

**UNIVERSIDADE DO ESTADO DE MATO GROSSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
MESTRADO EM EDUCAÇÃO**

FABIÁN MENDOZA QUESADA

**COMUNIDADE INDÍGENA NASA DA COLÔMBIA:
UM PROJETO POLÍTICO E EDUCACIONAL COM BASE NA LUTA HISTÓRICA
PELO TERRITÓRIO, CULTURA E AUTONOMIA**

CÁCERES-MT

2019

FABIÁN MENDOZA QUESADA

**COMUNIDADE INDÍGENA NASA DA COLÔMBIA:
UM PROJETO POLÍTICO E EDUCACIONAL COM BASE NA LUTA HISTÓRICA
PELO TERRITÓRIO, CULTURA E AUTONOMIA**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientador(a) professor(a) Dr.(a) Sandro Benedito Sguarezi.

CÁCERES-MT

2019

© by Fabián Mendoza Quesada, 2019.



Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Regional de Cáceres

FABIÁN MENDOZA QUESADA

**COMUNIDADE NASA DA COLÔMBIA:
UM PROJETO POLÍTICO E EDUCACIONAL COM BASE NA LUTA HISTÓRICA
PELO TERRITÓRIO A CULTURA E A AUTONOMIA**

Dissertação de Mestrado aprovada no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado de Mato Grosso, para obtenção do título de Mestre em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Dr.(a). SANDRO BENEDITO SGUAREZI (Orientador – PPGedu/UNEMAT)

Dr.(a) EUCARIS OLAYA (Membro Externo – PPGedu/UNAL)

Dr.(a) HELOÍSA GENTIL SILLES (Membro Interno – PPGedu/UNEMAT)

APROVADA EM: 05/09/2019.

Dedico-te esta dissertação a ti, que estás a ler

Agradeço à FAPEMAT pelo apoio recebido durante minha permanência em Cáceres. As professoras Maritza e Loriege do PPGEDU encarregadas da coordenação do programa no semestre da minha chegada, pelo seu intenso labor para conseguir a bolsa que me garantiu, como estrangeiro, me sentir protegido. Ao professor Paulo Alberto que, além de ser o coordenador do convênio UNEMAT-UNAL, me ensinou uma nova forma de ler. Ao professor Sandro, meu orientador, pela paciência, o apoio incondicional e a permanente disponibilização de todo seu conhecimento e experiência para concluir este processo. Provavelmente algum de seus cabelos brancos seja pela minha causa. A professora Eucaris da UNAL de Bogotá cujo aporte na última parte da elaboração da escrita foi determinante. As professoras Rosely e Marilda, atuais coordenadoras do PPGEDU e a todos os restantes professores do programa que me deram aula, ânimos e luzes.

Não posso desaproveitar a chance de agradecer a Bruno e Talia pela acolhida de dois meses em sua casa, mas além disso, pela amizade sincera e duradoura. Em igual sentido a Fabiana, colega de turma no mestrado, não pela sua altura intelectual, não pela intensidade das discussões, mas por se ter permitido ser comigo a bela pessoa e a valiosa mulher que ela é. Similar cordialidade e amor pela vida achei na Érika, orientanda como eu do professor Sandro. Aos restantes colegas de turma, e aos das turmas anteriores e seguintes, Rafael, Ana Paula, Luiz Felipe, Maria Luisa, tem sido ótimo partilhar com todas e todos eles.

De maneira muito especial às professoras Heloisa, Judite e Ilma. Só vem a mim duas palavras quando penso nelas: Beleza e Coragem.

A Diana e Andrea, as primeiras estudantes colombianas em assumir o desafio de deixar nosso país para descobrir o Mato Grosso. Suas orientações foram vitais e o seu trabalho deixou uma pegada que ainda se lembra no mestrado.

As minhas amigas de Bogotá, Nathália, Tania, Felisa e Pao, graças a elas não morri de saudades e tive, aliás, com quem morrer de rir, além de partilhar as mais profundas preocupações. A minha querida Andrea M., quando as conexões de meu cérebro colapsaram só com ela queria falar. A Pedro, inspirador desta dissertação.

Á rosa dos mensageiros do Céu. Que lindo país o teu.

A minha família, acho que de cada um de vocês poderia descrever com exatidão as mãos.

La utopía

*Qué tal si deliramos por un ratito
qué tal si clavamos los ojos más allá de la infamia
para adivinar otro mundo posible*

*El aire estará limpio de todo veneno que no provenga
de los miedos humanos y de las humanas pasiones*

*En las calles los automóviles serán aplastados por los perros
la gente no será manejada por el automóvil
ni será programada por el ordenador
ni será comprada por el supermercado
ni será tampoco mirada por el televisor*

*El televisor dejará de ser el miembro más importante de la familia
y será tratado como la plancha o el lavarropas*

*Se incorporará a los códigos penales el delito de estupidez
que cometen quienes viven por tener o por ganar
en vez de vivir por vivir no más
como canta el pájaro sin saber que canta
y como juega el niño sin saber que juega*

*En ningún país irán presos los muchachos
que se nieguen a cumplir el servicio
sino los que quieran cumplirlo
Nadie vivirá para trabajar
pero todos trabajaremos para vivir
Los economistas no llamarán nivel de vida al nivel de consumo
ni llamarán calidad de vida a la cantidad de cosas
Los cocineros no creerán que a las langostas les encanta que las hiervan vivas
Los historiadores no creerán que a los países les encanta ser invadidos
Los políticos no creerán que a los pobres les encanta comer promesas*

*La solemnidad se dejará de creer que es una virtud
y nadie, nadie
tomará en serio a nadie
que no sea capaz
de tomarse el pelo*

*La muerte y el dinero perderán sus mágicos poderes
y ni por defunción ni por fortuna
se convertirá el canalla en virtuoso caballero*

*La comida no será una mercancía
ni la comunicación un negocio
porque la comida y la comunicación son derechos humanos*

Ni morirá de hambre

porque nadie morirá de indigestión

*Los niños de la calle no serán tratados como si fueran basura
porque no habrá niños de la calle*

*Los niños ricos no serán tratados como si fueran dinero
porque no habrá niños ricos*

*La educación no será el privilegio de quienes puedan pagarla
y la policía no será la maldición de quienes no puedan comprarla*

*La justicia y la libertad, hermanas siamesas condenadas a vivir separadas
volverán a juntarse bien pegaditas espalda contra espalda*

*En Argentina las locas de Plaza de Mayo serán un ejemplo de salud mental
porque ellas se negaron a olvidar en los tiempos de la amnesia obligatoria*

*La santa madre iglesia corregirá algunas erratas de las tablas de Moisés
y el 6to mandamiento ordenará festejar el cuerpo*

*La iglesia dictará también otro mandamiento que se le había olvidado a Dios:
amarás a la naturaleza de la que formas parte*

*Serán reforestados los desiertos del mundo
y los desiertos del alma
Los desesperados serán esperados
y los perdidos serán encontrados
porque ellos se desesperaron de tanto esperar
y ellos se perdieron por tanto buscar*

*Seremos compatriotas y contemporáneos de todos los que tengan
voluntad de belleza y voluntad de justicia
hayan nacido cuando hayan nacido
y hayan vivido donde hayan vivido
sin que importen ni un poquito las fronteras del mapa ni del tiempo*

*Seremos imperfectos
Porque la perfección seguirá siendo
el aburrido privilegio de los dioses
pero en este mundo
en este mundo chambón y jodido
seremos capaces de vivir cada día
como si fuera el primero
y cada noche
como si fuera la última*

Eduardo Galeano

RESUMO

O presente estudo se propõe analisar as perspectivas e os limites do Projeto de Educação Própria do povo indígena Nasa da Colômbia, na construção histórica de sua autonomia política e cultural dentro do contexto atual do Estado colombiano. Esta dissertação tem como motivação e pano de fundo compreender a maneira em que a educação tem incidido na resistência que por mais de quinhentos anos impediu o extermínio dos Nasa, ao contrário de tantos outros povos durante a conquista e colonização espanhola. Centra-se em analisar historicamente o processo de construção dos projetos de Educação Própria do povo indígena Nasa, em articulação com a luta pela sua autonomia política, cultural e epistêmica, e em contraposição aos sucessivos poderes hegemônicos predominantes na Colômbia. Finalmente, tem por horizonte analisar e compreender a maneira em que os projetos educacionais do movimento indígena do Cauca incidem na construção de caminhos de paz, justiça, dignidade e harmonia com a natureza, através de uma reconstrução epistemológica. Trata-se de uma pesquisa qualitativa e bibliográfica destinada a compreender uma ampla gama de fenômenos dispersos no tempo e no espaço. A coleta de dados se deu por meio de um balanço de produção e ancorou-se numa compreensão da pesquisa qualitativa como formulação de contrapontos epistemológicos contrahegemônicos (SANTOS, 2000). A análise investigativa dos dados faz uma leitura ampla da Modernidade, entendida como o processo histórico, econômico, social, político e cultural que, por meio da expansão colonial nas Américas e via institucionalização da racionalidade científica, configura a centralidade hegemônica europeia, tanto em termos políticos e econômicos quanto culturais. Em virtude do caráter global deste fenômeno, a história do povo Nasa fica indissolúvelmente conectada à história do imperialismo, da colonialidade, da modernidade e da consolidação do modelo econômico capitalista. A opção decolonial, como enfoque para o presente trabalho dissertativo apoia-se inicialmente na configuração do binômio conceitual Modernidade-Colonialidade (MIGNOLO, 2015). Nessa medida, a compreensão do Projeto de Educação Própria é, de acordo com Quijano (1992), uma proposta de reconstrução epistemológica, embasado na validade das tradições originais das culturas ancestrais do Sul (DUSSEL, 2012), com o intuito de recuperar sua legitimidade como tradição filosófica e epistemológica ancorada nas próprias realidades de uma comunidade historicamente subalternizada. A perspectiva decolonial pressupõe a desarticulação do sistema de conhecimento implementado pelo Estado orientado a reproduzir a colonialidade econômica e o controle das subjetividades (MIGNOLO 2008). Os procedimentos metodológicos seguem uma abordagem qualitativa crítica de caráter bibliográfico, histórico hermenêutico. Os dados coletados provêm dos trabalhos publicados nos últimos quarenta anos por antropólogos, historiadores e ativistas sociais estreitamente vinculados ao Movimento Indígena na Colômbia e da própria produção bibliográfica do Movimento. Entre os resultados parciais constata-se a construção de um projeto pedagógico com manifestações decoloniais ancoradas na revitalização da língua, da cosmovisão, das tradições e da reconstrução dos relatos históricos e míticos acerca da luta pelo território. Assim mesmo, verificam-se as atuais dificuldades do movimento indígena do Cauca em consolidar a unidade de seus objetivos políticos pedagógicos como efeito das profundas contradições e fraturas provocadas por cinco séculos de contínua colonialidade.

Palavras-Chave: Povo Indígena Nasa. Projeto de Educação Própria. Decolonialidade.

ABSTRACT

The present study aims to analyze the perspectives and limits of the Nasa Indigenous People's Own Education Project of Colombia, in the historical construction of their political and cultural autonomy within the current context of the Colombian State. This dissertation has as its motivation and background to understand the way in which education has focused on the resistance that for over five hundred years prevented the extermination of Nasa, unlike so many other peoples during the Spanish conquest and colonization. It focuses on an historical analysis of construction process of the Nasa indigenous people's own education projects, in articulation with the struggle for their political, cultural and epistemic autonomy, in opposition to the successive predominant hegemonic powers in Colombia. Finally, it aims to elucidate the way in which the educational projects of the indigenous Cauca movement focus on the construction of paths of peace, justice, dignity and harmony with nature through epistemological reconstruction. It is a qualitative and bibliographical research that provides an extensive bibliography aimed at understanding a wide range of phenomena dispersed in time and space. Data were collected through a production balance and based on an understanding of qualitative research as a formulation of counterhegemonic epistemological counterpoints (SANTOS, 2000). The investigation of the data makes a broad reading of Modernity, understood as the historical, economic, social, political and cultural process that, through colonial expansion in the Americas and the institutionalization of scientific rationality, configures the European hegemonic centrality, both in terms political and economic as well as cultural. Due to the global character of this phenomenon, the history of the Nasa people is inextricably linked to the history of imperialism, coloniality, modernity and the consolidation of the capitalist economic model. The decolonial option, as a focus for this dissertation, is initially based on the conceptual configuration of the Modernity-Coloniality binomial (MIGNOLO, 2015). To this extent, according to Quijano (1992), the understanding of the Own Education Project is a proposal for epistemological reconstruction, based on the validity of the original traditions of the Southern ancestral cultures (DUSSEL, 2012), with the aim of recovering their legitimacy as a philosophical and epistemological tradition anchored in the very realities of a historically subalternized community. The decolonial perspective presupposes the disarticulation of the knowledge system implemented by the State aimed at reproducing economic coloniality and the control of subjectivities (MIGNOLO 2008). The methodological procedures follow a qualitative critical approach of bibliographical and documentary character. The data collected comes from the works published in the last forty years by anthropologists, historians and social activists closely linked to the Indigenous Movement in Colombia and the Movement's own bibliographic production. Among the partial results is the construction of a pedagogical project with decolonial manifestations anchored in the revitalization of language, world view, traditions and the reconstruction of historical and mythical accounts of the struggle for territory. Likewise, the present difficulties of the Cauca indigenous movement in consolidating the unity of its pedagogical political objectives are verified as an effect of the deep contradictions and fractures provoked by five centuries of continuous coloniality.

Keywords: Nasa Indigenous People. Own Education Project. Decoloniality

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- BTDC – Banco de Teses e Dissertações da Capes
- CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
- CINEP – Centro de Investigación y Educación Popular
- CONAIE Confederación de Naciones Indígenas del Ecuador
- CRIC – Consejo Regional Indígena del Cauca
- DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística
- EIIB Educación Intercultural Indígena Bilingüe
- FAPEMAT – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Mato Grosso
- FARC – Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia
- FRESAGRO – Frente Social Agrario
- IGAC – Instituto Geográfico Agustín Codazzi
- INCORA – Instituto Colombiano para la Reforma Agraria
- M-19 – Movimiento 19 de Abril
- MAQL – Movimiento Armado Quintín Lame
- MCD – Modernidade Colonialidade Decolonialidade
- OXFAM – Oxford Committee for Famine Relief
- PEB – Proyecto de Educación Bilingüe
- PEBI – Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural
- PEC – Proyecto de Educación Comunitario
- SGP – Sistema General de Participaciones
- SOGEOCOL – Sociedad Geográfica de Colombia
- UAII-CRIC Universidad Autónoma Indígena e Intercultural
- UFRGR – Universidade Federal do Rio Grande Do Sul
- UFRR – Universidade Federal de Roraima
- UNAL – Universidad Nacional de Colombia
- USP – Universidade de São Paulo

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A Colômbia no noroeste da América do Sul -----	20
Figura 2- Territórios Indígenas na Colômbia -----	21
Figura 3- A Colômbia -----	33
Figura 4- O Cauca-----	33
Figura 5- Territórios Indígenas do Cauca -----	33
Figura 6 - Mapa Topográfico da Colômbia -----	52
Figura 7- Mapa do Departamento do Cauca-----	52
Figura 8- Departamento do Cauca do oceano Pacífico à Cordilheira dos Andes -----	54
Figura 9 - Estados Unidos da Colômbia em 1870-----	122

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
2 CONSTRUÇÃO DA ORDEM COLONIAL ESPANHOLA NA AMÉRICA	50
2.1 Situação Geográfica	52
2.2 O abismo entre Cultura e Colônia	55
2.2.1 Situação antes de 1500	58
2.2.2 Invasão do Território	61
2.2.3 As três Guerras contra os Nasa. Antecedentes e primeira guerra	66
2.2.4 Segunda guerra 1562-1571	71
2.2.5 Terceira guerra 1595-1650	73
2.3 A construção de um novo poder indígena durante o período colonial	75
2.3.1 Entre a Realidade e o Mito	86
2.4 Autonomia inacabada	91
2.4.1 O Legado Juan Tama	93
2.4.2 Afirmações hegemônicas do domínio sobre o mundo indígena	96
2.4.3 Origens do sistema de <i>Terraaje</i>	97
3 DA COLÔNIA À COLONIALIDADE	106
3.1 Ruptura com o império colonial espanhol	106
3.2 O nascimento da República	108
3.3 Reconstituição da Matriz Colonial do Poder	113
3.4 Construção da nacionalidade	116
3.4.1 Os Nasa no meio das guerras civis do século XIX	118
3.4.2 Outras formas de destruição: A febre da quinquina	125
3.5 Manuel Quintín Lame, pedagogo do movimento indígena	127

3.5.1 Ação pedagógica-----	130
3.5.2 <i>La Quintinada</i> -----	134
3.5.3 Legado de Manuel Quintín Lame-----	137
4 PROJETO DE EDUCAÇÃO BILÍNGUE INTERCULTURAL – PEBI-----	145
4.1 Antecedentes -----	146
4.2 O comitê Regional Indígena do Cauca – CRIC-----	153
4.3 Projeto de Educação Comunitária – PEC-----	159
4.4 O Projeto de Educação Bilíngue Intercultural – PEBI-----	164
4.5 Interculturalidade, Cosmovisão, Comunitariedade-----	166
5 CONSIDERAÇÃO FINAIS-----	171
REFERÊNCIAS-----	179

1 INTRODUÇÃO

Todos os Estados têm construído símbolos, mitos, uma história com a qual se identificam e através da qual se configura um ideal de nação. Um dos mitos mais relevantes da Colômbia do século XXI é aquele que exalta sua diversidade cultural, relato sustentado juridicamente na constituição promulgada em 1991¹, graças à qual, depois de quase dois séculos de vida republicana, foi finalmente reconhecida a pluriétnicidade da população nacional, iniciando-se assim o processo de consolidação das entidades territoriais que possibilitou às diversas comunidades indígenas do país constituir seus próprios governos locais, reger-se sob sua própria jurisdição e administrar seus próprios recursos através do Sistema General de Participaciones.²

Essa abertura democrática na concepção do Estado colombiano refletida na sua nova constituição ampliou a consciência das comunidades, e em particular de seus representantes, sobre a necessidade de redefinir seu nível de interlocução e de participação dentro das instituições locais e nacionais para o desenho das políticas públicas destinadas a concretizar as diretrizes do ordenamento territorial dessas populações. Desta maneira, o reconhecimento de suas línguas, de suas tradições e de sua cosmovisão tornaram-se os alicerces para a revitalização cultural prevista nos *Planes de Vida*, programas pensados para a reapropriação simbólica e material dos territórios que determinam, entre outros vários aspectos, o desenvolvimento das respectivas plataformas educacionais³.

No caso dos Nasa a construção e reconstrução de seu território, cultura e autonomia precede em muito tempo aquela mudança na concepção e ordenamento do Estado disposto na constituição de 1991. Representa o estrato basilar de sua resistência histórica e determina o

¹ Até 1991 a constituição vigente na Colômbia era de 1886, produto da Hegemonia Conservadora estabelecida por então no governo nacional e pelas seguintes três décadas. Em virtude do anacronismo daquele texto constitucional, já em finais do século XX, diversos atores sociais, políticos e econômicos confluíram na necessidade de estabelecer um novo pacto social por meio de uma nova carta magna. Na redação desse texto participaram também, pela primeira vez, representantes das comunidades indígenas.

² O Sistema General de Participaciones (SGP), está constituído pelos recursos que a Nação colombiana transfere por mandato dos artigos 356 e 357 da Constituição Política da Colômbia às entidades territoriais – departamentos, distritos e municípios, para o financiamento dos serviços a seu cargo, em saúde, educação e os definidos nos Artigos 76 da Lei 715 de 2001.

³ Os *Planes de Vida* são instrumentos de planejamento constituídos a partir de um processo participativo de auto-diagnóstico e do exercício de elaboração de projetos realizado pelas próprias comunidades indígenas. São ferramentas de política e de governo surgidos do consenso comunitário dentro dos territórios.

sentido dos processos educativos executados nesse percurso de cinco séculos, às vezes de maneira informal, intuitiva, como o revelam vários dos episódios acontecidos durante a invasão, conquista e colonização espanhola. Entretanto, no presente, esses processos adquirem uma configuração verdadeiramente consciente, planejada e concreta como se evidencia no Programa de Educação Bilingue Intercultural PEBI ou na Universidade Autônoma Indígena Intercultural UAI-IC. Seja como for, esses processos educacionais têm tido sempre uma finalidade política primordial, a de formar e organizar a comunidade para assegurar a continuidade entre a cultura indígena e seu território.

A educação vem, pois, a fortalecer o ciclo de três elos fundamentais que estrutura a identidade: a ancestralidade étnica como fator de diferença frente às identidades homogeneizantes da modernidade, sua relação mítica, histórica, ontológica com o território e os processos organizativos da comunidade como movimento social e político. Seguindo esse curso, a compreensão do conceito de território indígena adotado nesta dissertação se orienta além das demarcações físicas impostas pela realidade sociopolítica da república liberal moderna. Na sua delimitação e definição participa o conjunto de relações históricas, culturais e políticas que lhe permite a uma determinada comunidade ser, existir e se desenvolver em harmonia com seus valores éticos e ontológicos.

Para os indígenas, a terra não é só um pedaço de morro ou de plaino que nos dá comida. Como vivemos nela, como trabalhamos nela, como desfrutamos e sofreremos por ela, é para nós a raiz da nossa existência. Por isso é nossa mãe e a defendemos (Mamo Arhuaco⁴).

A concepção do território como projeto de vida envolve, pois, à natureza, à cosmovisão, às múltiplas dimensões de conhecimento e trabalho ancestralmente construídas, à religiosidade, à historicidade e à afirmação da identidade e autonomia como categorias políticas não menos válidas que as das outras comunidades. Pressupõe, de diversas maneiras, uma expressão permanente de resistência à Colonialidade e aos modelos civilizatórios da Modernidade. Como afirma o professor Arturo Escobar:

La perseverancia de las comunidades y movimientos de base étnico-territoriales involucran resistencia, oposición, defensa, y afirmación, pero con frecuencia puede ser descrita de forma más radical como *ontológica*. Igualmente, aunque la ocupación de territorios colectivos usualmente

⁴ Os Mamos são os sábios da comunidade indígena Arhuaca da Serra Nevada de Santa Marta, ao norte da Colômbia, onde habitam também Koguis, Wiwas e Kankuamos. Essas palavras do Mamo foram pronunciadas no Segundo Congresso do *Cosejo Regional Indígena del Cauca* - CRIC em 1973.

involucra aspectos armados, económicos, territoriales, tecnológicos, culturales y ecológicos, su dimensión más importante es la *ontológica*. En este marco, lo que “ocupa” es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afro-descendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas (2014, p. 76).

