita ser rico” (Uribe, 2005, 182). Pero esto no es universal, depende de las culturas. Consuelo Corredor (2010), por su parte, insiste en que Sen propone un desarrollo con libertad y ejercicio pleno de la democracia. Así, la discusión sobre la pobreza sale del terreno de las carencias (de bienes) para entrar en el de los derechos.

occidental, la cual, a su vez, se ha construido con los proyectos coloniales e imperiales<sup>47</sup>. Él sugiere pensar en desarrollo alternativo, etnodesarrollo y especialmente posdesarrollo (ibíd.), pero llama la atención sobre formas neodesarrollistas que se filtran en propuestas alternativas, como las esbozadas en las recientes constituciones de Ecuador y Bolivia<sup>48</sup>. Sus críticas podrían extenderse al “desarrollo con identidad” agenciado por el BID y a la “gobernanza” económica indígena impulsada por el Banco Mundial<sup>49</sup>. A juicio de Escobar, la verdadera alternativa está en romper con el modelo desarrollista de la modernidad occidental. Y eso lo hacen algunos críticos occidentales del desarrollo y muchos pueblos originarios del mundo, con sus prácticas de buen vivir (ibíd.).

En efecto, nosotros encontramos que las nociones de buen vivir o vida buena vienen acuñándose en Occidente como una alternativa al capitalismo consumista y depredador, de lo cual el socialismo realmente construido no se apartó mucho. Encontramos que es una noción abierta que permite dotarla de contenidos diversos, desde el económico hasta el cultural y ético. Y es distinta del hedonismo que encierra la expresión de “vida buena” (Archila y otros, 2009, 37-38)<sup>50</sup>. De esta forma, el bienestar se convierte en “estar bien”.

---

<sup>47</sup> Para él, “desarrollo y modernidad involucran una serie de principios: el individuo racional, no atado ni a lugar ni a comunidad; la separación de naturaleza y cultura; la economía separada de lo social y de lo natural; la primacía del conocimiento experto por encima de todo otro saber” (Escobar, 2009, 26).

<sup>48</sup> Al respecto, ver su contribución a este número de *Controversia*. Recientes eventos realizados en Bolivia a raíz de la marcha indígena contra la construcción de una carretera por uno de sus territorios, ratifican dramáticamente la contradicción entre las propuestas de posdesarrollo de la flamante Constitución Boliviana, que defienden las comunidades, y las prácticas de sabor desarrollista del gobierno de Evo Morales (*El Espectador*, 26 de septiembre de 2011, 7).

<sup>49</sup> Para Gros, el desarrollo con identidad, que sería alternativo del modelo occidental, requiere actores organizados. El Estado crearía el movimiento indígena si éste no existiera, pero existe y es afectado por las nuevas políticas neoliberales (Gros, 2010, 52-53). Añade que los movimientos indígenas son heterogéneos, hay además disparidad entre la norma y las prácticas y se necesita seguridad jurídica para sus negocios. Esto conduce al tema de la “gobernanza” económica indígena, que implica un consenso para el manejo de recursos, sin que desaparezca la tensión entre la racionalidad propia y la de mercado (Gros, y Foyer, 2010, prefacio).

<sup>50</sup> En esto coincidimos con Olver Quijano (2010), para quien Occidente, apoyado en la tradición griega —la ciudad aristotélica— y judeocristiana —el Edén—, propone un ideal de vida buena que se separa de la naturaleza, es confort material y acumulación de bienes. Para él la vida buena proclamada por los pueblos andinos es una vida dulce y digna en armonía con la naturaleza, en la que lo bello y lo bueno no excluyen a nadie (ibíd., 149).

Según Eduardo Gudynas (2011), diversos saberes críticos occidentales, incluidas corrientes ecologistas, feministas y aun marxistas, contribuyen a la noción de “buen vivir”, aunque entren en tensión con las cosmovisiones indígenas andinas que no dicotomizan el mundo.