Ao longo deste estudo será vista a maneira em que o Território dos Nasa, como de outras comunidades subalternizadas do continente, tem sido determinado por uma multiplicidade complexa de pactos e alianças provisórias, determinações políticas externas e internas, relações de conflito e aceites, descumprimento de acordos e legalizações usurpadoras que reafirmam, uma e outra vez, a assimetria entre o poder em emergência das comunidades locais com os poderes hegemônicos regionais, nacionais e globais plenamente instituídos, na confrontação entre a visão unívoca e universalista da Modernidade, (cuja implantação requer de alguma forma de violência para os seres humanos ou a natureza), com a diversidade de formas de compreender o mundo e se relacionar com ele,

Lo importante de señalar desde nuestra perspectiva es que la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial — especialmente para la minería y los agro-combustibles— puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de dismantelar todo lo colectivo*. Dentro de esta compleja situación, las luchas por los territorios se convierten en luchas por la defensa de los muchos mundos que habitan el planeta. En palabras del pensamiento zapatista, se trata de luchas por un mundo en el que quepan muchos mundos; o sea, luchas por la defensa del pluriverso (ESCOBAR, 2014, p. 77).

O território é, pois, campo de batalha quanto a sua ocupação espacial, política e cultural, presente na oralidade ancestral e na reescrita da história. Nele estão enraizadas a memória e a identidade, assim como a visibilidade e o silenciamento das lutas por ele. Neste sentido, pensar em território é compreender a negação imposta pela Modernidade e a Colonialidade (formas externas de governo, de desenvolvimento, ideologias políticas e religiosas partidárias) ao entendimento concebido ancestralmente por quem vive nele.

Desta forma, a compreensão do Território para os Nasa tem sido modificada e ampliada conforme as nuances já descritas. Como Rappaport enfatiza, “[...] a geografia é outro meio sobre o qual se estrutura e contextualiza a história e experimenta a vida” (2000, p.186), de forma que “o espaço sagrado influi sobremaneira em como se experimenta o

passado” (2000, p. 187). Portanto, a interpretação e a perspectiva histórica da luta estão intimamente unidas a manifestações ecológicas alicerçadas numa série de reivindicações como o exercício do direito a ser, a viver, a ter uma identidade própria em termos de ancestralidade e etnicidade, a desenvolver essa forma de ser em um espaço, um território; a construir uma visão própria do futuro, do desenvolvimento (ESCOBAR, 2014), conservando assim a continuidade das condições materiais e culturais para a reprodução da vida com dignidade.

Ainda que a colonização tenha estabelecido umas territorialidades concebidas sob a lógica da depredação e de processos civilizatórios impróprios às culturas submetidas a eles, estas se tornam constitutivas de renovadas formas identitárias e culturais que transcendem e ressignificam às instituições artificialmente criadas pelos diversos discursos da Modernidade em virtude de sua ancestralidade, cosmovisão e história.

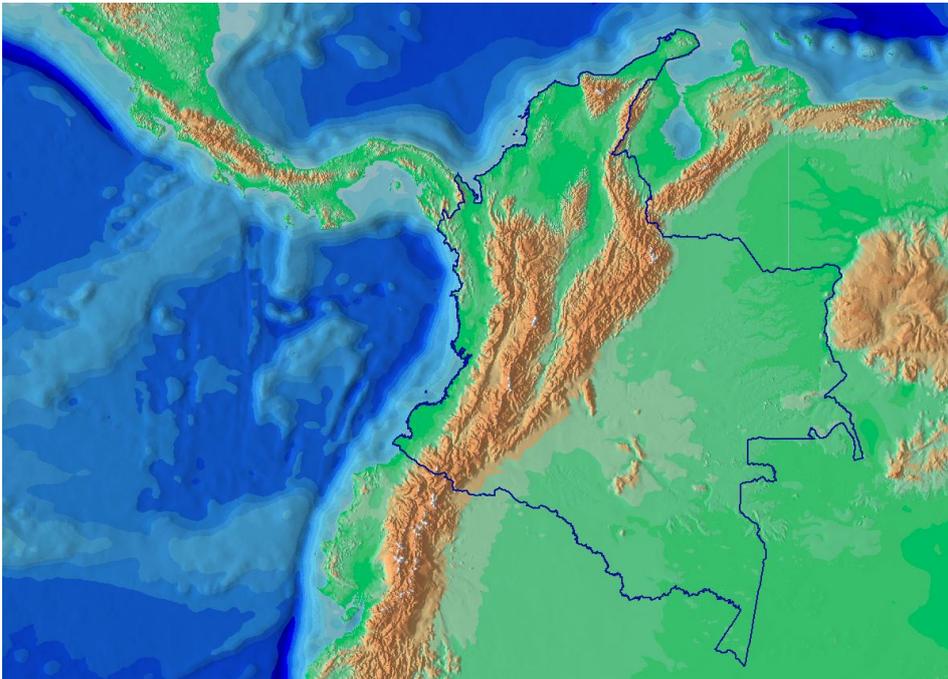
Os Projetos de Educação Própria da comunidade Nasa expressam, enfim, a complexidade e abrangência dessa noção do território na sua articulação como realidade histórica, cultural e movimento político e social. De acordo com o assinalado por Escobar (2014, p. 91), “o território é, portanto, material e simbólico ao mesmo tempo, biofísico e epistêmico, mas sobretudo é um processo de apropriação sociocultural da natureza e dos ecossistemas que cada grupo social efetua desde sua cosmovisão ou ontologia”.

O reconhecimento da diversidade cultural do país suscitou a compreensão das organizações indígenas, afrodescendentes e campesinas como movimentos sociais em emergência, capazes de fazer dialogar suas lutas com as de outros coletivos, (rurais e urbanos, nacionais e internacionais), pertencentes a esse dilatado espectro de comunidades marginalizadas da história universal e linear do progresso, cuja história, território, cultura e identidade têm sido objeto da violência e homogeneização concomitante à incorporação do continente americano ao domínio político, econômico, cultural e filosófico da Europa no século XVI.

Ao longo de esta dissertação veremos como esse processo, iniciado com o regime colonial espanhol e português, se prolongou a começos do século XIX com a instauração das repúblicas liberais modernas, cujas elites não alteraram substancialmente as relações hierárquicas do antigo poder, conservando praticamente até nossos dias, a Colonialidade de sua estrutura.

O reconhecimento institucional da diversidade e pluralidade dos povos indígenas e outras comunidades por ocasião da constituição de 1991 atualizou o debate, principalmente dentro das instituições políticas e acadêmicas dos centros urbanos, sobre o status político e os direitos desses coletivos. Essa visibilização se deveu, em grande medida, às mobilizações de grupos de camponeses, indígenas e afrodescendentes pelas principais cidades do país, de forma semelhante a como estava acontecendo por aquela mesma época na Bolívia, no Equador, no Peru e no Brasil (ESCOBAR, 2014), para questionar a estrutura política e econômica da sociedade hegemônica. Foi então necessário redescobrir o valor dessas outras concepções históricas, culturais, filosóficas e epistêmicas, construídas ancestralmente em correspondência com territórios igualmente ignorados.

Figura 1 - A Colômbia no noroeste da América do Sul.

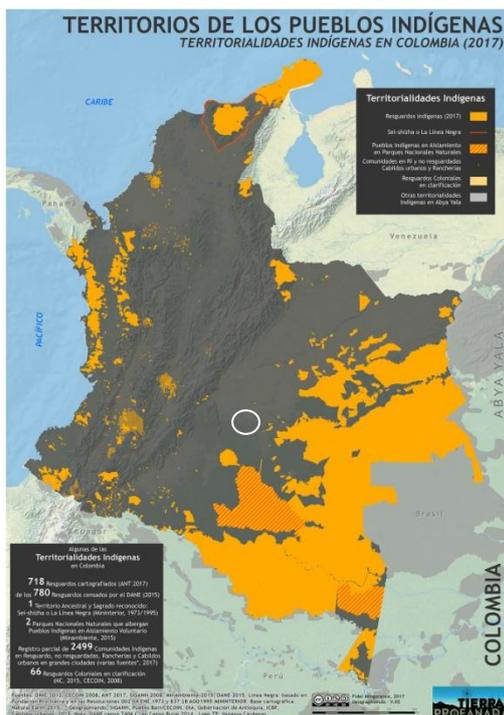


Fonte: SOGEOCOL (2012).

Pois bem, apesar de que na Colômbia só um pouco mais de 2% do total dos habitantes se reconhece como indígena, aproximadamente uma quarta parte do território nacional está sob a propriedade comunal dos povos nativos, o que representa quase 300.000 quilômetros quadrados, dentro dos quais, calcula-se que se encontra 80% dos recursos naturais do país (RAPPAPORT, 2008, p.18).

Vale lembrar que na Colômbia existem hoje aproximadamente cento e cinco comunidades indígenas diferentes para um número igualmente diverso de línguas. Estes povos e seus territórios ainda permanecem isolados em remotos e desconhecidos cantos da geografia nacional, a maioria deles em torno das bacias dos rios Orinoco e Amazonas. É no complexo sistema montanhoso e nos vales interandinos, de onde os indígenas foram expulsos (ou exterminados), que se concentra a maioria da população colombiana.

Figura 2- Territórios Indígenas na Colômbia.



Fonte: geoactivistas.org (2017).

A contextualização precedente está relacionada com outro dos mitos mais difundidos do país contemporâneo, o da exuberância e diversidade natural. Após de ter escutado milhares de vezes na escola e nos meios de comunicação que a Colômbia é o segundo país mais biodiverso do mundo depois do Brasil, os colombianos, concentrados 77,1 % em áreas urbanas, segundo cifras do último *Censo Nacional de Población y Vivienda* realizado pelo *Departamento Administrativo Nacional de Estadística DANE* em 2018⁵, são cientes, pelo menos de forma vaga, da riqueza da flora e da fauna do seu território, da sua variedade de

⁵ CENSO NACIONAL DE POBLACIÓN Y VIVIENDA. DANE, 2018. Disponível em: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivienda-2018/donde-estamos>. Acesso em: 25 de jul. de 2019

biomas e ecossistemas, da abundância de fontes hídricas e de páramos, como também, dos valiosos minérios potencialmente extraíveis que contém suas montanhas.

Com efeito, muitos dos conflitos atuais da Colômbia entre indígenas e outras comunidades historicamente marginalizadas, (camponeses, afrodescendentes), são de ordem territorial, devido ao avanço descontrolado das fronteiras agrícolas para o interior dos territórios ancestrais indígenas, invadidos em razão da falta de terrenos cultiváveis para estas comunidades. A propriedade da maioria das terras para a produção agrícola e alimentar está concentrada entre latifúndios improdutivos sem uma verdadeira produção pecuária e as monoculturas de cana e palma africana para a produção de biocombustíveis.

De acordo com o Censo Nacional Agropecuário realizado pelo DANE, (Colômbia, 2014), e a análise publicada no relatório Radiografia da Desigualdade de 2016, feito pela Oxford Committee for Famine Relief, OXFAM International, (confederação internacional de 19 ONGs que coopera em mais de noventa países na busca de soluções para os problemas relacionados á pobreza, desigualdade e injustiça), a Colômbia é o país da América Latina com a maior concentração na propriedade da terra.

O estudo mostra que 1% das fazendas de maior extensão possui 81% da terra cultivável do país. 0.1% das fazendas de mais de 2000 hectares ocupa 60% do total da terra do país O fenômeno se vem agravando nos últimos sessenta anos: em 1960 29% da terra era ocupada por fazendas maiores a 500 hectares. Em 2002 a cifra aumentou a 46% e em 2017 era de 66%. As fazendas de mais 1000 hectares dedicam o 87% de sua superfície à pecuária e só 13% á agricultura. O relatório conclui que um milhão de famílias camponesas subsiste, cada uma delas, em um espaço menor do que possui uma vaca para pastar⁶.

Esta assimétrica configuração política e econômica ocasiona o choque entre os interesses da economia extrativista, globalizada e transnacional incentivada pelos sucessivos governos centrais da república desde finais da década de mil novecentos e oitenta e os poderes locais em emergência das comunidades indígenas e camponesas organizadas. Em contraposição, essas organizações possuem uma visão integral dos territórios, concebidos fora da lógica da depredação para a obtenção de minérios e outras matérias primas.

Assim, pluralidade e diversidade são dois conceitos do discurso oficial das democracias contemporâneas que, no caso da Colômbia, são transmitidos de forma abstrata,

⁶ PAZ C. Antonio. Concentración de la tierra en Colombia, **Revista Semana Sostenible**, 2018. Disponível em: <https://sostenibilidad.semana.com/impacto/articulo/concentracion-de-la-tierra-en-colombia-el-1-por-ciento-de-las-fincas-mas-grandes-ocupan-el-81-por-ciento-de-la-tierra/40882>. Acesso em: 14 de jul. de 2019.

neutral, estatística, através da escola e da mídia voltada a uma população majoritariamente urbana que diariamente se debate na dicotomia entre o desenvolvimento e o ecologismo. A correção moral e política do século XXI indica que trocar natureza por progresso não é bom negócio. Só que em uma lógica embasada na obtenção do máximo rédito, o terreno das práticas políticas e econômicas fica desprovido de toda ética e inteligência. Desenvolvimento com sustentabilidade é o meio-termo reconfortante da democracia liberal moderna que mascara a realidade cotidiana do saque a natureza.

Transformados em dados da educação bancária convencional e transferidos sem algum tipo de filtro crítico, (FREIRE, 1997), conceitos como diversidade cultural e biodiversidade se tornam em verdades vazias que ocultam as realidades excludentes dos sistemas econômicos e políticos da ordem social que vigora atualmente. São, pois, mitos propagandísticos destinados a servir como valores unificadores e apaziguadores da nação, silenciando e minimizando a contínua aniquilação da vida no planeta em nome do progresso, da ciência e da prosperidade.

Da mesma maneira, qualquer definição do cultural corre o risco de representar um estereótipo, de cair em uma conceitualização rígida ou vazia, e, portanto, de refletir um olhar externo que reproduz uma objetivação (MIGNOLO, 2005), uma réplica da atitude colonizadora com que a educação bancária observa a suposta riqueza do país. Nessa perspectiva as tentativas por delimitar este conceito, embora considerando os muitos aspectos de sua complexidade, podem induzir a uma compreensão equivocadamente estática daquilo que Escobar (2005) tem caracterizado como sua natureza relacional.

Diante disso, este estudo se propõe entender a cultura dos Nasa como um conjunto fluido de inter-relações que convergem na intersecção entre o histórico, o linguístico, o espacial, o territorial e o epistêmico, aspecto contido na noção mais ampla de cosmovisão. Esta convergência é capaz de alicerçar um tipo singular de coesão social que também determina o sentido relacional e problemático da identidade.

Língua, história, espaço, território, cosmovisão, e, conseqüentemente, identidade, são expressões imbuídas igualmente da Modernidade e da Colonialidade que as circunda, atravessa, afeta, posiciona e redefine. Vista assim, a Cultura é uma trama de relações, um tecido infinito resultante do entrelaçamento contínuo destas representações internas e externas reposicionadas criticamente. A imagem da trama incessante ajuda a compreender o seu caráter dinâmico. Pela obra de seu dinamismo é capaz de encontrar os subsídios não necessariamente

auto-referenciais para ressignificar-se. De fato, é na confrontação com aquilo que eventualmente a cinge, invade ou asfixia que se torna crítica, investigativa e criativa.

O referencial decolonial coloca em evidência este movimento, as contradições, continuidades, descontinuidades, rupturas, conceitos e situações por vezes antagônicas que, em um esforço epistêmico, contribuem para a compreensão do cultural como território de debate crítico e transformação das visões hegemônicas dela. De acordo com Lander, (2005, p.11-12),

Al naturalizar y universalizar las regiones ontológicas de la cosmovisión liberal que sirven de piso a sus acotamientos disciplinarios, las ciencias sociales han estado imposibilitadas de abordar procesos histórico-culturales diferentes a los postulados por dicha cosmovisión. A partir de caracterizar las expresiones culturales "tradicionales" o "no-modernas", como en proceso de transición hacia la modernidad, se les niega toda la posibilidad de lógicas culturales o cosmovisiones propias. Al colocarlas como expresión del pasado se niega la posibilidad de su contemporaneidad. Está tan profundamente arraigada esta noción de lo moderno, el patrón cultural occidental y su secuencia histórica como lo normal o universal, que este imaginario ha logrado acotar una alta proporción de las luchas sociales y de los debates político-intelectuales del continente. Estas nociones de la experiencia occidental como lo moderno en un sentido universal, y de la secuencia histórica europea como el patrón normal con el cual es necesario comparar otras experiencias, permanecen como presupuestos implícitos, aun en autores que expresamente se proponen la comprensión de la especificidad histórico-cultural de este continente.

No caso dos Nasa, a cultura é precisamente o contínuo processo investigativo e crítico de suas múltiplas fontes, de suas raízes, dos fios com que é urdida, no intuito de re-existir em lugar de retornar ao passado como orientada por uma suposta essencialidade étnica (RAPPAPORT, 2008).

Esta comunidade se construiu e continua se construindo a si mesma. Na sua origem, foi o produto da fusão gradual de diversas comunidades indígenas reunidas nesse território do norte do Cauca após sobreviver à invasão e extermínio espanhol. Sua unificação foi uma conquista política, intercultural, organizativa e uma experiência de aprendizagem geradora de autoconhecimento. Diante da necessidade de criar um movimento comum de resistência, e graças à assimilação paulatina de uma língua comum para todas aquelas comunidades, o Nasa-yuwe, esta amalgama de povos se reconfigurou dentro de um espaço territorial, um projeto político e uma história comum.

Desta maneira, no conjunto de seus atuais projetos educacionais, estão entrelaçados todos os elementos constitutivos de sua cultura, com o fim de se estabelecer como base e

extensão do projeto político histórico de resistência contrahegemônica, de re-existência cultural e de autonomia epistemológica e política. No entendimento dos Nasa, “[...] as formas culturais devem funcionar para restaurar o equilíbrio no universo (RAPPAPORT 2008, p. 155), e favorecer a harmonia das relações entre o humano, o natural e o espiritual.

De fato, essa conceitualização da harmonia reside no coração da tradução à língua nasa-yuwe da palavra cultura, dado que, de acordo com essa apropriação do termo, a cultura seria a forma de comportamento resultante da permanente relação harmônica com a natureza. Esta compreensão do cultural estende-se assim para o campo educacional e político cerzida a sua cosmovisão, que, como matriz epistemológica genuína, deve assumir uma metodologia investigativa e uma postura crítica, tanto da cultura hegemônica quanto da indígena, para preservar o equilíbrio das relações sociais e dos exercícios de interculturalidade.

A racionalidade europeia, em oposição à antiga percepção da centralidade de Deus e da Igreja no sistema de relações entre o ser humano e o cosmos, constituiu durante a Modernidade um modelo de civilização e progresso contrário à própria Natureza, para estabelecer sua preeminência como marco de referência universal. Serviu-se daquilo que Arturo Escobar (2014) chama de “*Ontología dualista* (o humano e o não humano, natureza e cultura, indivíduo e comunidade, *nós* e *eles*, mente e corpo, secular e sagrado, razão e emoção, etc.)”, e concedeu especial primazia a cada um dos primeiros termos dessas dualidades.

A imposição dessa visão do mundo na América martelou violentamente o processo de desestruturação das culturas indígenas, alterando para sempre as relações de saber e de poder construídas milenariamente com a conquista de seus territórios. Isto ocasionou a substituição e o apagamento de suas crenças, saberes e tradições, em concomitância com o genocídio da população. Foi, pois, o triunfo da civilização sobre a barbárie em função de uma vida social e econômica organizada para a reprodução da riqueza das sucessivas metrópoles coloniais.

Nesse sentido a presente dissertação adota a proposta feita por Escobar (2014, p. 18) de elevar o conceito de cultura à categoria de ontologia para preservar o seu caráter relacional, isto é, sua materialização como produto das inter-relações entre o histórico, linguístico, espacial, territorial e epistêmico:

La noción de cultura como diferencia radical, por el contrario, se basa en el cuestionamiento de los dualismos constitutivos de las formas dominantes de modernidad y de la idea de un mundo hecho de un solo mundo. Para substanciar esta proposición, el texto propone la noción de ontología como

alternativa a “cultura” como espaço para pensar los complejos procesos de disputa entre mundos a los que asistimos hoy en día. Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades. En sus movilizaciones, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están poniendo de presente la existencia de lógicas relacionales y propiciando lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad.

A centralidade de Europa em relação com a América e o resto do mundo, sua projeção institucionalizada como princípio e fim da cultura e da civilização moderna, impôs modos de vida e de pensamento universais que reduziram a compreensão da natureza a mero recurso econômico, quebrando desta forma, quase definitivamente, o vínculo físico, simbólico e espiritual entre ela e os seres humanos e abrindo um caminho de não retorno para a generalização da fome, das epidemias e da morte na periferia dos centros do poder econômico mundial (BREILH, 2007).

O exercício do domínio sobre a natureza através da técnica, da ciência e da tecnologia para transformá-la em matérias primas, manufaturas, bens e serviços traduzidos em riqueza e bem-estar para toda a sociedade, (todo aquele aparelho produtivo enquadrado em um regime que garante e ao mesmo tempo regula as liberdades econômicas e políticas, fundamentado no direito, no equilíbrio de poderes e na distribuição equitativa da justiça e dos serviços), representa, em síntese, embora com nuances interpretativas de direita e de esquerda, o mito da modernidade, da ordem e do progresso.

O perfil sinistro desse mito expressa-se na destruição da natureza e na realidade menos óbvia da colonialidade, isto é, da subalternização, do racismo, da escravatura, do extermínio e expropriação, da desterritorialização e o apagamento das culturas atravessadas no caminho civilizador dos impérios europeus e estadunidense.

Da subalternização contínua e manifesta na escravatura dos povos indígenas e africanos procede a desumanização do regime econômico colonial e o racismo desdobrado na sociedade da qual surgiram posteriormente os estados nacionais da América Latina (QUIJANO, 1992). Essas nascentes repúblicas, integradas naquela tradição epistêmica ocidental que afunda suas raízes na filosofia grega, nas línguas neolatinas e na religião cristã, adotaram como referente filosófico para a sua independência o ideário do Iluminismo, a doutrina econômica liberal e a secularização nas relações sociais (MIGNOLO, 2015).

Pela lógica da colonialidade as atuais e complexas sociedades urbanas, globais, individualistas e homogêneas possuem uma percepção alienada, distante e carente de experiência no tocante à diversidade cultural e natural de seu entorno, (FLEURI, 2012), o que com o aumento constante da população vai deixando a terra e a natureza vazias. As consciências, afastadas ou indiferentes a esse fenômeno, não conseguem harmonizar totalmente os discursos da pluralidade, da diversidade, da interculturalidade, da transformação social, do ecologismo, entre outros, em um horizonte de ação política, discursiva e epistêmica que não tenha eventualmente que se enfrentar à violência (não sempre legítima) do sistema.

Entretanto, os movimentos indígenas na Colômbia, Chile, Bolívia, Peru, Equador, Guatemala e México existem no espaço fronteiriço entre duas visões do mundo antagônicas e, contudo, complementares, epistemológica e culturalmente. Como espaços críticos dos valores da Modernidade e dos modelos econômicos atuais, (embora nas margens deles), são territórios de disputa e articulação política, onde confluem as luzes e sombras da complexa sociedade moderna, com o pensamento e a cosmovisão das tradições indígenas, para construir e redefinir permanentemente sua identidade e suas plataformas de luta, e dessa forma, potencializar formas de vida dignas e em equilíbrio entre os seres humanos e a natureza.

Nesse contexto, o movimento indígena colombiano, e em particular o constituído pelo povo Nasa, em razão de sua longa história e de sua organização, assume hoje a necessidade de ligar sua agenda pela autonomia, pela libertação da terra, (libertação do latifúndio, do extrativismo, das economias ilícitas, da violência), e pela educação própria, de maneira holística e em diálogo com outros movimentos sociais do país e do continente.

Logicamente esse conceito de autonomia também tem sido construído historicamente. De maneira geral se sintetiza no direito dos povos indígenas a ser os orientadores e construtores da política de seus projetos educativos e comunitários (PEÑARANDA et al., 2012). No momento em que surgiu o Conselho Regional Indígena do Cauca, CRIC⁷, em 1971, a ideia de autonomia do movimento estava guiada pela necessidade dos indígenas de se emancipar do controle da Igreja, dos fazendeiros, dos partidos políticos tradicionais e dos comerciantes intermediários (BOLAÑOS, 2004).

⁷ O Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, é a organização que reúne mais de 90% das comunidades indígenas do departamento do Cauca. Hoje agrupa 8 etnias, além da Nasa: Guambianos, Yanaconas, Coconucos, Epiraras, Siapiraras, Totoroes, Inganos, Guanacos. Estructura organizativa del CRIC, **CRIC**, 2017. Disponível em: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/>. Acesso em: 18 de out. de 2017.

No decorrer dos últimos cinquenta anos essa necessidade se viu reforçada pela entrada no seu território de diferentes grupos armados, entre eles, várias das insurgências revolucionárias de esquerda, diversos grupos de paramilitares com o apoio estratégico do exército e o financiamento do agronegócio, do narcotráfico e de outras economias ilícitas. Nesse panorama a presença do exército nacional tem sido permanente também. Todos se estabeleceram para impor sua autoridade militar, política e social, tornando o norte do Cauca em um dos palcos habituais da guerra na Colômbia.

Foi então necessário pensar a autonomia não somente em termos de oposição à postura tradicionalmente paternalista da Igreja, do Estado e das outras visões impositivas da Modernidade, (organizações camponesas e insurgências armadas de inspiração marxista, por exemplo). Chegou-se, portanto, a entendê-la como parte essencial do processo de consolidação dos territórios em “[...] unidades estratégicas de planificación cultural, social, ambiental y económica”, para garantir “El pleno desarrollo cultural y ambientalmente sostenible de la comunidad” (ESCOBAR, 2014, p.92). Essa delimitação do conceito, sua inserção numa perspectiva política e cultural como fator de diferenciação das visões hegemônicas da economia e do desenvolvimento, o colocava necessariamente em diálogo com o âmbito educacional que o movimento indígena estava tentando efetivar.

O alto nível de conflitividade política da região sempre esteve relacionado com fatores econômicos. Além dos contínuos processos de desterritorialização propiciados pelo avanço do latifúndio dedicado à produção de cana de açúcar, o norte do Cauca se tem visto afetado nas últimas décadas pela visão desenvolvimentista do Estado que acolhe numerosos projetos hidrelétricos e minério-energéticos nacionais e estrangeiros, destruindo o equilíbrio natural do entorno e os tecidos sociais das comunidades aí assentadas. Como se isso fosse pouco, existe também uma permanente ingerência das economias ilícitas, nomeadamente narcotráfico, armas e mineração.

Essa violenta realidade concita a pensar a autonomia em articulação com os conceitos de território, cultura e identidade, intensificando dessa forma a carga das implicações políticas dela com relação aos poderes por cuja afirmação enfrenta. Entendida e exercida assim, a autonomia parte do direito das comunidades, indígenas, afrodescendentes e camponesas, de decidir livremente, de acordo a sua capacidade organizativa, de mobilização social e coesão política, sobre que tipo de projeto de vida querem realizar no território que ancestralmente ocupam.

Uma das manifestações do exercício desse tipo de autonomia o constitui a *Guardia Indígena*. É um mecanismo não violento, comunitário, de defesa do território que envolve todos os seus habitantes, crianças, mulheres, homens e velhos. Por causa do recrudescimento da violência durante a última década do século vinte, (massacres e recrutamento forçado de indígenas, entre outras coisas), foi criada em começos do século XXI a *Guardia* como uma materialização dos *Kiwe Tenzas*, os guardiões espirituais do território. Na prática é um corpo de vigilância, controle, alarme, proteção e defesa pacífico, sem armas, com um caráter humanitário

[...] que buscará no sólo interponerse, detener o resolver el conflicto, sino también transformarlo mediante el cambio de las relaciones personales, sociales, culturales, políticas y comunitarias, que son valores y objetivos propios de la teoría de la no violencia (MARTÍNEZ, 2016).

Faz parte das atividades comunitárias em um esforço voluntario, não remunerado, na procura da harmonia e em defesa da vida que tem entre suas principais tarefas a

[...] búsqueda de desaparecidos, liberación de personas secuestradas y detenidas, acompañamiento y apoyo permanente a los Cabildos, traslado de heridos y primeros auxilios, seguridad y protección de las movilizaciones, marchas, congresos, asambleas permanentes, protección de los sitios sagrados, entre otras. Además, alertan a la comunidad con un eficaz sistema de comunicación, que permite avisar oportunamente sobre riesgos de bombardeo, masacre o quedar en medio del combate. El control territorial se refleja con retenes ubicados a la entrada y salida de los resguardos.⁸

Trata-se, pois, de autonomia não simplesmente como divisa e meta fundamental do movimento. Aliás, como caminho, como “exercício de apropriação efetiva do território mediante práticas culturais, agrícolas, ecológicas, econômicas e rituais próprias” (ESCOBAR, 2014, p.90), que exige a redescoberta da experiência do equilíbrio, esse processo crítico e investigativo de autoconhecimento nos mundos externos e internos que cria as condições para o surgimento das identidades e o reconhecimento da pluralidade. Autonomia como re-existência, e, portanto, como exercício de poder das identidades ancestrais e de seus espaços de ação e de vida no meio do avanço da universalização e homogeneização dos modos de se relacionar com a natureza e os seres humanos da maneira que a globalização impõe. Dessa

⁸ Guardia Indígena, **CRIC**, 2017. Disponível em: <https://www.cric-colombia.org/portal/guardia-indigena/>. Acesso em: 30 de jul. de 2019.

maneira o exercício de desaprender a lógica da violência e das armas se converte em uma prática decolonizadora que articula os projetos educacionais e de vida de toda a comunidade.

O presente estudo se situa, pois, na interface dos conceitos relativos ao político, cultural, territorial e educacional construídos historicamente pelo movimento indígena do Cauca e em particular dos Nasa. Conscientes do significado desse percurso no contexto colombiano, de suas conquistas e enormes dificuldades, os Nasa continuam atualmente no seu processo de resistência contra-hegemônica principalmente pelas vias do conhecimento. Conhecimento, investigação, reflexão e crítica de sua cultura, identidade, história e território.

A presente dissertação acompanha a transformação do enfoque produzido nas estratégias de luta desta comunidade, que de ser considerada, praticamente até hoje, a mais violenta e belicosa para a segurança dos sistemas políticos e econômicos das instituições e autoridades hegemônicas, como se desprende dos relatos históricos do período da conquista, colônia e república realizados por Findji e Rojas (1984); González (1978); Rappaport (1980 y 2000); Bonilla (2014), torna-se hoje em um movimento social de base étnica que privilegia a sua reconstituição epistêmica e ontológica como fundamento para seus projetos políticos e educacionais em espaços formais e não formais com a missão de concretizar os planos comunitários de vida em territórios de paz e em equilíbrio com a natureza.

Essa capacidade de interpretar e integrar o processo histórico, a luta política, a cosmovisão e a compreensão do espaço territorial desvirtuam as práticas hegemônicas da política e da economia, no contexto de um país exausto de sua guerra interna e na urgente necessidade de encontrar mecanismos e experiências de construção de poder e dignidade coletiva, sem recair nas violentas e velhas fórmulas do passado e do presente desenhadas para explorar e destruir o ser humano e a natureza. É por esse motivo que os desdobramentos do processo histórico e político dos Nasa, conducentes a sua configuração como unidade do cultural, territorial e educativo, resultam tão sugestivos e inspiradores para o investigador social.

Em síntese, as preocupações deste processo investigativo têm por pano de fundo compreender a maneira em que os processos educacionais tem incidido na resistência que por mais de quinhentos anos têm feito os Nasa às tentativas dos diversos poderes hegemônicos, (políticos econômicos e militares) de reduzi-los e expropriá-los de seu território. Isto significa compreender a educação em um sentido amplo. Assim, acompanhando o raciocínio de

Graciela Bolaños (2004, p. 21-22), gestora desde 1971 do CRIC e dos projetos educacionais do movimento indígena do Cauca,

A educação é uma base de nossa luta. Para nós, a educação é um processo de construção de pensamento para analisar os problemas, para descobrir nossas raízes e para fortalecer nossa identidade. Igualmente, a educação é um espaço organizativo onde se constrói a comunidade, buscamos formar dirigentes, fomentar uma mentalidade crítica e comprometer à gente na direção do seu próprio projeto de vida. Nesse sentido a educação vai bem além da escola.

Além do anterior, a pesquisa tem por horizonte contribuir a esclarecer a maneira como estes projetos educacionais incidem na articulação de um movimento social mais abrangente, capaz de fortalecer a necessidade de construir alternativas de relacionamento social pacíficas, plurais e em harmonia com o entorno. Neste contexto é que Pablo Tattay (apud. BOLAÑOS, 2004, p. 19-20), outro dos fundadores do CRIC, explica a abrangência do Projeto de Educação Própria Nasa:

Como anotamos no começo, o conceito de resistência tem sido central nas lutas indígenas. A maior parte do tempo se tratou de um conceito defensivo, onde a supervivência física, organizativa e cultural dos povos indígenas era o objetivo buscado. Nos últimos anos, contudo, na medida em que o movimento indígena está conseguindo reverter o processo histórico de sua progressiva desapareção, a resistência vai se convertendo em projeção política, na construção do seu próprio destino.

Os planos de vida que diversas comunidades e povos indígenas vêm elaborando, são um indício da vontade de construir um caminho próprio, junto com afro-colombianos, mestiços, trabalhadores e povoadores urbanos.

Trata-se de construir o poder próprio dos povos indígenas e dos outros setores subordinados da nossa sociedade, para chegar a um futuro justo e equitativo.

É um esforço prolongado e difícil, porém em andamento, onde o labor educacional tem uma enorme importância. Seguirá contribuindo como até agora, para que nossa utopia se torne um dia em realidade.

O povo Nasa é uma comunidade indígena que habita em sua maioria no departamento do Cauca⁹ entidade político-administrativa com a maior população indígena do país, localizada no sudoeste colombiano, porém, existem pequenas comunidades desta etnia dispersas em alguns departamentos vizinhos (Valle, Huila, Putumayo, Caquetá, Meta), aonde chegaram na procura de terras para a sua subsistência.

⁹ A Colômbia se divide político-administrativamente em Departamentos, o que equivale aos Estados da divisão política brasileira.

Figura 3- A Colômbia



Figura 4 - O Cauca



Figura 5 - Territórios indígenas do Cauca



Fonte: SOGEOCOL (2012).

Contudo, o núcleo fundamental de sua cultura e de sua população se concentra ao norte e nordeste do mencionado departamento (mapa 6), região caracterizada por ter uma das geografias mais labirínticas do país, um nó montanhoso conhecido como o *Maciço Colombiano*, lugar onde nascem as cordilheiras central e ocidental dos Andes colombianos.

O povo Nasa conta atualmente, segundo cifras oficiais, com uma população próxima a cento oitenta mil pessoas, sendo a segunda maior comunidade indígena do país¹⁰. Ocupa um território de imensa riqueza natural, campos férteis e produtivos nos vales interandinos, águas abundantes e montanhas ricas em minérios. No entanto, a maior parte das terras férteis do território ancestral do povo Nasa são propriedade privada da agroindústria da cana de açúcar. Existe uma variada presença de projetos econômicos extrativistas, não sempre de caráter lícito, principalmente para a construção de hidrelétricas e a extração de ouro, entre outros recursos. Também, nas últimas décadas, esta comunidade indígena tem enfrentado as tentativas de controle militar, político e social de seus territórios por parte de diversos atores armados, dada sua posição geográfica estratégica no cenário econômico e bélico da Colômbia dos últimos tempos. Os Nasa estão no meio dos cultivos de coca em aumento, no sudeste do país, entre a Amazônia colombiana e a costas do oceano pacífico, onde as folhas de coca são transformadas na cocaína que finalmente será exportada para norte do continente, México e os Estados Unidos. Com frequência, devido à exclusão econômica, muitas famílias de indígenas

¹⁰ Demografía y población. DANE, 2018. Disponível em: <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-y-vivenda-2018>. Acesso em: 31 de jul. de 2019. As informações referentes as populações indígenas não estão atualizadas, desta forma, estes dados estão referenciados no censo de 2005.

participam do negócio como cultivadores. Por essa faixa litorânea da costa pacífica colombiana ingressa também outro tipo de mercadorias ilegais, como armas.

Há poucos anos atrás, os Nasa e as outras populações indígenas e rurais da região, permaneciam sob o fogo cruzado de três exércitos, o da insurgência, o dos grupos paramilitares e o do Estado. Essa situação não mudou significativamente com a assinatura dos acordos de paz entre o governo do presidente Juan Manuel Santos e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia FARC, pois novos grupos armados têm entrado para ocupar o vazio deixado no território caucano por esta insurgência¹¹.

A resistência do povo Nasa se articula a partir de três elementos medulares: uma experiência de vários séculos de resistência e de luta pela reconstrução de sua cultura e de seu território; uma cosmovisão que orienta suas tradições culturais representadas nos mitos, na linguagem, nas festividades e na própria organização comunitária; e uma íntima relação entre os dois anteriores fatores com o espaço territorial em que habitam, considerado por eles como um ser vivo e consciente. Estes três elementos conjugados formam a unidade entre a terra e a cultura que, de fato, constitui o lema e princípio essencial do movimento indígena do Cauca a partir da década de setenta, *unidad, tierra y cultura*, (RAPPAPORT, 2008).

Sua experiência de resistência tem suas origens na maneira persistente e organizada como lutaram contra a invasão dos conquistadores espanhóis no século XVI. Apesar da derrota e de ficar à beira da extinção, conseguiram sobreviver à escravatura nas minas, ao trabalho semiescravo nas fazendas e plantações e à aculturação que lhes foi imposta durante a colônia a partir do século XVII. Mais tarde, no século XIX, veio um novo período de lutas contra o regime latifundiário instituído pelas novas elites formadas após a independência, cuja

¹¹ A insurgência armada das FARC teve, por diversas razões históricas, geográficas e econômicas, uma presença consuetudinária nesse território, até praticamente sua reincorporação à vida civil, (neste momento em pleno desenvolvimento, 2017-2019), mantendo em várias oportunidades relações tensas e conflituosas com a população indígena. Por outro lado, os grupos paramilitares, com financiamento de alguns setores do empresariado legal e com o apoio logístico de membros das forças militares, fazem controle econômico e social dos territórios até a atualidade, assegurando o completo domínio dos negócios ilícitos antes usufruídos pelas FARC, narcotráfico e mineração ilegal, principalmente. Embora sua denominação tenha mudado, (são denominados pelo Estado de Bandas Criminosas), são os principais inimigos da paz e da estabilidade atualmente nos campos. O anterior contexto tem sido amplamente divulgado pela imprensa colombiana, denunciado pelo movimento indígena do Cauca e por investigadores sociais nos últimos quarenta anos. A respeito disso o Centro Nacional de Memória Histórica, publicou em 2012 um estudo sobre o processo de resistência e memória dos povos indígenas do Cauca, elaborado por pesquisadores pertencentes ao próprio movimento indígena e outros estudiosos do tema, conforme referências (PEÑARANDA S., 2012).

visão liberal, modernizadora e homogeneizante ameaçava com o desmantelamento da propriedade coletiva de seus territórios.

Já no século XX a luta se concentrou na reconstrução e afirmação de sua identidade e na conservação de sua integridade e autonomia em meio da crescente confrontação entre as elites nacionais e, posteriormente, entre o Estado e as insurgências armadas.

Mais recentemente, nestas primeiras décadas do século XXI, a luta se concentra no rechaço aos novos invasores de seu território, os megaprojetos extrativistas propostos, em sua maioria, por empresas transnacionais amparadas na política econômica neoliberal e globalizada do Estado. Através destes planos busca-se a ampliação das monoculturas para a produção de biocombustíveis e bebidas açucaradas, o desenho e execução de projetos hidrelétricos e a exploração dos recursos florestais e mineiro-energéticos no território dos indígenas, um conjunto de empreendimentos que prescreve a contínua expulsão deles para seu desenvolvimento. A resposta do povo Nasa originou uma política de *libertação da terra*, uma série de ações e iniciativas políticas e educacionais organizadas voltada a recuperar, mediante diversos mecanismos, (retoma de seus territórios ancestrais em poder do latifúndio, grandes *Mingas* com ocupação e bloqueio de importantes rodovias para a economia local e nacional, greves, expulsão de seu território de qualquer grupo armado) a legítima propriedade comunal da terra.

Um dos aspectos centrais da cultura e da vida comunitária dos Nasa e de outros povos indígenas do continente é o espírito de trabalho conjunto, sintetizado, precisamente, no conceito de *Minga*. A *Minga* é o mecanismo fundamental da luta e da resistência e equivale ao conceito de *mutirão* do Movimento sem Terra do Brasil. De fato, a palavra *mutirão* procede da língua tupi, já que essa forma de associação solidária para o trabalho é comum a todos os povos nativos da América (FERREIRA, 1986. p.1175).

De modo geral é uma reunião para o trabalho coletivo. Pode ser organizada para a realização de uma atividade material, por exemplo, nas lavouras da terra ou na construção ou ampliação de moradias e sistemas de irrigação. Também é uma experiência de ensino-aprendizagem conjunta, um espaço pedagógico e formativo solidário onde se partilha o pensamento, a palavra, se discutem os problemas e a situação da comunidade e se determinam as possíveis ações que serão valiosas para a coletividade. Usualmente na *Minga* se confere mais relevância ao encontro, ao contato e à coesão entre as pessoas que ao produto mesmo do trabalho. É, como explica Rappaport (2008, p. 116), “um espaço onde o pluralismo é gerado com o intuito de criar ferramentas interculturais” e, nesse sentido, corresponde a uma antiga

tradição de educação popular não escolarizada dos povos indígenas. Abelardo Ramos, lingüista Nasa, (apud. RAPAPORT, 2008), amplia esta consideração:

Nosotros en nasa yuwe tenemos la práctica cotidiana de la minga, (en castellano), tal vez es una palabra quechua, supongo, en nasa yuwe nosotros decimos “casa de minga”, *pi'kx yat* (...) En esto es interesante el trabajo colectivo, es decir, como la relación abogado-maestro era una minga: todos tanto contribuíamos, todos aprendemos, todos nos enriquecemos, todos nos beneficiamos y cuyo resultado final está dirigido a la sociedad nasa. Y también como pensábamos para los intelectuales que se interesen por estas cuestiones étnicas, también que podíamos estar haciendo un trabajo que podía a la larga ser de doble vía, y en últimas nos sentíamos contentos, nos sentíamos alegres trabajando, porque nosotros como indígenas siempre pensamos más en la convivencia con el mestizo, con el ciudadano colombiano, en unas relaciones de fraternidad.

Além disso a Minga, como grande manifestação de coesão social, capacidade organizativa e prática contra-hegemônica, transbordou as fronteiras das próprias comunidades indígenas. Por ter-se constituído em um espaço de construção intercultural onde confluem muitos coletivos sociais com agendas de luta comuns, a Minga é um mecanismo de pressão política e social que mobiliza milhares de pessoas com um objetivo específico. Nos últimos vinte anos já foram organizadas nove grandes Mingas deste tipo na Colômbia, durante a administração dos presidentes Andrés Pastrana (1998-2002), Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), Juan Manuel Santos (2010-2018) e Iván Duque (2018-)¹².

Por causa da localização estratégica do povo Nasa, (em imediações das principais vias de comunicação entre o centro, o ocidente e o sul do país), a alteração da normalidade econômica e social de extensas zonas do território que provoca a Minga repercute no nível nacional, visibilizando as fissuras históricas da relação entre os indígenas e o Estado e evidenciando o seu autoritarismo. Nessas nove ocasiões a Minga conseguiu coordenar uma greve geral, bloquear as rodovias, paralisar a economia local e aglutinar uma participação massiva dos indígenas, camponeses e afrodescendentes dessa região, caracterizada pela violência e a exclusão histórica.