De esta forma Gudynas (2011) emplea expresiones como el *sumak kawsay* del quichua ecuatoriano, el *suma qamaña* aymara o el *ñandereko* de los guaraníes para pensar en nuevas relaciones entre los seres humanos, y entre ellos y la naturaleza. De hecho, la Constitución ecuatoriana hace de ésta un sujeto de derechos (ibíd.) Por tanto, estamos ante lo que él y otros autores llaman “ontologías” relacionales, que no son excluyentes sino que se complementan, pues integran distintas tradiciones culturales occidentales e indígenas<sup>51</sup>. Estas diversas ontologías relacionales coincidirían con algunos elementos del buen vivir contrarios al “mal vivir” occidental<sup>52</sup>, tales como apoyarse en otros principios éticos para asignar valores; una radical descolonización del conocimiento moderno occidental y apelación al diálogo de saberes; el rechazo de toda manipulación del ser humano y de la naturaleza para pensar en comunidades ampliadas, y la propuesta de un lugar no solo para el disfrute material sino también para las vivencias y afectos (ibíd., 13-16). Pero las nociones andinas de vida buena no son un retorno idílico a un pasado autárquico e incontaminado ni excluyen las innovaciones tecnológicas<sup>53</sup>, o un papel más interventor y regulador del Estado.

Precisadas las nociones de desarrollo y vida buena, es hora de resumir nuestros hallazgos sobre el empleo que de ellas hacen las comunidades indígenas del Cauca, especialmente en sus prácticas cotidianas. Vimos que su vida está enraizada en la madre tierra; que ellos son sus hijos, no sus poseedores, y

<sup>51</sup> El autor resalta que aún entre los pueblos indígenas americanos no hay coincidencia en la concepción de vida buena.

<sup>52</sup> Algunos identifican el mal vivir con el fracaso del desarrollo. Al respecto, ver el artículo de Tortosa (2009) y en general todo el contenido de la revista *América Latina en Movimiento*, de junio de 2009, dedicada al tema de “¿cómo reformular el ‘desarrollo’?”.

<sup>53</sup> Según el autor: “bajo el Buen Vivir se deberán construir puentes o carreteras, aunque éstos podrán tener otro diseño, estar ubicados en otros sitios y servirán a otros propósitos distintos a los actuales” (ibíd., 16).

que por ello están dispuestos a recuperarla para recuperar el todo... También constatamos que en su cotidianidad, y aun en sus luchas sociales y políticas, lo material y lo cultural aparecen estrechamente ligados. Lo comunitario es otro rasgo de sus experiencias y de sus horizontes de expectativas. No solo poseen en común la tierra, los resguardos y ahora los territorios, sino que los trabajan colectivamente bajo principios de reciprocidad y solidaridad. Para ello siembran en varios pisos térmicos y en distintas épocas, y lo que les sobra lo intercambian para mejorar la subsistencia. Los pocos excedentes son reinvertidos en beneficio colectivo.

Pero no están al margen del mercado, entran y salen de él, cruzando esa frontera económica y cultural protegidos por la autonomía que buscan preservar a toda costa. Así incursionan en actividades agropecuarias, mineras, comerciales y hasta agroindustriales, pero no con una lógica de acumulación individual, aunque sin duda ésta ha penetrado en las comunidades. La planeación indígena, que surgió antes de la descentralización y las transferencias, les permite tener acceso a recursos estatales para fortalecer sus planes de vida. Si bien éstos tienen un componente técnico similar al de los planes de desarrollo convencionales, se diferencian en su forma y contenido y dejan oír las voces de la comunidad e insertan sus prioridades, a pesar de las restricciones legales para las transferencias.

Por la somera revisión hecha de algunos planes de vida, creemos que las comunidades indígenas caucanas no solo van tomando conciencia de las limitaciones de la planeación impuesta, sino que valoran crecientemente sus formas propias de economía y cultura como alternativas al capitalismo. E incluso enfocan sus críticas contra la promesa de desarrollo y, en forma más clara, contra la modernidad occidental que la sustenta. Un editorial del periódico de la Onic denunciaba el desconocimiento de los intereses indígenas en el Plan de Desarrollo del presidente Samper (1994-1998) y el espejismo de su participación. Pero el editorialista señalaba que lo preocupante era la afectación de sus proyectos de vida “por el desarrollo y la civilización” (*Unidad Indígena*, mayo de 1996, 2). Y tiene razón. En esos ires y venires de las comunidades en-

tre preservar lo propio o insertarse en lo ajeno hay un creciente choque entre los discursos de desarrollo y sus nociones de vida buena<sup>54</sup>.