O ponto central das reclamações dos participantes da Minga tem sido a exigência do cumprimento dos acordos subscritos pelo Estado com essas comunidades em relação a dois

¹² Com referência aos objetivos e às demandas históricas das sucessivas Mingas, ver: Pronunciamento sobre los incumplimientos del gobierno nacional. **CRIC**, 2019. Disponível em: <https://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamento-sobre-los-incumplimientos-del-gobierno-nacional-con-los-acuerdos-pactados-con-la-minga-social-del-suroccidente-colombiano/> Acesso em: 28 de jul. de 2019.

aspectos básicos: acesso a mais e melhores terras e, no caso particular dos indígenas, respeito por seu direito à autodeterminação.

O fenômeno de expansão da Minga fora de um contexto exclusivamente indígena indica também o reposicionamento e a redefinição do papel das comunidades tradicionais dentro do panorama dos movimentos sociais na Colômbia, assim como a revalorização de seus saberes e de sua capacidade organizativa e integradora¹³.

É inegável que nos últimos anos o uso das novas tecnologias tem favorecido o contato e colaboração entre diversos setores da sociedade, complementando a compreensão da terra e do território separada da lógica da mercantilização ou da mercadorização com as estratégias habituais para a articulação da cultura, da tradição e da luta política. Desta forma o movimento indígena e vários setores dos movimentos sociais colombianos entram numa nova fase de diálogo, reconhecimento, retroalimentação e mutuo aprendizagem.

Esta conjuntura contribui a fortalecer os respectivos processos de construção de identidade, a afirmar os profundos nexos entre as problemáticas das diversas comunidades nos territórios e a consolidar metodologias para a conquista de maior autonomia. O anterior conjunto de dinâmicas interculturais responde ao interesse do presente trabalho por elucidar, apenas como possível horizonte futuro de pesquisa, qual seria o potencial do movimento indígena do Cauca e de suas práticas educacionais (a minga como pedagogia), no intuito de se articular com outros coletivos e movimentos sociais do país e construir ferramentas para uma ecopolítica de paz, dignidade, justiça e harmonia com a natureza.

De acordo com os anteriores critérios, o objetivo central desta dissertação consiste em analisar historicamente o processo de construção dos projetos de Educação Própria do povo indígena Nasa, em articulação com a luta pela sua autonomia política, cultural e epistêmica, e em contraposição aos sucessivos poderes hegemônicos predominantes na Colômbia. Entre os objetivos específicos a pesquisa se propõe examinar as estratégias políticas desenvolvidas por esta comunidade para a consecução de sua autonomia, ressaltando a identificação destes processos de reconquista material e simbólica de seu território como processos educacionais.

O processo investigativo se desenvolve com base numa pesquisa qualitativa e bibliográfica. De acordo com Oliveira (2012) “[...] a pesquisa bibliográfica possibilita a

¹³ Minga Social del Suroccidente colombiano, **CRIC**, 2019. Disponível em: <https://www.cric-colombia.org/portal/pronunciamento-sobre-los-incumplimientos-del-gobierno-nacional-con-los-acuerdos-pactados-con-la-minga-social-del-suroccidente-colombiano/>. Acesso em: 28 de jul. de 2019.

investigação de uma gama de fenômenos mais amplos do que se poderia se investigar diretamente, ou seja, quando o problema de pesquisa requer da compreensão de dados dispersos no tempo e no espaço”. Partiu inicialmente da realização de um balanço de produção em torno dos trabalhos dissertativos e de teses doutorais feitos no Brasil. Essa busca foi efetuada nos seguintes depositórios: Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior CAPES, Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações BDTD e nas bibliotecas das Universidades de São Paulo – USP e do Rio Grande do Sul – UFRGS. Esse balanço de produção foi relevante por ter possibilitado o acesso a estudos referentes às problemáticas do mundo indígena tanto no Brasil quanto na América Latina. Contudo, apenas um trabalho tratava do povo Nasa, que embora interessante por abordar assuntos culturais relacionados com a arte e a música desta etnia, não contribuía a compreender o problema de pesquisa em questão.

Desta forma foi necessário viajar para a Colômbia para acessar diretamente as fontes só disponíveis em bases de dados, bibliotecas públicas e universidades. Esse processo resultou na descoberta de quatro trabalhos acadêmicos elaborados entre 2015 e 2017 por investigadores de graduação e pós-graduação pertencentes às áreas de antropologia, artes, ciências ambientais e ciências políticas. Ainda que um deles tenha ampliado a compreensão de certos aspectos históricos e outro haja contribuído com o entendimento da cosmovisão dos Nasa, nenhum deles contemplava profundamente as questões educacionais e políticas.

A aproximação com estudos que fundamentassem o entendimento do problema de pesquisa só foi possível por meio de obras publicadas nos últimos quarenta anos por antropólogos, historiadores e ativistas sociais estreitamente vinculados ao Movimento Indígena do Cauca. Esses autores são, o Padre David González, María Teresa Findji, José María Rojas, Orlando Fals Borda, Daniel Ricardo Peñaranda, Myriam Amparo Espinosa, Joanne Rappaport, Victor Daniel Bonilla, Graciela Bolaños, Pablo Tattay y Abelardo Ramos, cujas obras são imprescindíveis para fazer uma abordagem histórica do problema de pesquisa e compreender a interface entre o político e o educacional no mundo Nasa.

Sendo assim, em termos cronológicos, as fontes teóricas e empíricas primordiais para o desenvolvimento desta pesquisa só foram acessadas a partir do segundo semestre de dois mil e dezoito.

Outro aspecto relevante de ser pontuado quanto a coleta de dados e informações em *locus*, é que a visita ao norte do Departamento de Cauca, lugar de assentamento da comunidade Nasa, tornou-se inviável devido a questões políticas conjunturais do país em fins

de dois mil e dezoito. A violência no território se recrudesciu após a assinatura dos acordos de paz entre o Estado e as FARC pela entrada nessa região de novos atores armados¹⁴.

A leitura e análise dos autores e trabalhos acadêmicos citados centra-se na construção, entrelaçamento e evolução histórica de algumas noções inerentes ao Movimento Indígena do Cauca, tais como identidade, território, cosmovisão, assim como os seus desdobramentos no campo educacional e político.

Assim mesmo a pesquisa insiste em sublinhar a relação do processo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade MCD (MIGNOLO, 2005) com a experiência histórica constitutiva do Movimento Indígena do Cauca e de seu Projeto de Educação Própria, relação que não poderia ser descrita quantitativamente. Nesta perspectiva a pesquisa qualitativa sobre o fenômeno educacional entre os Nasa é compreendida como possibilidade de elaboração de contrapontos epistemológicos críticos e contra hegemônicos da MCD. (SANTOS, 2000).

A análise investigativa dos dados faz uma leitura ampla da Modernidade, entendida como o processo histórico, econômico, social, político e cultural que, por meio da expansão colonial nas Américas e da institucionalização da racionalidade científica, configura a centralidade hegemônica europeia em termos políticos econômicos e culturais (QUIJANO, 1992)

Os trabalhos e reflexões em torno da decolonialidade desenvolvidas principalmente por Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Catherine Walsch, Zulma Palermo María Eugenia Borsani, Arturo Escobar, entre outros pensadores latino-americanos, partem dos pressupostos fundamentais plasmados nas obras de Frantz Fanon (1952) e Aimé Césaire (1955), escritos no contexto dos processos emancipatórios dos países da África do norte e subsaariana. A opção decolonial escolhida como enfoque para o presente trabalho dissertativo, “estabelece, pois, a oposição e ao mesmo tempo a insurgência, a emergência, a agência, a dimensão criativa e curativa frente o binômio Modernidade-Colonialidade” (MIGNOLO, 2015, p. 353).

É, nessa medida, e de acordo com Quijano (1992), uma proposta e um exercício de reconstrução epistemológica, que parte da “Recuperação da validade e do sentido das tradições originais das culturas ancestrais do sul” (DUSSEL, 2012, p. 93), com o intuito de recuperar,

¹⁴ A complexidade da configuração dos diversos tipos de atores armados do país não será enfoque deste trabalho. Entretanto é importante referenciar que as elites detentoras do poder político e econômico local, continuam fomentando grupos armados e, após a saída das FARC desse e outros territórios, passam a disputar o seu controle.

por sua vez, sua validade como tradição filosófica e epistemológica ancorada nas próprias realidades das comunidades historicamente subalternizadas.

O processo de amadurecimento de uma filosofia da libertação do colonialismo europeu se deu, de acordo com Dussel, (2012, p. 91), após um prolongado percurso que começa em 1804 com Haiti e sua independência da França revolucionária. Continua a partir de 1810 com os países da América latina e sua separação da Espanha e Portugal e, finalmente, seria necessário esperar mais de um século, até depois de finalizada a Segunda Guerra Mundial, para que esse processo terminasse por configurar uma reflexão filosófica e epistemológica no contexto da independência dos países africanos e da Índia.

Seguindo o raciocínio de Mignolo (2008), a descolonização apareceu no começo como o projeto político empreendido por diversos movimentos de libertação nacional que buscavam a tomada do controle do Estado nas colônias britânicas e francesas depois de concluída a Segunda Guerra, já no contexto da Guerra Fria. Mas, a crítica a esse modelo de intervenção imperialista, crítica que no médio prazo determinou a independência da Índia e da maioria dos países da África de suas respectivas metrópoles, avançou para a concepção de um projeto epistemológico fundamentado na análise do paradigma de racionalidade e modernidade imposto pela Europa a partir de sua expansão no século XVI.

Portanto, a decolonialidade pressupõe “A desarticulação de todo o sistema de conhecimento que sustenta e justifica ao Estado moderno e ao Estado moderno colonial, associado com a colonialidade econômica e com o controle das subjetividades” (IBIDEM), como se evidencia, por exemplo, nos programas universais de desenvolvimento, saúde e educação básica, (estes últimos com currículos universais), que os Estados nacionais modernos têm empreendido.

Nenhuma das grandes manifestações do progresso humano nos últimos quinhentos anos, nenhuma das paradigmáticas realizações da civilização ocidental, Renascença, Iluminismo, Revolução Francesa, Revolução Industrial, teria sido possível sem a velada coexistência da colonialidade, sem o genocídio e escravização de milhões de indígenas e africanos. Por sua vez, o capitalismo é inerente à metade sinistra do maior processo civilizatório da humanidade, e juntos, capitalismo, modernidade e colonialidade constituem o poder fundante da ordem mundial moderna. Portanto, a decolonialidade presume uma questão epistemológica, dado que “A colonialidade do poder é a forma que subjaz em todo colonialismo ocidental” (IBIDEM), o iniciado por Portugal e Espanha, e continuado logo pela Holanda, França, Inglaterra, até os Estados Unidos.

A decolonialidade é, em síntese, a concretização de uma tarefa epistêmica e não militar de afastamento do eurocentrismo em favor de visões mais plurais para o Bom Viver¹⁵. Isto, na prática, significa o exercício da autonomia como alternativa à crise dos atuais projetos desenvolvimentistas por meio da valorização das formas de conhecimento próprio, com o intuito de fazer possível a sustentabilidade do habitat, o auto-sustento e o bem-estar das comunidades e a organização social com base em relações solidárias (ESCOBAR, 2014, p. 88).

Esta alternativa epistêmica, como comenta Boaventura Sousa dos Santos (1995), torna, pois, visíveis saberes, tradições e realidades sociais negadas por uma ciência dominada pela razão ocidental imperial e colonizadora, de forma tal que as cosmovisões declaradas por ela inexistentes, ou enraizadas no mundo da superstição e da irracionalidade, encobrem o valor de desestabilizar e desconstruir a desigualdade gerada pelas formas opressivas do monopólio da verdade que por tanto tempo pretendeu conservar a ciência moderna, embora continue internalizada na linguagem e nas práticas políticas e culturais de nossas sociedades.

Daí a preocupação desta pesquisa por analisar o padrão colonial do poder que se incrusta na história do povo Nasa e por compreender os elementos decolonizadores de seu projeto de Educação Própria, cuja existência e permanência, de quase já meio século, dá impulso à plataforma política e cultural do movimento indígena do Cauca.

Na leitura crítica que este texto dissertativo pretende elaborar da história e da construção da plataforma educacional e política dos Nasa, é indispensável reconduzir a nossa atenção ao momento em que a Europa abandona, já em finais do século XV, o lugar periférico que possuía na cultura e na economia global, para se estabelecer como o centro preponderante do sistema de relações econômicas, políticas e culturais ao que denominamos Modernidade. Esse momento crucial da história está claramente definido por um evento em particular. A invasão colonial europeia de América logo da chegada de Colombo em 1492 e o conseguinte domínio do oceano Atlântico, que “permitiu constituir impérios comerciais, militares e culturais que tiveram a Europa por centro” (DUSSEL, 2012, p. 99).

¹⁵ O conceito Sumak Kawsay é original da cosmovisão popular indígena dos Andes que, traduzido da língua quéchua, significa Bom Viver. Tem evoluído para uma dimensão política que procura o bem-estar comum a partir da relação com a Mãe Terra e o questionamento ao paradigma da acumulação que sustenta à sociedade capitalista (Breilh 2007). Na língua Nasa, o conceito de Bom Viver se conhece como Fxizenxi e sua tradução mais aproximada seria harmonização. Por um Nuevo Paradigma Civilizatorio. **Portal Rio 20**, 2019. Disponível em: http://www.biodiversidadla.org/Documentos/Posicionamiento_hacia_Rio_20-Por_un_nuevo_paradigma_civilizatorio_Buen_Vivir_en_armonia_con_la_Madre_Tierra_para_garantizar_la_vida. Acesso em: 31 de jul. de 2019.

Falamos, pois, do início da era em que eclode a história universal escrita pela Espanha e Portugal como primeiros impérios globais já no século XVI, e, nesse sentido, do surgimento dos primeiros relatos da experiência colonizadora e da colonialidade do poder. Isto significa, de acordo com Quijano, (2001, p.120), a aparição “da ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social, que será transmitido, na prática, até a atualidade. Durante essa época,

[...] o capitalismo se espalha como o padrão universal de exploração social, o Estado se torna a forma central universal de controle da autoridade coletiva, sendo o moderno Estado-nação sua variante hegemônica, e, finalmente, o eurocentrismo se transforma na forma hegemônica de controle da subjetividade e da intersubjetividade, em particular, no modo de produzir conhecimento (ÍBIDEM p.118).

Todos os anteriores fenômenos, englobados dentro do conceito de Colonialidade do poder, são, com efeito, próprios da universalização do capitalismo e dos processos históricos que caracterizaram a relação assimétrica, em termos ontológicos, epistemológicos e culturais, entre a Europa e o resto do mundo.

A instauração de relações de dominação política, econômica, social e cultural afetou, de maneira definitiva, a vida e a história dos Nasa e dos restantes povos ameríndios, “[...] populações para as que a dominação colonial causou o despojo e a repressão de suas identidades originais, e, a longo prazo, a perda destas e a admissão de uma identidade negativa comum” (ÍBIDEM p.120): índio, negro, cholo, sudaca, latino.

Portanto, nesse contexto, é necessário analisar o percurso histórico desta comunidade, da resistência à (re) existência (WALSH, 2013), trançada na macro-história do binômio Modernidade-Colonialidade. Isto é, inserida na história da construção do capitalismo global, do conceito de Estado-nação entendido “como comunidade de origem excludente que cria sujeitos com uma identidade nacional” (MIGNOLO, 2005, p.22), e de uma epistemologia eurocentrista, negadora da história, da cultura e das realizações dos povos submetidos que, como afirma Quijano (2001, p.123), instituiu desde então a dependência histórico-estrutural do nosso continente.

O impacto da Modernidade e da Colonialidade nos corpos sociais e nas subjetividades durante os últimos séculos tem produzido, portanto, a naturalização de seus efeitos e o acatamento generalizado à ordem econômica, social, política e cultural que constitui. Assim, as elucubrações no tocante as redefinições das lutas empreendidas pelos movimentos sociais contemporâneos, em particular os procedentes das fronteiras de exclusão do capital e dos

projetos civilizatórios universais da Modernidade, (evangelização, independência, construção dos símbolos e valores nacionais), têm, como ponto crítico essencial, uma das questões mais frequentemente levantadas ao longo da história da filosofia: quem somos? Somos realmente o que dizem que somos?

Desse modo, a reflexão em torno da identidade dos povos, reduzida durante a Modernidade a uma categoria racial rudimentar, (a ciência, a técnica, o progresso, o conhecimento, a filosofia *é* dos brancos), estará relacionada com leituras críticas da história e da sociedade, um processo investigativo e educacional que permite verificar até que ponto as noções relativas a ela, à identidade, são construções externas aos sujeitos e às comunidades colonizadas. A centralidade cultural, epistemológica e econômica conquistada pelos modernos impérios europeus através de seus sistemas de pensamento e de produção de conhecimento têm categorizado e subalternizado as identidades periféricas com relação aos seus valores e a sua posição hegemônica, persuadindo-as de sua inferioridade, “você, os que não têm nem verdadeira ciência, nem técnica, nem progresso, nem conhecimento, nem filosofia”. “Portanto, a colonização e a justificação para a apropriação da terra e a exploração da mão de obra no processo de invenção de América precisaram da construção ideológica do racismo” (MIGNOLO, 2005, p.40)

Dessa maneira as avaliações e construções em torno do indígena, africano, mestiço, crioulo, e, posteriormente, do latino, possuem a marca de um projeto histórico concreto, cujo olhar se tem encarregado de periodizar, significar e definir o tempo e o espaço, a história e a geografia, a filosofia, a ética e a estética dessas comunidades, criando assim os mitos necessários, (progresso, liberdade, igualdade, Estado-nação, democracia representativa), para dar continuidade e sustento a um sistema de “categorização dos indivíduos segundo seu nível de similitude e proximidade respeito de um modelo pretense de humanidade ideal” (IBIDEM, p.40), isto é, o homem branco europeu. Seria, falando em termos hegelianos, o espírito do tempo que impõe identidades universais e formas unívocas de organização social e de produção do conhecimento para realizar um modelo de identidade excludente, embasado em visões homogeneizantes da cultura, da política, da economia, da sociedade e do desenvolvimento.

Pois bem, as redefinições do poder e das ações coletivas no interior dos movimentos sociais contemporâneos tiveram necessariamente que refletir sobre a colonialidade do poder e o potencial colonizador dos projetos civilizatórios da Modernidade. Nessa conjuntura e sob essa ótica, a presente dissertação concede uma especial importância à análise dos conflitos

relativos às visões e experiências contraditórias da identidade, da cultura e das relações políticas com os poderes hegemônicos locais e globais constituídos ao longo dos últimos cinco séculos, sempre em proporção com os imaginários concebidos e naturalizados dentro da matriz colonial do poder que circunda as problemáticas do movimento indígena e da complexa realidade do Cauca.

Assim, as possibilidades de ação política dos movimentos sociais contemporâneos não estão restritas à organização de uma luta de classes destinada à efetivação de um projeto revolucionário predeterminado que resolva os conflitos entre o capital e o trabalho, a semelhança dos movimentos sociais modernos até o século XX. A reconsideração do caráter contraditório do paradigma Modernidade-Colonialidade evidencia os efeitos negativos dos sucessivos imperialismos, perpetuados por uma economia predatória dos recursos naturais e do trabalho humano, e constata a crise do caráter universal do discurso da racionalidade instituído pela Ciência, o Estado e a Economia de mercado, dada a iniquidade e exclusão escondidas detrás de seus ideais civilizatórios e de salvação.

Com efeito, as lutas e ações dos movimentos sociais contemporâneos se têm transformado e descentrado para objetivos não totalizantes, ligados a uma lógica que transcende as reivindicações étnicas e de classe, e, nessa medida, mais amplos e diversos (ALMENDRA, ULCUÉ, GIRALDO, 2013, p. 120). Assim, o movimento indígena está em um processo de mudança e atualização de seu paradigma de ação política, em correspondência com a globalização as tecnologias da informação do mundo contemporâneo e a crise do modelo civilizatório. Estas ferramentas permitem harmonizar “as lutas locais com as globais, as herdadas com as emergentes, a tradição com a contemporaneidade”, e também, “ampliar suas próprias possibilidades de visibilização social e de gestão de seus projetos” (IBIDEM, p. 122-124).

“A liberdade para a Mãe Terra”, como premissa atual do movimento indígena do Cauca, “expressa um horizonte abrangente de possibilidades de luta que convoca as buscas não só dos indígenas, mas de diversos setores da população nacional e internacional” (IBIDEM, p. 122). Essa noção mais ampla de comunidade, não imperiosamente “inserida em um território geográfico específico, transformada por múltiplas e variadas formas de encontro e vínculo social com grupos e organizações que partilham lutas e resistências frente à nova ordem global e suas formas de exploração econômica” (IBIDEM, p. 124), estabelece-se como uma nova prática de diálogo intercultural e em um intercâmbio de experiências e de significações que redefinem os limites dos projetos globais universalistas.

A institucionalização de complexas redes de diálogo interétnico e intercultural como estratégia política não é uma novidade entre os Nasa. De fato, é uma prática histórica entre eles por nunca ter sido, (a causa de condicionamentos geográficos e históricos diversos), um povo homogêneo ou monolítico. Dessa maneira a identidade étnica conserva ainda sua centralidade dentro dos seus programas educacionais e políticos, mas não somente com o propósito de resistir na defesa de uma suposta essencialidade identitária enfrentada aos valores da sociedade dominante.

Essa identidade, assumida e entendida também como projeto, como cultura na construção permanente de sua história, abre-se ao trabalho em rede com outros movimentos indígenas e sociais do país e do continente, com a finalidade de reorientar as definições sobre sua própria natureza e nortear transformações sociais e estruturais significativas para a diversidade do movimento social colombiano. Essa coordenação de formas pluralistas de interação política e social tem como horizonte a criação de novas concepções de relacionamento com o universo, a natureza e os seres humanos, e a construção de uma era “além dos pressupostos da modernidade, do capitalismo, do eurocentrismo e do colonialismo” (DUSSEL, 2012, p. 100). É justamente nessa perspectiva que o sentido das lutas indígenas está na transição de seu tradicional caráter de resistência para uma condição mais projetiva, devido, fundamentalmente, à drástica fenda entre os seus conhecimentos do ser, do espaço e do tempo, (sua matriz biofilia) e o atual desastre dos modelos civilizatórios modernos e de convivência, evidente na progressiva morte do planeta.

Nessa ordem de ideias, o Projeto de Educação Bilíngue e Intercultural (PEBI) como parte fundamental do projeto de Educação Própria, nasce da necessidade de fortalecer a cultura indígena, sua língua e seus saberes, assim como também de descobrir, refletir e analisar as raízes históricas das problemáticas relativas à questão indígena no Cauca. A missão essencial do PEBI radica, pois, em criar um espaço para a organização social e política das comunidades indígenas com a finalidade de recuperar seus territórios e construir neles sua autonomia, (BOLAÑOS, 2004) Este objetivo exige, entre outras esferas de ação de não menor importância, o fomento de uma mentalidade crítica, a conscientização sobre a importância do compromisso da comunidade com o seu Plano de Vida (ver nota de rodapé 2) e a formação de professores e dirigentes.

A decolonialidade como processo de desconstrução epistemológica e, ao mesmo tempo, de afirmação de um sentido “outro”, alternativo, das formas de relacionamento com o universo, com a natureza e os seres humanos, está implícita no PEBI. A educação é

considerada um processo de auto-reconhecimento da cultura indígena dentro de um contexto complexo, transversal, globalizado e plural. Neste projeto educacional, não circunscrito exclusivamente à escola, entrecruzam-se, portanto, diferentes contextos sociais e dimensões culturais que incluem o interétnico e o intergeracional para dar sustento a sua perspectiva intercultural.

Se, por um lado, a construção do saber representa um espaço de luta epistêmica para o qual são basilares o aprofundamento nas raízes históricas da colonialidade e a redescoberta dos momentos mais determinantes de sua resistência à invasão, por outro, esse saber se inspira na articulação de processos epistemológicos fundamentados em uma tradição de conhecimento e uma cosmovisão própria. Nesse propósito de reconstrução epistêmica, participam ativamente a experiência e o conhecimento dos *the'walas*, (sábios médicos anciãos), para a elaboração de metodologias que vivifiquem a tradição e os Planos De Vida da comunidade. Nesse intuito e de maneira complementar, também é imprescindível a investigação linguístico-filológica na língua Nasa-yuwe, assim como a reapropriação da tradição oral, dos rituais, festividades e práticas ancestrais que ressignificam a cultura e o território. Este princípio fortalece os processos pedagógicos e políticos ao serem permanentemente retroalimentados pelo diálogo entre as diversas esferas da organização comunitária, Resguardos, Cabildos, Projetos Comunitários e Tecidos de Vida¹⁶.

Desta maneira, a libertação da Mãe Terra, como premissa fundamental para a ação política, e, por conseguinte, pedagógica, sustenta-se na continuidade material e simbólica entre as noções de Cultura e Natureza, cindidas e opostas desde o ponto de vista da política e da economia moderna. A unidade e harmonia entre esses dois conceitos estão orientadas pela consciência de uma essência espiritual que inspira todas as manifestações da vida. Para as culturas tradicionais de América a Natureza não é um objeto, muito pelo contrário, é um sujeito que possui uma voz própria, uma forma singular de linguagem. Os Nasa se preocupam por se aproximar, ouvir e entender essa linguagem como parte indispensável de sua cultura,

¹⁶ Os Resguardos são os territórios e os Cabildos as autoridades indígenas desses territórios. Os Projetos Comunitários integram as ações realizadas em cada um dos Resguardos e Cabildos. Os Tecidos de Vida são os diferentes grupos de trabalho e a maneira em que estes se articulam. Por exemplo: o tecido Povo e Cultura é um grupo de trabalho encarregado de desenvolver programas de saúde e educação, vinculando principalmente a mulheres e jovens. O tecido Econômico Ambiental inclui programas de soberania alimentar, comercialização de alimentos, exploração de minas, proteção agro-florestal e projetos de piscicultura. Existem ademais outros três Tecidos de Vida encarregados de fomentar e potenciar aspectos básicos da vida comunitária, como justiça, comunicação, defesa. Os Planos de Vida são possíveis por meio dos Tecidos de Vida, entendidos como formas organizativas que articulam pessoas e coletivos comprometidos com os processos.

educação e política. Desta maneira nada que integra o seu território carece de nome e de identidade próprios dentro da língua Nasa-yuwe, nem de conteúdos míticos ou significações práticas para a atividade social humana.

Ainda existe um último pressuposto teórico que remete às tensões derivadas das leituras e interpretações divergentes dos sucessivos âmbitos jurídicos estabelecidos durante o regime colonial e republicano. Esta ferramenta servirá para compreender, através da manipulação dos dispositivos legais, o conflito entre o mundo indígena e o poder do Estado.

Sabendo que os códigos limitam ou viabilizam os projetos das comunidades, os Nasa historicamente têm sabido construir a capacidade de aproveitar as possibilidades de ação políticas contempladas nos códigos redigidos pelo o poder hegemônico de turno, desde o período colonial até o presente, para, dessa maneira, exigir os direitos advindos da submissão a essas leis. Contudo, os diversos poderes hegemônicos sob os quais os Nasa tem estado submissos faltaram ao cumprimento de sua própria legislação, reduzindo ou negando a escassa margem de autonomia dos indígenas.

Assim, a pesar da evolução histórica do Direito no último século e da tomada de consciência global acerca da necessidade de criar referenciais jurídicos específicos que protejam às comunidades indígenas da constante exploração, desterritorialização e extermínio, o Estado colombiano, como herdeiro dessa tradição que desrespeita os princípios e as bases jurídicas de seu ordenamento, não tem sido um interlocutor sério na hora de se disponibilizar para o diálogo com as comunidades constantemente afetadas pela violência, nem foi capaz ainda de criar mecanismos eficazes que respeitem sua integridade ¹⁷.

Efetivamente, a luta pela autonomia das comunidades indígenas questiona o caráter bipolar do Estado colombiano, que oscila entre o sentido democrático e pluralista de sua carta fundamental, (a constituição política de 1991, considerada norma de normas), e os discursos e práticas autoritárias dos governantes, que em nome do desenvolvimento, da proteção do direito à propriedade privada, da luta contra a insurgência ou o narcotráfico, entra nos territórios, questiona a autonomia e a jurisdição indígena e faz um uso excessivo de sua força.

Sem aprofundar muito no texto constitucional, a Colômbia, de acordo com o seu primeiro artigo, se organiza como uma República democrática, participativa, pluralista, descentralizada e com autonomia para as suas entidades territoriais. No seu sétimo artigo

¹⁷ ¿Por qué están matando a los indígenas del cauca? **Semana.com**, 2019. Disponível em: <https://www.semana.com/nacion/articulo/por-que-los-disidentes-de-las-farc-estarian-matando-a-los-indigenas-del-cauca/627678>. Acesso em: 9 de ago. de 2019.

reconhece e protege, pela primeira vez, a diversidade étnica e cultural da nação colombiana. E finalmente, no seu décimo artigo, declara o castelhano como idioma oficial junto com as línguas e dialetos dos diferentes grupos étnicos, reconhecidos como oficiais nos seus respectivos territórios e estabelece que o ensino nas comunidades com tradições linguísticas próprias será bilíngue.

Estas disposições permitiram uma mudança na configuração política e territorial do Estado e abriram os debates e as reflexões em torno do significado da pluralidade, da diversidade e da democracia diante da evidência histórica, que demonstra o permanente e prolongado percurso da nação colombiana pelas vias da exclusão, do racismo, do autoritarismo e da violência como práticas necessárias para dar continuidade aos modelos macroeconômicos globais.

Nesse sentido, a reorganização política do território, contemplada na constituição de 1991 permitiu a consolidação das entidades territoriais, dos governos locais e das jurisdições especiais indígenas. Resguardos e Cabildos indígenas conseguiram se fortalecer e administrar, ainda que de maneira parcial, sua política pública com recursos próprios. Igualmente, o movimento indígena começou a ser considerado uma organização social com assento no poder legislativo e uma maior presença na discussão nacional.

Contudo, as visões antagônicas entre o Estado e os povos indígenas no relativo ao território, a propriedade, os modelos de desenvolvimento, a autonomia, a saúde e a educação, continuam a se chocar, nem sempre de forma pacífica. Inclusive seu próprio reconhecimento como sujeitos coletivos tem sido problemático.

O Estado insiste em tratar as comunidades indígenas como minorias dentro de um estado multicultural, ou seja, como coletivos cujas identidades e diferenças são reconhecidas e promovidas apesar de permanecerem subordinadas aos valores e interesses de uma cultura majoritária ou dominante. Por sua vez, as comunidades indígenas, como entidades coletivas diversas, exigem o tratamento de povo, pois, independentemente de seu número, possuem suas próprias e genuínas instituições sociais, políticas e até econômicas, desenvolvidas ao longo de sua história em um território que já ocupavam muito antes da formação mesma do Estado.

A simples consideração de minoria subordina e torna inferiores os povos indígenas com relação ao interesse geral da nação que defende o Estado. Esse raciocínio, ancorado na Colonialidade do poder, explica a falta de vontade política e a insuficiente aplicabilidade, por parte do poder executivo, da Constituição nacional e dos diferentes instrumentos legais para

cumprir com os mandatos que garantem a integralidade dos direitos conquistados pelos povos nativos.

O anterior dá como resultado a preeminência de uma concepção do desenvolvimento cimentada na exploração intensiva dos recursos naturais e na espoliação dos territórios, (ocupados principalmente por indígenas e afrodescendentes), em favor de megaprojetos transnacionais que trarão, presumivelmente, prosperidade e sustentabilidade ambiental para o conjunto da nação. A pressão constante sobre esses territórios se traduz em violência efetiva sobre seus habitantes, ameaças de expulsão e de extermínio e a violação permanente de sua jurisdição.

Assim, é possível concluir que o “Estado colombiano não tem a capacidade de garantir o pleno desenvolvimento da cultura e da forma de vida dos povos indígenas apesar dos dispositivos legais existentes, e que, portanto, o reconhecimento jurídico alcançado por eles é apenas simbólico” (MORÁN CAICEDO, MORA RIVERA, 2015, p. 536). Em certo sentido, isto significa que a consolidação da unidade da cultura e do território que busca o movimento indígena do Cauca roça com a ilegalidade. É, na prática, improcedente.

Em conclusão, os conceitos de território, cultura, identidade, cosmovisão, autonomia, interculturalidade, bem como modernidade, colonialidade, decolonialidade e direito próprio, tratados historicamente, são as principais ferramentas teóricas expostas para análise dos projetos educacionais e políticos do Povo Nasa, de seu desenvolvimento histórico como universo social alternativo, assim como das tensões e conflitos acumulados com o establishment, que originam novas fissuras, rupturas, obstáculos e também novos horizontes e perspectivas no interior do movimento indígena caucano.

Além desta extensa introdução onde o leitor se encontrou com os pressupostos teóricos e metodológicos fundamentais, o texto se desenvolve ao longo das restantes três partes. Na seguinte seção intitulada “Construção da Ordem Colonial Espanhola na América” é abordado o assunto do impacto da invasão e colonização espanhola no território colombiano, e em particular no Cauca, lugar de assentamento da comunidade Nasa. Este capítulo abrange um espaço de trezentos, entre mil quinhentos e mil oitocentos, período durante o qual se constata a ascensão e declínio dos processos de resistência bélica à invasão, produz-se a emergência de novas estratégias de luta política e se gestam as primeiras experiências capazes de determinar o sentido da cultura, da política e da educação para a posteridade do movimento indígena caucano. A seguinte seção intitulada “Da Colônia à Colonialidade”, trata da consolidação da colonialidade do poder e do saber a partir da independência e a constituição da república

nacional até meados do século XX. Esta seção abordará a violência intrínseca à construção do projeto republicano e a maneira como os sistemas econômicos e ideológicos impostos por ele durante este período fragmentaram o território, a cultura e a identidade dos indígenas. A última seção intitulada “Projeto de Educação Bilingue Intercultural – PEBI” trata da reconstituição epistemológica e decolonial do movimento indígena do Cauca por meio de seu projeto político e educacional contemporâneo, surgido a partir de mil novecentos setenta e um até o início do século XXI. Por último se apresentam algumas considerações finais.

2. CONSTRUÇÃO DA ORDEM COLONIAL ESPANHOLA NA AMÉRICA

Durante a campanha eleitoral pela presidência da Colômbia, finalizada no último domingo de maio de 2018, um dos candidatos com maior intenção de voto anunciou que como futuro presidente do país incentivaria os mecanismos mediante os quais o Estado pudesse comprar algumas das terras de propriedade dos engenhos açucareiros localizados ao norte do departamento do Cauca, com o intuito de entregá-las às comunidades indígenas, afrodescendentes e camponesas dessa região, como medida para desestimular a enorme conflitividade social que se apresenta entre essas populações pela falta de acesso ao trabalho, ao alimento e à cultura.

Naturalmente a proposta causou mal-estar em boa parte dos meios de comunicação e entre seus donos, o empresariado nacional¹⁸. Cabe lembrar que a Organização Adila Lülle, um dos grupos empresariais mais poderosos do país, é proprietária de Incauca, o engenho diretamente envolvido na proposta do candidato, como também, de uma das duas redes de meios de comunicação e informação -na rádio e na televisão- mais importantes e influentes da Colômbia. A esse grupo empresarial pertencem também várias empresas vinculadas ao setor automotriz, à produção de bebidas refrigerantes e de cervejas, à agroindústria, e em menor escala, aos seguros, aos transportes e a eventos esportivos.

A proposta foi criticada duramente, os analistas dos grandes meios tentavam desentranhar nela a intenção oculta do candidato de atacar aos grêmios, principais geradores de postos de trabalho, de expropriá-los, de promover uma luta de classes, de pretender converter o país em uma nova Venezuela, invocando, uma e outra vez na discussão pública, o direito constitucional à inalienabilidade da propriedade privada.

A longa campanha pela presidência se tornou então agressiva nos meios de comunicação e nas ruas, os discursos de ódio afloraram, os *fakenews* e as correntes de *whatsapp* circularam sem controle pelos celulares e as redes sociais, inclusive, o candidato que fizera a mencionada proposta de comprar algumas das terras da agroindústria, sofreu um atentado.

¹⁸ Elecciones Presidenciales. www.elpais.com.co. 2018. Disponível em www.elpais.com.co:https://www.elpais.com.co/elecciones/elecciones-presidenciales/propuesta-de-petro-sobre-compra-de-predios-a-incauca-es-una-expropiacion-velada-dicen-analistas.html Acesso em: 21 de set de 2018.

Entretanto, além da manipulação da opinião pública¹⁹ e das estratégias inescrupulosas para desenhar consensos, além dos ódios e dos afetos somados por uma e outra campanha, o que deveras saiu à tona, foi a teimosa ignorância do país urbano sobre o país rural, esse incontestável desconhecimento da mídia, da classe política e dos cidadãos sobre a história do país, sobre as raízes profundas da exclusão. E mais uma vez as urnas legitimaram a falta de vontade do poder político nacional e regional para alargar a democracia e questionar, muito menos mudar, sua aliança tradicional com os donos do capital lícito e ilícito. O apoio de um dos candidatos presidenciais à luta dos indígenas pela recuperação das terras que eles consideram parte de seu território ancestral foi um escândalo, tratava-se de uma iniciativa, como tantas outras dessa campanha, na direção incorreta, lesiva para o desenvolvimento nacional. Mas o país, depois de uma contenda eleitoral transparente, ficou a salvo de transitar por uma via excessivamente diferente, revolucionária, (segundo os grandes os meios de comunicação), daquela que historicamente já transitou.

Vamos então ter que retroceder uns cinco séculos no tempo para nos aproximar ao emblemático caso dos Nasa e sua histórica confrontação com os poderes que têm envolvido e trespassado o seu território. Essa história, como tantas outras ocorridas durante a construção colonial espanhola e portuguesa na América, oferece certa compreensão das origens e do desenvolvimento dos dispositivos de exclusão e de invisibilização das comunidades que, por sua origem, etnia, localização geográfica e histórica, têm sido submetidas a toda classe de inferiorização, quando não de extermínio, pelos poderes que se constituem e auto-proclamam de uma ou outra forma como legítimos. Essa reavaliação servirá também para analisar a maneira como a história de um povo indígena, apesar de ser ignorada, revela os sistemas que viabilizam a constituição da colonialidade do poder, isto é, a normalização do classismo, da subalternização, da discriminação, do racismo e da pobreza em muitos dos discursos hegemônicos do presente, habituais na cultura, na linguagem, na escola, na empresa, na igreja e na mídia.

Nesse sentido, a seguinte relação dos acontecimentos e personagens mais lembrados, significativos e relevantes para a construção dos projetos políticos e educacionais do movimento indígena do Cauca, gira em torno das distintas experiências de luta, começando

¹⁹ Cambridge Analytica. **elespectador.com**. 2018. Disponível em [elespectador.com: https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/el-vinculo-de-cambridge-analytica-con-tres-campanas-presidenciales-en-colombia-articulo-750725](https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/el-vinculo-de-cambridge-analytica-con-tres-campanas-presidenciales-en-colombia-articulo-750725). Acesso em: 21 de set. de 2018.

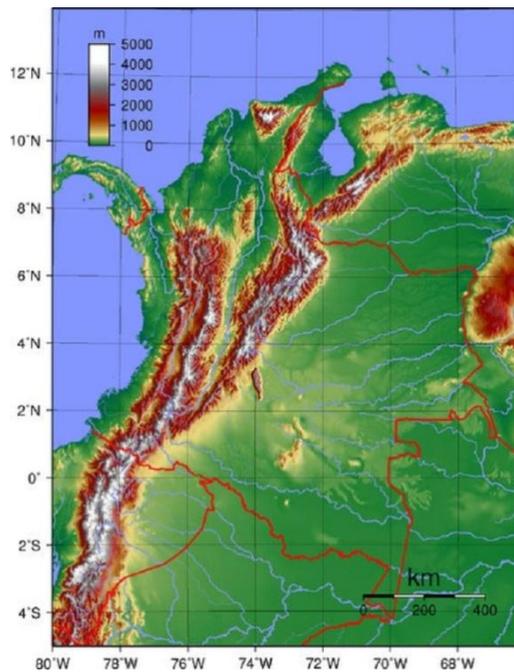
pelos vestígios de sua resistência à conquista e colonização espanhola e finalizando nos acontecimentos do último meio século, quando o movimento indígena começa a se estruturar de uma forma similar a como é conhecido atualmente. Através da sondagem sobre os fatos e acontecimentos da história indígena apagada da memória coletiva do país, identificar-se-ão os elementos políticos e culturais que permitiram a organização de suas próprias estruturas políticas e a eventual formulação e efetivação da plataforma pedagógica que fundamenta e articula hoje suas lutas, na procura da consolidação de sua unidade, dos processos de libertação da terra e da revitalização de sua cultura, língua e tradições, bases para a conquista de sua autonomia.

O exame dos acontecimentos históricos nos proporcionará as noções elementares para a compreensão do perfil atual de sua agenda política e educacional, assim como também das origens de um movimento social cujas práticas organizativas e de ação comunitária questionam, na afirmação da cultura, do território e do exercício de sua própria jurisdição, a índole excludente do Estado colombiano. Dessa maneira, por meio da constatação da eficácia dessas práticas, outros movimentos sociais da Colômbia e da América Latina dialogam intercultural e construtivamente com o movimento indígena do Cauca para consumir umas reivindicações políticas comuns, nas que se inter-relacionam o político, ecológico, territorial, ontológico, cultural, educacional, econômico, cosmogônico, filosófico e epistemológico. Mas antes de fazer esse salto de cinco séculos até as origens desse movimento indígena é necessário visualizar as particularidades de seu território, que, devido a sua localização, é a causa de muitos dos enfrentamentos com os poderes chegados de fora.

2.1. Situação geográfica

A maior parte do povo Nasa se assenta ao norte do atual departamento de Cauca, no sudoeste da Colômbia, numa zona localizada entre a floresta amazônica e o oceano pacífico²⁰. É uma região intrincada, um labirinto montanhoso no denominado *Maciço Colombiano*, onde a cordilheira dos Andes, a maior cadeia montanhosa do mundo, começa a se dividir em dois dos três braços que percorrerão de sul a norte o território colombiano.

²⁰ O Cauca é uma unidade político-administrativa da República de Colômbia. A partir da constituição conservadora e centralista de 1886, o país se divide em Departamentos. Antes, com a constituição de Rionegro de 1863, de corte liberal e federalista, a divisão política do território colombiano era por Estados, como é no Brasil até a atualidade.

Figura 6 - Mapa topográfico da Colômbia²¹

Fonte: SOGEOCOL (2012)

Figura 7 - Mapa do Departamento de Cauca



Fonte: SOGEOCOL (2012)

Trata-se, pois, de uma terra de altas montanhas, vulcões nevados, páramos²², profundos vales interandinos e selvas tropicais. É, portanto, uma pequena região de enorme diversidade climática, natural e humana.

Desse sistema montanhoso brotam as águas de cinco vastas bacias fluviais. As duas mais importantes para a economia do país são a do rio Cauca, de 1350 quilômetros de longitude e que dá o nome ao território, e a do rio Magdalena, em torno do qual se concentra o 80% da população nacional. Este último desemboca 1500 quilômetros mais ao norte, no Mar Caribe, perto de Barranquilla, sendo assim a via fluvial mais significativa histórica, econômica e culturalmente para os colombianos. Nessa região nascem também os rios Caquetá e Putumayo, chamados em território brasileiro de Japurá e de Içá respectivamente. O primeiro possui uma longitude de 2280 quilômetros e o segundo de 1813, até sua

²¹ A cordilheira dos Andes divide-se na Colômbia em três braços que atravessam o território de sul a norte e essa condição geográfica determina, em grande proporção, a extraordinária variedade climatológica, ecossistêmica e cultural do país. No círculo branco, a área de assentamento do povo Nasa.