En síntesis, las comunidades indígenas del Cauca adoptan prácticas de economía no capitalistas, lo que no quiere decir que sean conscientemente anticapitalistas, aunque constituyen una buena base para proyectos de vida alternativos. El Plan de Vida del pueblo nasa afirma que “el concepto nasa de bienestar es estar bien, contento y alegre” (2007, 22). Y el secretario de la Onic, Fernando Arias, nos confirmó que el buen vivir es un concepto que el movimiento indígena colombiano toma de sus congéneres andinos y lo está construyendo para oponerse al neoliberalismo (Entrevista, 2010). Por eso creemos que el movimiento indígena, especialmente el del Cauca, tiende a ubicarse en el campo sociopolítico de izquierda para recrearlo, pues busca una sociedad más libre, equitativa e incluyente con respeto a la diferencia<sup>55</sup>.

## Bibliografía

### Fuentes primarias

Archivo General de la Nación, División de Asuntos Indígenas, 1940-1968.

Cinep, Base de datos de Luchas Sociales, 1975-2010.

---

<sup>54</sup> En este artículo no hemos tocado el problema de cómo dirimir los conflictos en torno a los distintos entendimientos del desarrollo, como el que ocurre entre la comunidad U'wa y las multinacionales petroleras apoyadas por el Estado colombiano. No negamos que, al hablar de desarrollo, o vida buena, éste es un asunto crucial, pero corresponde a otro tipo de reflexión diferente de la que nos hemos propuesto acá, que ha buscado entender las nociones y prácticas económicas de las comunidades indígenas del Cauca. Un interesante intento de considerar estos conflictos y sus vías de solución desde una posición filosófica lo adelanta Ángela Uribe (2005), para quien cualquier acuerdo debe basarse en una comunicación que reconozca la memoria de la víctima, en este caso la comunidad U'wa, pues, como concluye ella, “traicionar a la memoria en nombre del progreso económico es poco más que dejar de ser lo que se es” (ibíd., 2006).

<sup>55</sup> Como ya lo aclarábamos en anteriores avances (Archila, 2009), esto no significa que **todos** los indígenas se identifiquen como de izquierda –y con menor razón si en ella se incluye la insurgencia armada–, sino que las diversas expresiones del movimiento indígena caucano hacen parte, tendencialmente, de ese campo sociopolítico, por enmarcarse en su ideario contemporáneo, que es la lucha por la igualdad y la libertad –equilibrio–, a las que incorpora el respeto a la diferencia por la vía de su autonomía territorial.

Cric, 1989, "Plan de desarrollo 'Un esfuerzo hacia el futuro'", *Cartilla no. 1*, Popayán, Cric.

-----, s.f., "Nuestra experiencia organizativa 1995-1997", *Documento de trabajo previo al X Congreso del Cric*, Popayán, Cric.

-----, 2008, *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca*, Popayán, Cric.

Proyecto Nasa, 2007, *Un sueño para continuar con las raíces en la tierra*, Cali, Proyecto Nasa/Universidad Javeriana.

Pueblo Guambiano, 1994, *Diagnóstico y plan de vida del pueblo guambiano*, Silvia, Cabildo indígena del resguardo de Guambía.

### ***Entrevistas del autor***

Víctor Daniel Bonilla (Cali y Bogotá, 2009).

Jorge Arias (Santander de Quilichao, 2009).

Luis Guillermo Vasco (Bogotá, 2010).

Fernando Arias (Bogotá, 2010).

### ***Prensa***

*El Liberal*, Popayán, 1979-2004;

*Unidad Indígena*, Bogotá, 1974-2002.

### **Fuentes secundarias**

Agredo, Oscar y Marulanda, Luz Stella, 1998, *Vida y pensamiento guambiano*, Silvia, Cabildo indígena del resguardo de Guambía.

Archila, Mauricio, 2003, *Idas y venidas, vueltas y revueltas. Protestas sociales en Colombia, 1958-1990*, Bogotá, Cinep/Icanh.

Archila, Mauricio y otros, 2009, *Una historia inconclusa: izquierdas políticas y sociales en Colombia*, Bogotá, Cinep.

Archila, Mauricio y González, Catherine, 2010, *Movimiento indígena caucano: historia y política*, Tunja, Universidad Santo Tomás.