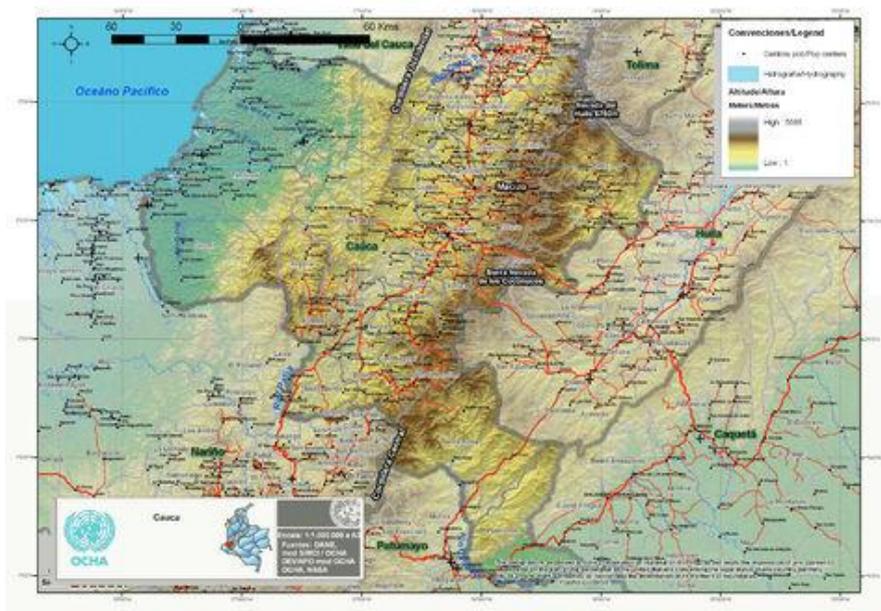
²² Os páramos dos Andes são ecossistemas de montanha pertencentes ao domínio amazônico. Localizados nas regiões tropicais do continente americano, principalmente desde a Venezuela até o norte do Peru, passando pela Colômbia e o Equador, em alturas entre os 3.000 metros sobre o nível do mar, até a linha de neves perpétuas, a uns 4.300 metros aproximadamente. Também existem pequenas extensões de páramo na Costa Rica e Panamá. Paramos de Colômbia. **Imeditores**, 2001. Disponível em: <https://www.imeditores.com/banocc/paramos/cap4.htm>. Acesso em: 15 de set. de 2018.

desembocadura no rio Amazonas. E por fim, temos o rio Patía, que desemboca no oceano Pacífico.²³

A importância geoestratégica desta localização se deve, ademais, a que as principais vias de comunicação entre a região central do país, onde reside a maior parte da população colombiana, (Bogotá e municípios circundantes), com o litoral pacífico e o sul, zona limítrofe com o Equador e o Peru, necessariamente atravessam o território ancestral do povo Nasa. Como se isso fosse pouco, aquele território possui uma enorme riqueza em terras férteis, recursos energéticos e minerais. Esse conjunto de características oferece uma ideia da notável riqueza do território ocupado por esta e outras comunidades indígenas e de sua importância para a economia do país.

A heterogeneidade geográfica do território do departamento do Cauca, que vai das selváticas e pluviosas costas do oceano pacífico às inextricáveis cordilheiras andinas, é análoga a sua diversidade demográfica, uma vez que, além de várias comunidades indígenas, naquele espaço se assenta uma importante população afrodescendente de aproximadamente quatrocentas cinquenta mil pessoas, principalmente no litoral pacífico, assim como uma população branca e mestiça que ocupa as restantes áreas rurais e urbanas.

Figura 8 - Departamento do Cauca



Fonte: Colombiamania.com (2017).

²³ Rios del Cauca. **Sogeocol**, 2006. Disponível em <https://www.sogeocol.edu.co>. Acesso em: 31 de jul. de 2019.

O povo Nasa conta atualmente com uma população próxima às cento oitenta mil pessoas²⁴, o que o converte na segunda maior comunidade indígena do país. No acidentado território caucano convergem ademais outras cinco etnias indígenas, Guambianos, Yanaconas, Cocunucos, Emberas e Ingas, que somam quase o 22% do total dos habitantes de um departamento que engloba cerca de um milhão quatrocentos mil habitantes. A maior parte do total dos indígenas, ao redor de um 70%, se concentra em 16 municípios do nordeste da região.

Na cordilheira dos Andes, desde o Chile até a Venezuela, subsistem até hoje uma grande quantidade de comunidades indígenas dedicadas nomeadamente à agricultura, dada a abundancia aquífera, a riqueza dos solos e a enorme diversidade climática. É neste particular canto do sudoeste da Colômbia, onde se têm conjugado fatores geográficos, históricos e culturais que tem feito possível a conformação do maior enclave de resistência no mundo rural colombiano (PEÑARANDA, 2012, p.14).

2.2 O abismo entre Cultura e Colônia

Nesta seção é necessário fazer uma leitura ampla da Modernidade, entendida como o processo histórico, econômico, social, político e cultural que, por meio do discurso de salvação, progresso, modernização e do bem comum, configura a centralidade hegemônica europeia e esconde o “controle, a dominação e exploração” que supôs sua expansão imperialista e colonial sobre a América e o resto do mundo a partir do século XVI (MIGNOLO, 2005, p.30-32). Dentro dessa perspectiva discutiremos alguns dos diferentes acontecimentos concernentes à lógica imperial europeia e seus efeitos nas comunidades indígenas das Américas. Dessa maneira, a história do povo Nasa fica indissoluvelmente conectada a história do imperialismo, da colonialidade, modernidade e consolidação do modelo econômico capitalista.

Vamos então começar por desvendar a origem comum, o parentesco, a continuidade linguística, entre dois conceitos aparentemente distantes. Cultura, o primeiro deles, procede

²⁴ ONIC. (1 de Abril de 2015). *onic.org.co*. Acesso em: 3 de out. de 2018, disponível em onic.org.co: <https://www.onic.org.co/pueblos/2095-nasa>

do verbo latino *colere*. Este verbo possui uma ampla gama de significados: habitar, cultivar, proteger, honrar com adoração. Esta raiz tem um forte vínculo com a terra, é própria da linguagem do primitivo povo agrícola que há milhares de anos a proferiu pela primeira vez, daí que o significado essencial da palavra cultura seja o de terreno trabalhado, lavrado, aquele que fornece o sustento, o abrigo e a habitação. Os povos tradicionais rendem culto à mãe terra que proporciona tudo. De *colere* procedem ademais palavras como cultivo, colheita, acolhida, colher, acolher, recolher, coletar. A cultura é, basicamente, o território ou espaço material e simbólico onde se vive e se trabalha, onde se produz e reproduz a vida.

Mas do verbo *colere*, no sentido de habitar uma terra, procede também a palavra *colônia*, aquele território estabelecido por pessoas que não são daí, por imigrantes, por colonos, por pessoas que vem de um lugar para se instalar em outro. Assim, entende-se que colonizar seja, essencialmente, o ato feito por pessoas vindas de fora de se radicar num território. Finalmente, algumas teorias afirmam que toda essa constelação linguística se origina da raiz indo-européia *kwel*, que significa revolver, remexer, dar voltas e voltas²⁵.

Tudo o que foi citado anteriormente confere à palavra cultura, no seu sentido mais amplo e profundo, a qualidade daquilo que transita, que se movimenta, que se contagia e se espalha, que se retrai e contrai pelos múltiplos fatores que intervêm na história. Não obstante, essa capacidade de movimento, esse potencial diaspórico, remete a um espírito de voluntariedade, e, portanto, de liberdade, ou pelo menos de esperança. Esperança, por exemplo, de encontrar umas condições mínimas que proporcionem o sustento e o abrigo em algum lugar.

Como, então, poderia surgir a cultura quando o assentamento num território distante, digamos outro país, outro continente, se produz, não de uma maneira forçosa, (fome, epidemia, busca de melhores oportunidades para a sobrevivência), mas forçada, por um sequestro massivo, uma invasão, uma intervenção militar, que faz com que uma comunidade se veja obrigada a abandonar de forma abrupta a terra natal para benefício de outro, do invasor, do captor, ou de alguém de quem é necessário fugir para conservar a vida? como poderia surgir a cultura quando se vive acorrentado na própria terra ou em terra de outrem? Seria possível considerar sua predisposição a criar um ambiente de concórdia, comunhão,

²⁵ Raíces indoeuropeas. etimologias.dechile.net. 2018. Disponível em: etimologias.dechile.net: <http://etimologias.dechile.net/PIE/?kwel> Acesso em: 19 de ago. de 2018.

harmonia, um encontro assim entre sujeitos e comunidades diaspóricas num território dominado pela ausência de equidade e liberdade?

E já que nosso continente tem sido o cenário de múltiplas e contraditórias possibilidades de encontro e desencontro cultural, de conflito, como é que seria possível uma experiência intercultural entre comunidades política e historicamente limitadas ou assimétricas nas suas relações de autonomia e de poder? A evidência histórica demonstra que no caso americano os conceitos de colônia e cultura escondem mais do que designam. Pode que, vistos desde o norte sejam filológica e historicamente parecidos, quase transparentes. Mas, vistos do sul, encerram a escuridão e a sordidez do colonialismo.

O choque epistêmico que supôs o encontro das cosmovisões dos povos originários da América com o homem europeu, cristão, moderno, absorto em relações predatórias de si próprio e da natureza para o consumo e a reprodução do capital, significou conseqüentemente a ruptura do mundo indígena, segundo o qual, a terra é um organismo vivo que acolhe maternalmente à diversidade do gênero humano, dando sentido à irmandade resultante do vínculo filial entre seres humanos e o planeta. Nessa perspectiva, as culturas tradicionais fortemente identificadas com a terra, aquelas que a consideram mãe por ser a doadora da vida de todas as criaturas, são, paradoxalmente e apesar de vários séculos de extermínio e subalternização, as que ainda conservam práticas milenares de interculturalidade e de respeito à vida que podem ajudar a esclarecer a relação entre a terra, (numa compreensão dela que hoje identificamos com o ecologismo), a cultura e a educação nos âmbitos pluriétnicos e plurilinguísticos de nossos países.

Com efeito, as circunstancias históricas, materiais, objetivas, que agudizaram a desumanização do sistema de reprodução da riqueza na Europa especialmente a partir do século XVI, fomentaram mais tarde uma experiência esvaziada, malograda, da igualdade e da fraternidade modernas. Foi assim que se construiu o mito da Modernidade:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo, cuando pudo definirse como “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del “nacimiento de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y al mismo tiempo un proceso de “en-cubrimiento de lo no-europeo (DUSSEL, 1994, p. 8).

Sob essa lógica, as sociedades e os estados nacionais tornaram-se sobrerreguladores, visando assim mitigar os efeitos das práticas predatórias de uma precária ordem cívica, constituída verticalmente. Nesse cenário, a terra, (e também a cultura e a identidade), mais que progenitoras, pontos de partida ou locais de origem ancorados no passado, são espaços de interação política na permanente construção do futuro, e nessa lógica, campos de luta, de discrepância e de contradição discursiva entre duas concepções do mundo radicalmente opostas.

Os relatos hegemônicos da ciência e da filosofia acerca do primitivismo epistêmico, do atraso tecnológico, ou da inferioridade racial, que já provocaram a marginalização e aculturação daquelas comunidades tradicionais, hoje estão histórica e juridicamente defasados, e são contestados com uma proposta de convívio politicamente madura que exige uma interlocução entre as partes para o reconhecimento mutuo e a retroalimentação, de forma a achar alternativas não violentas de acesso ao poder e à autodeterminação.

2.2.1 Situação antes de 1500

A presente seção e as seguintes, onde se abordam os principais acontecimentos históricos dos Nasa, apóiam-se nas investigações realizadas por Bonilla (2014); González (1978); Findji y Rojas (1984); Peñaranda (2012) e Rappaport (2000, 2008).

O povo Nasa é uma comunidade fortemente unida ao trabalho, à habitação, ao cuidado e proteção da terra. Tem reformulado o entendimento de suas possibilidades políticas a partir da releitura e da reescrita crítica da história comum, tomando por base os sucessos e insucessos do passado “na sua luta por permanecer unidos como povo” e visando “empoderar ao grupo em relação com a sociedade dominante” (RAPPAPORT, 2000, p.30).

Durante o seu percurso histórico, em mais de uma ocasião, sempre dentro dos conflitantes confins, ora do colonialismo espanhol, ora da colonialidade do Estado moderno, tiveram que reconstruir sua identidade e seu projeto político até conseguir desenvolver *sua* história. Não por meio de uma cronologia estática, linear, de causas e efeitos que nos narra o triunfo do progresso conforme a periodização corriqueira. E sim, uma construída através da reapropriação e mitificação de heróis e de acontecimentos fundantes do povo; da interpretação metafórica e ritual que faz o pensamento indígena da permanente tensão e violência do conflito com os poderes dominantes; da ressignificação do território que confere sentido à cultura e ao presente. Desta forma, sua história é vista desde dentro, uma adaptação dialógica

às demandas mutáveis do presente, e, vista desde fora, uma leitura alternativa dos aspectos mais distópicos dos projetos nacionais modernos, neste caso, contada e escrita por algumas de suas vítimas, (PEÑARANDA, 2012).

Essa história está intimamente ligada ao território, já que a luta por ele, a vida nele, é o elemento central de todas as construções culturais do povo Nasa, de modo que a geografia, como afirma Harwood (1976 apud. RAPPAPORT, 2000, p. 40), “não só transporta importantes referentes históricos, também organiza a forma como esses fatos se conceitualizam, lembram e organizam dentro de uma estrutura temporal”.

A criatividade e a flexibilidade do pensamento indígena para adotar, transformar e reinventar algumas das noções monolíticas da sociedade majoritária, cultura, história, identidade, manifesta-se também nos diversos projetos pedagógicos de educação bilíngue e intercultural de várias de suas comunidades, por meio da incorporação e centralidade nestes processos educacionais da tradição oral e da cosmovisão indígena. Estes subsídios servem também de base para a luta pelo território, pela autonomia e pela permanência de sua cultura, consolidando assim uma estratégia que desmitifica a suposta belicosidade inerente à sua história para a realização de seus objetivos políticos.

Joanne Rappaport (2000), etnóloga e antropóloga norte-americana e uma das estudiosas mais importantes dos povos andinos, em particular da cultura Nasa, acredita que esta comunidade provem da floresta amazônica. Sua hipótese se fundamenta na análise de algumas imagens de seus mitos, dentro dos quais, a tríade rio-serpente-cacique forma um núcleo comum com os relatos fundantes dos povos amazônicos. Em muitos daqueles mitos os caciques provem das águas de rios, lagoas, riachos, e também seu poder está representado por uma vara, um báculo resgatado das águas onde morava em forma de cobra. Com certa frequência, essas imagens mostram caciques transformados em jibóias devoradoras de homens, que, sendo finalmente vencidas, voltavam ao rio cortadas em pedaços. Guiada por essa observação, a antropóloga norte-americana vislumbra o substrato amazônico desses mitos e pressupõe um deslocamento dos Nasa das florestas às montanhas de Tierradentro²⁶, provavelmente um par de séculos antes da chegada dos primeiros europeus.

²⁶ Política e administrativamente, Tierradentro abrange hoje o território dos municípios de Inzá e Páez-Belalcázar, localizados no sul da cordilheira central colombiana e no nordeste do departamento de Cauca. Possui uma extensão aproximada de 1900 k² (uns 200.000 hectares), e sua altura máxima corresponde ao vulcão Nevado do Huila, com 5.756m. (OROZCO; PAREDES Y TOCANCIPÁ, 2013)

Por outra parte, a presença de imagens e de práticas próprias do mundo andino em seus relatos e sua cotidianidade é familiar, pelo que também é presumível uma aquisição de elementos culturais dos povos andinos com os que gradualmente foram tendo contato, recriando suas tradições na mistura de elementos amazônicos e andinos. As contribuições feitas por Joanne Rappaport nos últimos 40 anos ajudam decisivamente a esclarecer a origem desta comunidade, dada a escassez de vestígios orais e materiais dos tempos pré-colombianos.

Por sua vez, o padre David González (1978, p.28), afirma que os Nasa “faziam parte da grande família Caribe que estava dividida em numerosas nacionalidades que ocupavam a parte alta da bacia do rio Magdalena²⁷”, e mais adiante complementa, fazendo uso de critérios racialistas, que os Nasa da atualidade apresentam características próprias dos Caribes como “1.60m de estatura, cor bronzeada, pescoço curto, costas amplas, pernas ágeis, *espírito belicoso, cruel, pouco trabalhadores*” (grifos do autor). É lógico, aos olhos dos civilizadores qualquer um que resistisse à imposição da cultura, da religião ou das condições de vida e de trabalho introduzidas pelos europeus não poderia ser mais que um preguiçoso. Desta maneira, como afirma Dussel, os espanhóis e os portugueses do século XVI foram os primeiros europeus com “a originária experiência de constituir ao Outro como dominado sob o controle do conquistador, do domínio do centro sobre uma periferia” (1992, p. 19). E no caso que nos ocupa, foram os cronistas espanhóis os pioneiros em redigir as primeiras descrições legadas à posteridade sobre o modo de vida dessa etnia, espalhada, no momento da sua chegada, nos vales e montanhas daquela região da Colômbia. Depois de examinar a dispersão da população naquele acidentado território, os conquistadores espanhóis verificaram que, diferentemente de outras nações indígenas com uma divisão social e econômica mais centralizada, não existiam entre os Nasa estruturas políticas verticais, nem hierarquias rígidas, encontrando, em lugar disso, numerosas famílias que podiam se mobilizar livremente pela zona em busca de novas ou melhores terras sem ter que render tributo a uma determinada autoridade. Eram, pois, “agrupações livres ao redor de um cacique que não impunha dominação a seus membros”, e que, portanto, “não parece ter levado uma vida com mais luxos que as de seus súditos” (FINDJI e ROJAS, 1984, p.16).

A função principal dos caciques era a de interceder em caso de conflito com os povos vizinhos, Guanacas, Timanaes, Yalcones, Pijao, atuando, nesses casos, mais como árbitro que como governante e conservando um poder limitado pelo consenso da comunidade

²⁷ Segundo o padre David González alguns desses povos seriam: Yalcones, Andaquíes, Guarapas, Cozansas, Timanaes, Nátagas, Coyaimas, Natagaimas, Panches.

(RAPPAPORT, 2000). Sua autoridade residia na sua atividade xamânica, em especial durante os preparativos para a guerra, única situação em que seu mando se oficializava. A ausência, tanto de umas hierarquias políticas institucionalizadas como de uma população fixa, concentrada em grandes povoados e aldeias, impediu o imediato desmantelamento de sua sociedade, como aconteceu com muitos dos outros povos andinos durante a invasão espanhola.

Apesar das escarpadas fronteiras naturais do território, rios, bosques, páramos, montes nevados, etc. as relações entre os Nasa e as outras comunidades indígenas do entorno eram fluentes e complexas, devido especialmente à semelhança de suas organizações sociais e às múltiplas zonas de contato existentes elas. Rappaport (2000, p. 60) comenta que “[...] os assentamentos de Tierradentro no século XVI eram de natureza multiétnica e estendiam-se por um território compartilhado por Nasas, Guanacas e Pijaos, pertencentes, de fato, a famílias linguísticas diferentes”.

Mesmo assim, se apresentaram conflitos com este povo, seus vizinhos do lado ocidental, sobreviventes como os Nasa às vicissitudes históricas dos últimos cinco séculos. As tensões entre os dois grupos se produziram antes e depois da chegada dos espanhóis, surgidas nas disputas pelo controle do território e na maneira tão radicalmente oposta como se relacionaram com os invasores. Essa inimizade revive hoje de quando em vez. Entretanto, as alianças interétnicas do passado serão reproduzidas como fator estratégico na guerra contra a invasão espanhola do século XVI, e igualmente, como veremos mais adiante, na reconstrução do povo Nasa durante o período colonial e na gestação do movimento social e político intercultural que se articula no final do século XX e início do XXI.

2.2.2 Invasão do Território

A instituição colonial espanhola na América ficou plenamente instalada só até meados do século XVII. O processo de conquista foi similar em todo o continente. Um avanço militar lento, mas constante, na procura de minas de ouro e de prata; um posterior controle dos territórios e de seus habitantes, onde se fazia imperiosa a imposição da escravatura aos nativos, via chicote e correntes, para a exploração em grande escala dos minérios. Desta forma, a cotidiana e palpável verificação da descoberta de importantes jazidas do precioso metal, atraía a mais e mais colonos peninsulares, cuja presença foi em incessante aumento.

Em contraste, três fatores coadjuvaram à dizimação da população nativa durante esse período: sua prolongada oposição bélica ao invasor, os trabalhos forçados nas minas e as doenças vindas da Europa, principalmente varíola (BONILLA, 2014).

Estima-se que em meados do século XVII, 80% da população nativa do continente tinha desaparecido, portanto, sem que exista acordo entre as diversas fontes sobre qual seria a população americana à chegada de espanhóis e portugueses no início do século XVI, (entre setenta e cem milhões), a cifra de indígenas mortos no seu violento encontro com os europeus facilmente supera, século e meio depois, os cinquenta milhões (JONES, 2010). Contudo, a resistência nunca cessou completamente, nem na Colômbia nem em países como México, Bolívia, Chile, Guatemala, Peru, Paraguai, onde, de fato, continua ainda hoje.

Assim, o período de 1500 a 1650 faria parte, no caso ibero-americano, daquilo que Paul Gilroy chama as guerras de conquista imperial e de implantação do princípio sócio-genético (2000, p. 88). Durante esse século e meio, a motivação essencial dos conquistadores espanhóis era a exploração do território na procura de pedras e metais preciosos. Fantásticas lendas como a de *El Dorado* alimentavam seus sonhos de súbita riqueza. De acordo com essa história, (que toda criança de Bogotá, Tunja ou Sogamoso conhece), o príncipe dos muiscas²⁸, numa cerimônia anual, cobria completamente seu corpo com pó de ouro e fazia um banho ritual nas águas da lagoa de Guatavita, enquanto os seus súditos ofereciam à lagoa um número incalculável de esmeraldas, ídolos de ouro e diversos artigos sumptuários, num ritual acompanhado com música de flautas e hinos solenes.

No raciocínio dos europeus daquela época tudo parecia indicar a existência de umas enormes minas das quais esse ouro era extraído. Foi àquele legendário lugar de abundantes minas do metal precioso que os espanhóis chamaram de *El Dorado*. Tanta era a fama dessa história que três expedições diferentes, procedentes de diversos pontos, a de Gonzalo Jimenez de Quesada, que vinha pelo rio Magdalena desde o mar Caribe, a do alemão Nicolás de Federman, que entrou no continente pela desembocadura do rio Orinoco e a de Sebastián de Belalcázar, lugar-tenente de Francisco Pizarro, com quem ia pelo litoral pacífico à conquista do império dos Incas, chegaram à sua procura em 1538, encontrando-se quase

²⁸ A cultura Muisca era, à chegada dos espanhóis, uma populosa confederação indígena de rasgos culturais e lingüísticos comuns, localizada nas extensas planícies andinas onde se assenta hoje a cidade de Bogotá, (Bacatá, na língua dos Muiscas), como também, dezenas de cidades e municípios dos atuais departamentos de Cundinamarca, Boyacá e Santander (TOVAR, 1990).

simultaneamente na planície que hoje ocupa Bogotá e fundando a cidade em nome do imperador Carlos I de Espanha e V de Alemanha.