Baronnet, Bruno y Mazars, Nadège, 2010. “Los pueblos indígenas de Colombia frente a los servicios públicos de salud y educación”, en Gros, Christian y Foyer, Jean, editores, *¿Desarrollo con identidad?*, Lima, Ifea/Clacso.

Benavides, Carlos A. y Duarte, Carlos A., 2010, “Descentralización, autonomía, transferencias y gobierno propio en Colombia”, en Gros, Christian y Foyer, Jean, editores, *¿Desarrollo con identidad?*, Lima, Ifea/Clacso.

Caviedes, Mauricio, 2008, “El ‘pensamiento salvaje’ del ‘indio moderno’”, en *Etnias y política*, no. 9, Cecoin, Bogotá, diciembre.

Coronado, Sergio, 2010, *Tierra, autonomía y dignidad*, Bogotá, Cinep.

Corredor, Consuelo, 2010, “La pobreza como vulneración de derechos y la consecuente integralidad de las políticas”, en *Boletín Americanista*, no. 61, Barcelona.

Escobar, Arturo, 1995, *Encountering Development*, New Jersey, Princeton University.

-----, 2008, *Territories of Difference*, Durham, Duke University.

-----, 2009. “Una minga para el postdesarrollo”, en *América Latina en Movimiento*, Alai, [Quito], junio.

Escué, Alcibiades, 1995, “El caso de La Salvajina”, en Varios, *Tierra profanada*, Bogotá, Disloque Editores.

- Forero, Mabel, 2010, "Aristas de la problemática fiscal indígena", en *Economía Colombiana*, no. 329, febrero-marzo.
- Friede, 1976, *El indio en lucha por la tierra*, Bogotá, Punta de Lanza.
- García Linera, Álvaro, 2009, *La potencia plebeya*, Bogotá, Clacso/Siglo del Hombre.
- González, Margarita, 1992, *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Áncora Editores.
- Gow, David, 1998, "¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia", en Sotomayor, María Lucía, editora, *Modernidad, identidad y desarrollo*, Bogotá, Icanh.
- , 2005, "Desde fuera y desde dentro: la plataforma indígena como contra-desarrollo", en Rappaport, Joanne, editora, *Retornando la mirada, Popayán*, Universidad del Cauca.
- , 2008, *Countering Development*, Durham, Duke University.
- Gros, Christian, 2010, *Nación, identidad y violencia: el desafío Latinoamericano*, Bogotá, Universidad Nacional.
- Gros, Christian y Foyer, Jean, editores, 2010, *¿Desarrollo con identidad?*, Lima, Ifea/Clacso.
- Gudynas, Eduardo, 2011, "Buen Vivir: germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, no. 462, Alai, Quito, junio.
- Houghton, Juan, editor, 2008, *La tierra contra la muerte*, Bogotá, Cecoin.
- Mondragón, Héctor, 2008, "Ardila Lülle frente al pueblo nasa: la caña de azúcar en el norte del Cauca", en Houghton, Juan, editor, *La tierra contra la muerte*, Bogotá, Cecoin.

- Koselleck, Reinhart, 1993, *Futuro, pasado*, Barcelona, Paidós.
- Perafán, Carlos César, 1999, “Impacto de cultivos ilícitos en pueblos indígenas, el caso colombiano”, Informe presentado en Washington, enero.
- Pérez, Olga Lucía, editora, 2007, *TLC y pueblos indígenas*, Bogotá, Cecoin.
- Quijano, Olver, 2010, “Visiones y prácticas de diferencia económico/cultural en contextos de multiplicidad”, Tesis de Doctorado en Estudios Culturales, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Rappaport, Joanne, 2005, *Intercultural Utopias*, Durham, Duke University.
- Serje, Margarita, compiladora, 2010, *Desarrollo y conflicto*, Bogotá, Uniandes.
- Tortosa, José María, 2009. “Maldesarrollo como mal vivir”, en *América Latina en Movimiento*, Alai (Quito), junio.
- Uribe, Ángela, 2005, *Petróleo, economía y cultura: el caso U'wa*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Vasco, Luis Guillermo, 2002, *Entre selva y páramo*, Bogotá, Icanh, disponible en página web: [www.luguiva.net](http://www.luguiva.net)
- Vitonás, Ezequiel, 2008, “Nuestra economía: formas de producción y distribución de la economía nasa”, en *Etnias y política*, Cecoin (Bogotá), No. 9, diciembre.