A menção do imperador não carece de importância já que nele concentrava-se a soberania sobre uns territórios cuja vastidão não tinha precedentes. Na Europa herdou de seus pais, Filipe, O Belo de Habsburgo e Joana de Castela, o senhorio sobre os Países Baixos (de fato, o imperador nasceu em Gante, na região de Flandres, na atual Bélgica, portanto, sua língua materna era o flamenco, um dialeto do neerlandês; curiosamente, nem falava espanhol, nem falava alemão), e sobre a Espanha (Aragão, Castela e Navarra) respectivamente. Também controlava o mediterrâneo central, pois era rei de Nápoles e de Sicília, isto é, de todo o sul da Itália. Como Habsburgo, era arquiduque e soberano de Áustria, ou seja, regia sobre todo o centro da Europa e, finalmente seu avô Maximiliano, que fora imperador do Sacro império Romano Germânico, comprou antes de morrer os votos de cinco dos sete príncipes eleitores alemães para converter a Carlos no novo imperador do Sacro Império e do mundo católico em 1519 (BELENGUER, 1995).

Também era imperador das Índias, quer dizer, das Ilhas do mar Caribe e dos vice-reinos da Nova Espanha, (México e América do Norte até o atual estado de Nevada), da Nova Granada (Panamá, Colômbia, Equador, Venezuela)²⁹, do Peru (o Peru e a Bolívia) da Nova Galícia do Sur (Chile) e do Rio da Prata (Argentina e Uruguai). Somam-se também as posses no norte da África e no oceano pacífico até as Filipinas e as ilhas Marianas. Era, portanto, a cabeça do primeiro império global da história.

Estamos, portanto, na época da consolidação do imperialismo e o capitalismo global durante a qual se configura a centralidade econômica, política e cultural da Europa. Durante esse período ao que de maneira geral denominamos Modernidade, a racionalidade e os métodos científicos que caracterizam essa nova concepção do mundo substituíram a caduca primazia da ideia de Deus e da fé, para se estabelecer progressivamente como os pilares da civilização ocidental. A pretensa universalidade desse modelo civilizatório transplantado na América justificou o colonialismo e o racismo decorrentes daquelas visões eurocêntricas do conhecimento, da economia e da vida social dos seres humanos e sentenciou a obsolescência das culturas indígenas do nosso continente:

²⁹ As Reais Audiências (máximos tribunais da coroa espanhola na América) de Santafé de Bogotá, Panamá e Quito, integraram o território do Vice-reino da Nova Granada. Posteriormente se integraria nele o território da Capitania Geral de Venezuela e sua Real Audiência sediada em Caracas (BELENGUER, 1995).

La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la consciencia europea, como una gran extensión de tierra de la que había que apropiarse y un pueblo que había que evangelizar y explotar. “Colonialidad” es un término mucho menos frecuente que “modernidad”, y muchos tienden a confundirlo con “colonialismo”, aunque, claro está, los dos términos están relacionados. “Colonialismo” se refiere a periodos históricos específicos y a lugares de dominio imperial (español, holandés, británico y, desde principios del siglo XX, estadounidense); “colonialidad”, en cambio, denota la estructura lógica del dominio colonial que subyace en el control español, holandés, británico y estadounidense de la economía y la política del Atlántico, desde donde se extiende a casi todo el mundo. En cada uno de los periodos imperiales del colonialismo –con predominio de España (siglos XVI y XVII), Inglaterra (desde el siglo XIX hasta la Segunda Guerra Mundial) o Estados Unidos (desde principios del siglo XX hasta nuestros días) - se ha mantenido la misma lógica aunque el poder haya cambiado de manos. (MIGNOLO, 2005, p. 32-33).

Agora vamos aumentar a lente sobre o seguinte detalhe para exemplificar a interdependência das estruturas político-econômicas do mundo colonial globalizado que já gravitava em torno da Europa. Faláramos que Maximiliano comprou a eleição de seu neto Carlos como imperador, pois, no final, os sete eleitores alemães votaram unanimemente por ele em 1519. Maximiliano efetuou essa compra graças a um empréstimo feito pela banca Fugger de Augsburgo, uma das maiores casas de financiamento da Alemanha, que como os Welser, originários dessa mesma cidade, ou os Médici de Florência, são as precursoras do capitalismo moderno e os protótipos da emergência de um novo poderio, o da classe burguesa (ÁLVAREZ, 1997). A capacidade de financiamento dos Fugger sustentava-se na diversificação que seus negócios possuíam por aquela época, fabricação de têxteis (inicialmente sua principal atividade), mineração da prata, comércio mundial de espécies e de pedras preciosas, compra e acumulação de terras em áreas rurais, negócios imobiliários em espaços urbanos, e, logicamente, os negócios bancários e os serviços financeiros, com destacada presença em Antuérpia, Roma, Lisboa e Veneza.

No início do século XVI, produziram-se dois importantes acontecimentos que outorgaram a máxima preponderância a esta rica família judia de Augsburgo. O primeiro, em 1514, quando o papa Leão X (curiosamente um Médici), concedeu indiretamente aos Fugger a licença para a venda das indulgências com que se financiava a construção da catedral de São Pedro em Roma. A metade dos recursos arrecadados ia para o papa e a outra metade servia para que o arcebispo Alberto de Mogúncia pudesse pagar a dívida adquirida com os Fugger pelo financiamento de sua rápida ascensão dentro do clero alemão. O cônego foi designado

pelo papa para o arcebispado de Mogúncia em 1514, e, dessa maneira, tornou-se um dos sete príncipes eleitores que faziam a escolha do imperador alemão. Essa nomeação teve um valor de 24.000 ducados, que, emprestados pela banca Fugger, serviram para retribuir a Leão X pelo favor recebido. Assim, os agentes dos Fugger coordenavam e faziam a vistoria de uma operação que envolvia principalmente aos clérigos sob a autoridade de Alberto de Mogúncia, entre eles Johan Tetzel, por cuja capacidade oratória e de persuasão era considerado entre os fiéis como uma espécie de salvador na hora de vender as indulgências no púlpito³⁰.

O papa Leão X gratificou essa atividade salvadora oficializando quatro anos mais tarde a nomeação de Alberto de Mogúncia como cardeal. Portanto, graças aos Fugger, o cardeal obteve o direito de participar do reduzido número de mortais que faziam a escolha do máximo poder temporal, o do imperador, e do máximo poder espiritual, o do papa. Esta encruzilhada de favores políticos e de interesses econômicos disfarçada com a seráfica batina do perdão dos pecados que as indulgências garantiam, provocou em 1517 a indignação de Martin Lutero e a formulação das suas 95 teses, com as que o clérigo alemão questionou o poder e a eficácia dessa prática e condenou o abuso que supunha a venda do perdão ou da redução das penas no purgatório. Tudo isso deu como resultado o movimento de Reforma na Alemanha e o surgimento das igrejas protestantes. A seguinte jogada dos Fugger, como tinha sido mencionado anteriormente, foi o financiamento, com um milhão de florins, da compra da coroa imperial em 1519. Um milhão que o novo imperador da cristandade devia devolver com juros. Esses acontecimentos deram àquela família uma posição vantajosa e determinante nos negócios e na política do império e do papado, acima dos Médici e dos Welser.

Contudo, Carlos era um devedor de risco. A situação financeira do império era complicada, havia guerra em muitas frentes, em ocidente contra a França e em oriente contra o califado dos turcos otomanos que já tinha um pé na Europa. E, como se isso fosse pouco, era preciso iniciar um movimento de Contrarreforma que sufocasse a fragmentação do império e da Igreja. Como é que ia ser custeado tudo isso? Com o ouro e a prata da América. Os Fugger faziam empréstimos à coroa e em troca recebiam concessões para o controle direto de alguns dos negócios imperiais no continente, nomeadamente as minas de prata do Chile e da Bolívia. Neste processo o poder econômico das empresas privadas realizava a cooptação gradual dos poderes políticos, um esquema que ecoa hoje no caso da companhia brasileira Odebrecht, que pelo financiamento de diversas campanhas eleitorais no continente e o

³⁰ ELDER Bob. Johan Tetzel. **New Advent**, 2017. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/14539a.htm>. Acesso em: 27 de ago. de 2019.

suborno das respectivas autoridades locais recebia inegáveis vantagens na hora de obter os contratos para a realização de enormes obras públicas³¹.

Com o fim de minorar os custos das operações de mineração na América do Sul, os Fugger incursionaram no negócio do tráfico de pessoas pelo atlântico. Foi assim que o trabalho dos indígenas e dos negros foi transformado na prata e no ouro com que se financiaram as guerras e a Contrarreforma do endividado imperador, e igualmente, a universidade, a ciência, a arte, o progresso e a modernidade do norte da Europa, especificamente da Bélgica, da Holanda, da Alemanha e da Inglaterra, pois os metais extraídos das minas americanas entravam diretamente nesses países a través dos portos de Antuérpia ou Londres.

A casa Welser, por exemplo, financiou diretamente a vários expedicionários alemães para a busca de *El Dorado*, por isso é que Nicolás de Federman, um dos fundadores de Bogotá, era alemão. Por mitos como El Dorado os espanhóis não deixaram nem um só canto do continente sem explorar, não só estimulados a vencer toda penúria e obstáculo pela ilusão de descobrir mais ouro, mas também, instigados pela quimera da grandeza, do prestígio social e da nobreza que outorgava tornar-se governador em nome do imperador e da Santa Madre Igreja, (por então ameaçados pelos infiéis islâmicos e os protestantes), de algum dos novos territórios conquistados.

2.2.3 As três guerras contra os Nasa. Antecedentes e primeira guerra

A penetração espanhola no território se fazia por meio de uma guerra de posição. Nos territórios conquistados se fundavam *Plazas de Armas*, locais para a defesa e o reaprovisionamento das tropas que continuariam na sua avançada. Um dos personagens mais relevantes neste processo foi Sebastián de Belacázar, quem participou da conquista de Nicarágua em 1524 e anos mais tarde, em 1532, se uniu a expedição de Francisco Pizarro que pretendia conquistar o Tawantinsuyo, o império dos Incas. Depois de ouvir que o tesouro de Atahualpa, último soberano Inca, podia se encontrar nas imediações da antiga cidade de Quito, Belalcázar fundou em 1534 a nova cidade sobre as ruínas remanescentes do incêndio que ordenara o caudilho Inca Rumiñahui (VELASCO, J. 2014)

³¹ MATUTE U. Gabriela. Escándalo Odebrecht. **Cnnespanol**, 2016. Disponível em: <https://cnnespanol.cnn.com/2016/12/22/escandalo-odebrecht-ee-uu-dice-que-12-paises-recibieron-sobornos/>. Acesso em: 14 de ago. de 2019.

Rumiñahui, cujo nome em quéchuá significa *olho de pedra*, pela dureza de seu rosto, fez uma árdua e prolongada resistência à invasão espanhola, quase vencendo, mas a inesperada erupção do vulcão Tungurahua, no meio da batalha, foi interpretada por seus aliados como um mau presságio, perdendo dessa forma seu apoio e sendo finalmente capturado e torturado por Juan de Ampúdia. Rumiñahui foi queimado vivo numa improvisada fogueira no ponto conhecido hoje como *La Plaza Grande de Quito*, sem que revelasse o local do tesouro.

Belalcázar e seus capitães, Juan de Ampúdia e Pedro de Añazco, dirigiram então sua atenção para o norte, na busca de El Dorado. No seu caminho e ao mando de cem homens, conseguiu vencer um número muito superior de indígenas para fundar em 1536 a cidade de Popayán, no vale de Pubén. Avançando ainda mais para o norte tropeça por primeira vez com os Nasa e outros povos belicosos, ferozes e, segundo os relatos dos cronistas espanhóis, antropófagos. Ainda assim, e com o apoio de seis mil indígenas Yanaconas, funda em 1537 a cidade de Cali (GONZÁLEZ, 1978, p. 27).

Belalcázar delega o controle de toda aquela região do sudoeste do atual território colombiano a Ampúdia e Añazco, seus homens de confiança, e parte com um contingente não muito grande ao encontro de El Dorado. Atravessa as cordilheiras e os vales dos rios Cauca e Magdalena e, finalmente, chega em 1538 à planície bogotana onde se encontra com Jiménez de Quesada e Federman, chegados aí separadamente e com idêntico propósito. Decidem fundar conjuntamente a cidade com o nome de Santafé e começa assim o domínio espanhol sobre a confederação Muisca, nessa extensa planície andina habitada por aproximadamente um milhão de indígenas.

Simultaneamente no Cauca está por estourar a primeira guerra contra os Nasa que duraria 5 anos, de 1536 a 1541. Belalcázar abrira, tempo atrás, o caminho de Quito para Popayán e era necessário agora assegurar uma via de comunicação entre essa cidade e a distante Santafé. Durante sua ausência, Pedro de Añazco, seu lugar-tenente, fundara Timaná e como fundador e governador dessa vila recebera “a faculdade de repartir os índios em Encomiendas entre os principais vizinhos” (GONZÁLEZ, 1978, p. 28).

A *Encomienda* foi uma das instituições mais representativas nas colônias da América espanhola. Constituída juridicamente pela coroa, estava destinada ao recolhimento de tributos em um determinado território e à regulação da exploração do trabalho indígena. De acordo com um arranjo contratual, certo número de indígenas obrigados a trabalhar e tributar submetiam-se ao *Encomendero*, (geralmente conquistador, filho de conquistador ou

sacerdote), alguém por cujos êxitos ao serviço da coroa e pelo prestígio social atingido, lhe era *encomendada* a responsabilidade de incorporar aos índios sob sua proteção nos moldes sociais, culturais e econômicos da metrópole. Porém, a cobrança e a coleta dos impostos eram suas funções mais importantes, e certamente, asseguravam-se conscienciosamente de fazê-lo (MIRA C, 2000).

Añazco fez a repartição dos indígenas que obedeceram com grande desgosto as ordens do novo governador, e segundo González, (IBIDEM), “[...] os caciques e os chefes chegaram à praça para ouvir as novas obrigações e tributos que deviam cumprir e pagar”. Este é o preâmbulo a um dos episódios germinais de toda a resistência indígena posterior, uma história que ficaria indelevelmente impressa na memória da comunidade e na tradição oral onde repousam os relatos de vitórias, derrotas e humilhações, que toda criança Nasa começa a escutar bem cedo, junto com outros que veremos mais adiante. Pelo seu poder inspirador têm-se convertido numa dessas narrações fundamentais para a luta indígena.

Pois bem, apesar das múltiplas versões da história, o núcleo fundamental dos acontecimentos nos fala de um jovem caudilho indígena chamado Boiponga ou Güiponga, chefe de algum dos clãs, que, indignado por ter se tornado súdito e tributário de estrangeiros, não quis comparecer ao encontro previsto por Añazco. Este, ao observar o descumprimento a suas ordens, mandou trazer o moço, e, num ato exemplar, idêntico ao padecido por Rumiñahui, decidiu que fosse queimado vivo na presença da multidão. Foram inúteis os protestos e as advertências dos mais velhos sobre a animadversão que a execução da sentença produziria entre os indígenas. Foram inúteis as lágrimas e as súplicas de Guaitipán, a mãe do moço. O espanhol foi inflexível e a ordem foi cumprida sem que a mulher quebrasse seu silêncio em ameaça, queixa ou choro, até que por fim, afastou-se discretamente do funesto local.

Esse foi o estopim para a primeira grande sublevação indígena. Guaitipán, que é melhor conhecida nos relatos indígenas e na historiografia oficial como la Cacica La Gaitana, começou uma longa travessia, indo de choça em choça, de tribo em tribo, de aldeia em aldeia, convencendo ao povo da sublevação e da vingança. De acordo com González “ia com o coração cheio de ódio, energia, vontade e persuasão nas palavras”. Dessa maneira conseguiu concretizar uma aliança com o cacique Pigoanza, que naquele momento era um importante aliado dos espanhóis, tanto, que seu próprio filho acompanhava a Añazco nas suas correrias. Pigoanza, sem levantar suspeitas entre os espanhóis, conseguiu o apoio de outros chefes e caciques para a rebelião. Apesar disso, Añazco percebeu que algo estranho estava

acontecendo e resolveu fazer frente à situação, sem guardar a devida prudência que o filho de Pigoanza lhe aconselhava. Junto com aquele moço e outros trinta espanhóis esperou um possível ataque.

Nessa espera, apareceram dois indígenas que lhe presentearam um pequeno felino recém caçado e algumas espigas de milho. O filho de Pigoanza entendeu através desse gesto que o ataque era iminente. Efetivamente, cinco mil indígenas rodearam os trinta espanhóis dos que só conseguiram escapar três. Pedro de Añazco foi apresado e levado vivo ante La Gaitana, que viu cumprida sua vingança: arrancou com as suas próprias mãos os olhos de Añazco, perfurou-o, de acordo com algumas versões entre a boca e o queixo, de acordo com outras lhe perfurou a língua, e lhe pôs um laço para levá-lo de aldeia em aldeia onde lhe era cortado cada vez um membro de seu corpo, até que finalmente morreu. As tradições orais conservadas até hoje falam que os pedaços do corpo do espanhol foram moídos, queimados, convertidos em cinza e jogados no rio Páez. Aí la Gaitana falou: “Vai embora daqui, sai, vai para tua Espanha, não preciso mais te ver” (JULIO NIQUINÁS, 1972, apud. RAPPAPORT, 2000, p. 206).

A rebelião apenas começava. As ações feitas conjuntamente entre Nasas, Guanacas, Yalcones e Yaquivies estavam dirigidas contra todo branco que ousasse cruzar por seu território, seus pertences e animais tampouco eram perdoados. Os caminhos foram destruídos e as moradias e as vilas dos espanhóis queimadas, como tinha sido planejado no caso de Timaná, a cidade que fundara Añazco. Não obstante, noventa homens conseguiram defender a vila do ataque instigado pela Gaitana e Pigoanza, que fizeram uma retirada estratégica quando souberam que mais homens se aproximavam para defender essa posição.

A morte de Añazco foi sabida em Cali e em Popayán onde governava Juan de Ampúdia, o torturador de Rumiñahui. Este se aprontou junto com cem homens e cachorros de caçaria para vingar a morte de seu amigo e companheiro. Fez uma incursão tranquila pelo labirinto de riachos e montanhas onde era pacientemente aguardado. Para essa batalha o conhecimento do terreno que possuíam os indígenas foi de vital importância. O ataque se efetuou numa estreita garganta ladeada por cerros e morros que protegiam aos indígenas, abundantemente armados com fundas e com as pedras que esse lugar em particular fornecia. Armaduras, espadas e cachorros sucumbiram sob uma furiosa chuva de pedras.

O corpo de Juan de Ampúdia foi resgatado, depois ser jogado também no rio Páez, por Garcia Tovar, um dos poucos homens que conseguiu fugir e chegar em maio de 1540 a Popayán. A cidade já pressentia sua caída e só esperava o ataque dos guerreiros indígenas.

Pouco tempo depois, Sebastián de Belalcázar regressou da Espanha, onde obtivera do rei os títulos de Governador de Popayán e de *Adelantado*, uma alta dignidade em virtude da qual se lhe encarregava a gerência da empresa conquistadora nessa região com recursos públicos outorgados pela coroa. Ao conhecer a sorte de seus dois capitães decidiu se apresentar pessoalmente para acabar de uma vez por todas a rebelião indígena. Constatou que as vias de comunicação para a cidade tinham sido arrasadas e que existia uma permanente ameaça sobre as vilas e as moradias dos colonos.

Atendendo à narração do padre David Gonzáles (1978), Belalcázar organizou uma expedição formada por uma infantaria de cem homens mais outros cem da cavalaria, todos bem apetrechados com arcabuzes e balestras, entrando no território pela mesma rota que seguira seu capitão. Durante todo o seu percurso, foi vigiado desde a cima das montanhas pelos indígenas, assim logrou cruzar o rio que engolira o corpo de Ampúdia e as cinzas de Añazco, e já no final da jornada encontrou, na profundidade daquela terra, um pequeno vale onde armou o seu acampamento. Sabia-se cercado, mas só poderia lançar o ataque na manhã seguinte. E o fez. Dezenas de indígenas caíam sob os cascos dos cavalos, atravessados pelos disparos das armas dos espanhóis. Mas a maior parte desses guerreiros ainda espreitava nas ladeiras dos cerros.

Belalcázar ordenou a ascensão pela montanha e vários de seus homens já tinham chegado à metade dela quando novamente desabou um aguaceiro de pedra. Parece que o tempo ajudou, teve sol e calor, a sede se apoderou das bocas e das gargantas dos espanhóis, sua munição acabou, muitas armas eram apenas inúteis objetos travados. Apesar da derrota muitos espanhóis continuaram lutando antes de fugir perseguidos pelos Nasa, alguns cavalos conseguiram confusamente escapar também. O *Adelantado*, que participara da vitória que desmantelou a parte norte do Tawantinsuyo governada por Atahualpa, e também da conquista do país dos Muisca no centro da Colômbia, fundador de Quito, Guayaquil, Popayán, Cali e co-fundador de Bogotá, caíra derrotado e humilhado em 1541 pelos Nasa. Só no dia 7 de setembro desse ano conseguiu chegar a Popayán com os restos de seu desmembrado exército.

2.2.4 Segunda guerra 1562-1571

Nos vinte anos que transcorreram entre o final da primeira guerra e o começo da segunda não houve uma verdadeira paz nesse território. No ano de 1551, permanecia asilada na cidade de Popayán uma numerosa quantidade de homens “comprometidos na rebelião de Pizarro no Peru” (GONZÁLEZ 1978, p.32). Francisco Pizarro e Diego de Almagro lutaram um contra outro pela repartição das riquezas do império Inca e pelo controle político desse extenso território, mobilizando, cada um, seus respectivos exércitos. A resposta da coroa espanhola foi reforçar sua presença, escolhendo para tal efeito novas autoridades e novos dispositivos legais que limitavam o poder dos conquistadores e dos encomenderos, o que do ponto de vista deles era toda uma injustiça, especialmente depois de tantos trabalhos e sacrifícios para aumentar os domínios do imperador e da cristandade. O resultado deixou insatisfeitos aos dois contendores que alçaram suas armas contra o Rei. Tanto eles como seus seguidores ficaram proscritos, e, muitos deles, uns duzentos, refugiaram-se em Popayán (IBIDEM). Em razão dos desmandos que essas pessoas estavam ocasionando na cidade, nessa época a mais importante entre Santafé e Quito, (falamos de distúrbios, rixas, saques, roubo de índios), foram autorizadas para explorar as minas de prata nas proximidades do território do povo Coconuco, vizinho dos Nasa e dos Guanacas. As três comunidades aliadas não conseguiram repelir a intrusão destes homens, que, pela sua experiência nas guerras do Peru, derrotaram com sanha e sem dificuldade aos indígenas.

Nesse lugar fundaram uma cidade batizada *La Plata*, segundo o padre González, “sobre os charcos de sangue dos indígenas” (IBIDEM). O ressentimento se faria sentir na guerra uns anos mais tarde. O descobrimento das minas seria o início de um novo período para a história de Popayán, a economia mineira atraiu novos colonos que deram prosperidade à cidade e as fazendas da região se dedicaram a produzir alimentos, principalmente carne, para fornecer à mão de obra das minas.

Foi seguindo esse mesmo processo que em 1562, Domingo Lozano, filho de um dos conquistadores que acompanhara a Nicolás de Federmán na sua travessia pelo Orinoco, “[...] solicitou licença em Santafé para dominar os Nasa e fundar entre eles uma vila de castelhanos” (IBIDEM), assentando assim em Tierradentro, coração do território Nasa, a cidade de São Vicente. A resposta dos indígenas foi imediata, a de Lozano também. Pelo número de indígenas mortos nesse confronto foi preciso ceder à entrada do espanhol e de seus homens no território, refugiar-se no alto das montanhas e abandonar as moradias do vale.

Nos dias seguintes houve mostras mútuas de paz, parecia que a vila ia se erigir com a benção da Virgem e dos santos, mas, entre os muitos trabalhadores envolvidos naquela empresa, a resistência tinha espiões estudando a forma e o momento certo para o contra-ataque. O primeiro movimento foi matar ou roubar os cavalos dos espanhóis durante a noite, até cinquenta apareceram degolados no rio, ou simplesmente, não apareceram; o segundo, também à noite, assédio constante à vila, gritaria, terror. Lozano e seus homens não estavam conseguindo dormir tranquilos depois do duro trabalho diurno nas minas.

Já pela manhã, Lozano saía enfurecido em busca de índios, mas nos combates morriam homens dos dois bandos. O espanhol resolveu pedir mais soldados, pólvora, animais e apetrechos que chegaram logo de Popayán. Estava decidido a acabar com seus inimigos e a encontrar o magnífico tesouro de que ouvira falar por alguns de seus homens. Com esse intuito partiu em campanha contra os Nasa e chegando a Tálaga, perto do local onde Belalcázar fora vencido vinte anos antes, destruiu todas as choças, matou a facadas homens, mulheres e crianças, e uma vez feito isso, foi em busca do tesouro, que, de fato, achou, só que bem menor do que esperava.

A fundação cresceu. Foram necessários alguns anos para recuperar forças e rearmar um movimento que pudesse expulsar os invasores. Era já “[...] a segunda geração de indígenas que enfrentava a conquista espanhola” (FINJI e ROJAS, 1984, p.19). O grande assalto ocorreu em 1571 quando as forças conjuntas de todas as tribos dos Nasa e dos Pijaos, (eles sim terríveis e legendários guerreiros como testemunham as crônicas de Frei Pedro Simón, Juan López de Velasco e Antonio de Herrera) atacaram a vila de São Vicente. Todos os mineiros e todos os habitantes, a exceção de apenas três infelizes, morderam a poeira. Houve uma tardia resposta desde Popayán, feita pelos homens de Francisco de Belalcázar, filho de Sebastião de Belalcázar, mas foram inexoravelmente arrasados. Os indígenas destruíram a cidade e avançaram para Popayán, destruindo todos os caminhos, moradias, fazendas, a cidade perdeu a comunicação com Cali.

Nos seguintes anos o movimento indígena alcançou novas vitórias. Em junho de 1577, vinte e cinco mil indígenas Nasa, Pijaos, Yalcones e Andaquíes destruíram as minas de La Plata e de Caloto e cortaram os caminhos entre Popayán e o vale do rio Magdalena. A cidade de La Plata “seria novamente fundada só em 1651” (IBIDEM). Desde Quito e Popayán estimulava-se a fundação de novos assentamentos na Região de Tierradentro, dessa forma, a cidade de Caloto foi fundada até nove vezes “[...] tentando estabelecê-la em diversos pontos

que servissem de fronteira com os povos indígenas aliados” (BONILLA, 2014, p.15). Contudo, as novas fundações eram sempre arrasadas.

2.2.5 Terceira guerra 1595-1650

As vitórias dos indígenas não eram definitivas. Apesar dos acontecimentos de 1571 o número de colonos seguiu aumentando e, nessa medida, o processo de invasão e colonização não teve trégua. A única saída para algumas comunidades indígena para conservar sua vida era por meio da constituição de alianças com o poder espanhol. Nesse contexto se enquadra o cacique da etnia Misak Diego Calambás, quem se tornou o principal colaborador de Francisco de Belalcázar e cujo sobrenome reaparecerá em numerosas ocasiões ao longo desta história.

Seu trabalho de repressão sobre os povoadores de Tierradentro foi tão incansável que semeou uma profunda inimizade entre os dois povos, Nasa e Misak, com resquícios inclusive no presente, como já tinha sido mencionado. Essa atitude de Diego Calambás provocou tanto ódio por parte dos indígenas que foi expulso do território, no entanto, as alianças entre indígenas e espanhóis continuaram causando graves e irreparáveis perdas de vidas e território a partir de 1573. Pijaos, Guayaberos e Yalcones eram lentamente “[...] submetidos a paz e obediência”, como diziam os conquistadores (IBIDEM, p. 16).

Por tais razões, no ano de 1595 começou o último grande movimento de libertação dos povos do norte do Cauca e do alto Magdalena. Uma nova coalizão de povos indígenas conseguiu fazer um vasto ataque sobre várias das cidades localizadas na cordilheira central entre Popayán e Ibagué, destruindo-as. Os caminhos foram tomados e os exércitos espanhóis provenientes de Quito e Popayán ficaram isolados das tropas vindas de Santafé.

Para a coroa, a guerra contra os Pijaos e os Nasa virou um problema de Estado e em vista disso, foi enviado em 1604 a Santafé, capital do vice-reino da Nova Granada, um nobre e experimentado militar, veterano das guerras de Flandres, chamado Juan Buenaventura de Borja y Armendia, quem, de acordo com Findji y Rojas, teve uma participação determinante pois com ele a “[...] guerra revestiu um caráter de guerra de extermínio” (1984, p.25). Assim, pessoas e plantios foram assolados por um período de 20 vinte anos, fazendo extensiva a fome nos territórios rebeldes e conseguindo, por fim, um resultado que antes dele ninguém tinha conseguido: derrotar os Pijaos.

Primeiro, Juan de Borja intensificou as rivalidades internas entre caciques Pijaos e aliou-se com um deles, o cacique Coyaima, quem posteriormente, com o apoio das tropas espanholas, logrou vencer ao seu mais temido e antigo inimigo, o maior cacique-guerreiro das lendas dos povos indígenas da Colômbia, o Cacique Calarcá. Essa morte foi definitiva para o declínio da resistência indígena, pois, segundo as palavras de Rappaport, “[...] com a derrota dos Pijaos por parte dos espanhóis no início do século XVII os Nasa começaram a cair sob o influxo europeu” (2000, p. 69). Os restantes caciques dessa etnia foram fuzilados e os homens foram repartidos como escravos nas *encomiendas* (BONILLA, 2014).

Também se tratou de uma vitória para o poder colonial exercido desde Santafé, já que se conseguiu fazer o que até então não fora possível desde Quito ou Popayán (FINDJI e ROJAS, 1984, p.25), isto é, reduzir militarmente os indígenas. A partir de 1613, a conquista dos Nasa começou a ser feita pela via religiosa, através da entrada de missionários jesuítas e franciscanos enviados de Santafé às proximidades de Tierradentro. Era, portanto, já quase o final da Conquista e os limiares do período Colonial. Contudo, a resistência ainda durou alguns anos; segundo Bonilla, os indígenas sobreviventes “[...] optaram pela tática da terra arrasada” (2014, p.17), o que significa a destruição de tudo, moradias, plantações, animais, de forma que os espanhóis não tivessem nenhum tipo de recurso que lhes permitisse continuar avançando, “[...] forçando-os em ocasiões a comer seus próprios cavalos” (IBIDEM p.18).

O último combate importante efetuou-se em 1625 em Itaiibe, Tierradentro, que deu a vitória final a Juan de Borja e significou praticamente a extinção dos Pijaos e a redução da povoação Nasa, Yalcón, Tunibio e Andaqui a um número levemente superior aos mil cada um (IBIDEM). Depois dessa data os combates foram esporádicos. Está documentado um novo levantamento em Itaiibe em 1634, mas já para essa época o território estava quase totalmente pacificado, e os missionários, salvo por alguns inevitáveis episódios de rejeição à sua doutrina, começavam a ter êxito no seu labor de incorporar aos índios à vida cristã e civilizada dos espanhóis. Os caminhos se refizeram e a circulação entre as vilas e cidades mais importantes já se produzia sem o perigo das décadas anteriores.

Acaba assim a fase de conquista, e em consequência, de genocídio indígena no território colombiano, dando passo ao período colonial propriamente dito, à gênese e expansão das instituições políticas, econômicas e culturais europeias na América, implantação que por sua vez gerou um etnocídio, isto é, a prática sistemática do apagamento da cultura e da identidade ancestral da população nativa sobrevivente em benefício da visão civilizadora

do colonizador, consumada fundamentalmente por meio da imposição de sua língua, sua história, sua religião, seus símbolos e valores.

Entre as guerras de conquista, as epidemias e a fome, calcula-se que morreram, só na região sudoeste do país, em torno de 100.000 indígenas. Dez por cento dos sobreviventes dessa população foi confinada em territórios exclusivos, de acordo aos interesses da organização social e econômica do império, ou afastada da ordem colonial na espessura de remotas montanhas e selvas sem ainda um interesse econômico óbvio para o regime (BONILLA, 2014, p.18). Em conclusão, foi necessário um século e meio de guerra para vencer, apaziguar e incorporar os indígenas ao rebanho, o que de fato, não aconteceu completamente.

2.3 A construção de um novo poder indígena durante o período colonial

Com efeito, as cifras inversamente proporcionais da população indígena e branca ao redor de 1650 reconfiguraram aos poucos os territórios e a economia colonial no interior do continente. A acumulação de capitais pela mineração e a transmissão hereditária dos direitos de conquista, conduziu à concentração da propriedade da terra por parte dos donos das minas e dos descendentes dos conquistadores. Assim, nos territórios anteriormente ocupados pelos indígenas foi introduzido gado bovino e ovino que acabou se multiplicando de forma quase selvagem, assegurando por meio desta forma de latifúndio quase improdutivo o controle definitivo desses territórios (FINDJI e ROJAS, 1984)

A exceção das ilhas do Caribe, onde a produção de cana de açúcar e de tabaco era o principal meio de produção econômica, no império continental espanhol das Américas, a implantação de monoculturas não teve inicialmente o impacto que teve no Brasil ou na América do Norte, devido à abundância de minérios nos rios e montanhas dos Andes e nas serras mexicanas e da América Central.

Para os colonizadores foi necessário equacionar duas importantes variáveis. Por um lado, os abundantes recursos minerais e, por outro, uma mão de obra rebelde, traiçoeira, desmotivada, improdutiva e com o passar do tempo, escassa, como na Colômbia e outras regiões, onde os indígenas foram levados ao extermínio. Assim, os amos e senhores da economia colonial mineira se viram forçados a adquirir escravos africanos, como já se fizera

nos quatro cantos do continente. Esse é o começo do lado hispânico do Atlântico Negro (GILROY, 1993) de forma intensiva.

Durante o século XVIII, a prosperidade das minas de prata e de ouro descobertas nas selvas do Chocó e na vertente ocidental da cordilheira, nos arredores de Caloto, numa área próxima ao território Nasa, converteu a Popayán numa rica capital provincial, o que propiciou a chegada de mais colonos e *encomenderos* com a pretensão de tomar posse das terras e da população que as estivesse ocupando. A terra nessa parte do Cauca era destinada à produção de três principais itens: carne, cereais (como trigo e milho para a alimentação dos trabalhadores das minas), e, nas regiões de menor altura, cana de açúcar para o seu processamento nos trapiches.

Apesar de que os índios não eram considerados propriedade, nem estavam circunscritos perpétua ou hereditariamente ao *encomendero*, eram forçados a migrar para trabalhar nas fazendas, tendo que cumprir com extenuantes jornadas de trabalho e com o pagamento dos tributos. Assim, “[...] muitos indígenas foram deslocados de seus territórios pelos *encomenderos* que receberam concessões entre 1640 e 1730” (RAPPAPORT, 2000, p.72). Diferentemente de como aconteceu com os astecas, muiscas ou incas, os espanhóis não manifestaram necessidade ou interesse por se aproximar da língua e da cultura dos Nasa, foram aliás julgados de selvagens sem história e agressivos inimigos na guerra, para que, uma vez derrotados, ficassem reduzidos à condição de força de trabalho pagã e infiel (IBIDEM).

Foi durante o período de estabilização e normalização das instituições coloniais, entre 1650 e 1800, que a luta do povo Nasa tomou um novo rumo. Embora a língua e a religião dos colonizadores não foram instituídas imediatamente devido ao rechaço que inspirava na população indígena a presença dos missionários e dos *encomenderos* coletores de impostos, muitos deles já começavam a aprender a se envergonhar de sua identidade, de sua língua, de suas crenças e tradições, num processo que daria origem mais adiante ao surgimento dessa dupla consciência no indígena que conceitualizou o sociólogo e historiador norte-americano W. E. B. Du Bois (1868-1963), isto é, a percepção de si próprio através do ponto de vista de uma cultura dominante que desdenha, despreza e desvaloriza sua identidade. E é que vivia-se, com efeito, numa sociedade “[...] organizada sobre a segregação entre colonizadores e colonizados” (FINDJI e ROJAS, 1984, p.37), na qual, ainda que todos fossem súditos do rei, os indígenas eram considerados, na prática, pessoas de categoria inferior, condenadas à frustração e ao ressentimento próprios dos derrotados e incivilizados.

Nos anos que abarcam o período compreendido entre 1650 e 1700, produziu-se uma importante recuperação demográfica com base nos núcleos de sobreviventes das diversas comunidades indígenas reunidas em Tierradentro depois da derrota nas guerras de conquista. A chegada da maioria desses indígenas ocorreu como consequência dos deslocamentos forçados a que eram submetidos para trabalhar nas fazendas ou nas minas da região. Outros, por sua vez, abandonavam Tierradentro, fugindo da pressão imposta pelos espanhóis sobre o território e das repartições de índios feitas pelos *encomenderos*, migrando voluntariamente para outras partes, instalando-se, especialmente, “[...] nas ladeiras ocidentais da cordilheira na procura de novas terras para o cultivo” (RAPPAPORT, 2000, p.74).

Nesse momento, o poder dos *encomenderos* era grande, como proverbiais seus abusos. A coroa espanhola entrou em conflito com eles e, mais uma vez, dispôs uma importante quantidade de medidas legais ao longo de todo o século XVII com o propósito de limitar o seu poder, pois era necessário manter e aumentar uma base tributária estruturada a partir do trabalho e dos impostos pagos pelos indígenas, e não, como muitas vezes acontecia pela ação abusiva dos *encomenderos*, facilitar a morte ou a fuga dos indígenas das instituições coloniais.

O permanente confronto entre os indígenas e os *encomenderos* expressava-se na recusa a viver concentrados em núcleos urbanos ou populacionais onde pudessem ser controlados e obrigados a tributar, além de sua preferência em andar dispersos pelo território sem deixar livres suas áreas rurais e de cultivo, dificultando assim a introdução de mais bovinos e a instauração de novas fazendas. Era, pois, como assinalam Findji e Rojas “[...] uma situação de semi-integração” e de mínima sujeição ao poder de seus dominadores (1984, p.38).

O deslocamento de pessoal desencadeado pela economia colonial ao longo da segunda metade do século XVII e a primeira do XVIII suscitou a reconfiguração tanto dos povos indígenas como de seus territórios. Os Nasa, tal e como os conhecemos na atualidade, emergiram da fusão e miscigenação dos povoadores de Tierradentro com os remanescentes da cultura dos Yalcones, Guayaberos e Pijaos, que provavelmente adotaram a língua da terra que os recebera e compuseram a língua Nasa-yuwe de nossos dias (BONILLA, 2014, p.22). Este fenômeno de paulatina reconstrução cultural e linguística a partir dos elementos heterogêneos das diversas etnias reunidas num território moldurado dentro dos valores e visões da sociedade colonial dominante, derivou na formação de uma nova identidade indígena, camponesa, parcialmente cristã e parcialmente hispano-falante. Por outra parte, graças à

dispersão que assegurou aos Nasa sua sobrevivência, foi se ampliando seu território além das margens de Tierradentro, acontecimento que serviria de base para a reconstituição de um programa de luta política em favor da unificação do território durante os anos finais do século XVII.

Porém, as pretensões de ocupar as suas terras e de cooptar sua força de trabalho eram constantes, de sorte que a preocupação basilar da política indígena confeccionada nesse momento foi a de encontrar meios para ganhar autonomia frente os *encomenderos* e colonos. Assim, a vizinhança com o mundo dos brancos introduziu na sua cultura uma série de mudanças que se manifestaram em conhecimentos e inovações úteis para a vida no campo, animais, produtos agrícolas, ferramentas e hábitos próprios do mundo rural europeu que alteraram sua forma de vestir, sua dieta e sua relação com a terra (FINDJI e ROJAS, 1984).

Esta relação permitiu, ademais, “[...] conhecer, espiar, copiar” (IBIDEM p.39) e entender mais estreitamente a lógica do mundo do colonizador, suas instituições, seus códigos de conduta e suas leis. Alguns indígenas aprenderam a falar espanhol e serviram como intermediários nas comunicações entre colonos e indígenas, o que originou “[...] uma posição social diferente das que existiam antes da era colonial” e constituindo “[...] uma mostra da diferenciação social que começa aparecer entre os indígenas” (IBIDEM). É a gestação de um tipo de liderança embasada numa consciência ampliada de sua posição política e social fronteiriça que começa a compreender as possibilidades da luta indígena através das ferramentas fornecidas pelos dispositivos legais das instituições coloniais.

O impulso para a emergência de um novo tipo de dirigente político se deu quando a estratégia da dispersão alcançou seu limite e se esgotou, pois já não havia para aonde fugir. Por tal razão, chegou-se à conclusão de que era necessário empreender uma luta legal pela unificação política do território através da coesão da totalidade dos grupos étnicos aí reunidos. Foi então quando apareceu em Tierradentro “[...] um tipo de cacique que prometia aos membros dispersos das comunidades Nasa o restabelecimento de uma unidade política diferente, mais claramente reconhecível” (RAPPAPORT, 2000, p.75).

Esses novos caciques se deram à tarefa de dar um novo enfoque à resistência de seu povo. Eram bilíngues, falavam bem o castelhano, alguns até sabiam ler e conheciam a legislação dos brancos, o que lhes permitiu tornar-se políticos sagazes. Assim, o saber começou a se tornar em um âmbito fundamental para a concretização de um programa de luta. Poder-se-ia dizer que eram pessoas esclarecidas entre dois mundos, que descobriram a natureza contraditória dos aparelhos legais do colonizador, ora pelo divórcio entre a

promulgação e a execução de seus verdadeiros conteúdos, ora pelo seu caráter tendencioso que procura o benefício de uma classe dominante. Mesmo assim, descobriram que podiam ser usados eficazmente em favor do índio.

Com o objetivo de conseguir o reconhecimento de seus direitos territoriais, a incipiente organização indígena fez esforços para fortalecer a figura do cacique e legitimar seu poder através das instituições espanholas readaptadas às necessidades do mundo indígena (RAPPAPORT, 2000). Dessa maneira, resolveu-se adotar as instâncias da organização política espanhola, de modo que o cacique ficaria em cabeça de um *Cabildo*, isto é, de um conselho composto pelos principais membros de sua comunidade, que teria a potestade de nomear *alguaciles*³², *alcaldes*³³ e governadores. Assim mesmo, incluiu-se dentro das novas instituições uma das figuras mais determinantes para as comunidades Nasa desde tempos pré-colombianos, a do Thë`Wala, o ancião, sábio e médico tradicional que sabe comunicar-se com o mundo dos espíritos. A autoridade desses âmbitos do poder se projetaria sobre o Resguardo, a entidade territorial indígena por excelência, por cuja criação, conservação e ampliação é que se articulam as lutas indígenas até o presente.

Na transição de uma situação de conquista a uma administração colonial (RAPPAPORT, 2000, p.76), a coroa espanhola delineou a criação desses espaços territoriais que, de acordo com critérios raciais segregacionistas, facilitassem o controle das populações aborígenes como meio para limitar a influência dos *encomenderos* e assegurar o retorno dos tributos às arcas do reino. Desse modo, os tributos dos indígenas se converteram em patrimônio do Estado e os indígenas protegidos, *resguardados*, podiam desfrutar da autonomia política que o rei concedia para essas comunidades, agora sedentárias.

Existia, em suma, um interesse comum por resolver a tensão entre colonos e indígenas. O objetivo dos indígenas era a obtenção de autonomia através dos títulos de propriedade coletiva de seus territórios, por cujo efeito, ficasse vedada a entrada e o assentamento de novos povoadores brancos nesses resguardos. Por sua vez, os colonos, *encomenderos* e autoridades coloniais procuravam um ambiente social mais estável no intuito de prosperar economicamente. Era, pois, necessário, estabelecer limites juridicamente claros entre os diferentes donos das terras para apaziguar a região e evitar novas sublevações.

Assim, sob a conceição racional da administração colonial de começos do século XVIII, foi concedida às comunidades nativas mais numerosas do continente a propriedade

³² Do árabe *al-wasir*, vizir, ministro.

³³ Do árabe *al-qadi*, “juiz, aquele que julga”

coletiva de parte de seus territórios ancestrais, com uma característica especial que as diferenciava das restantes posses espanholas na América: as terras de resguardo não podiam ser compradas nem vendidas. Dentro dele “[...] o terreno dividia-se em terras comunitárias, bosques, prados, chácaras individuais das que os membros da comunidade possuíam direito de usufruto e um centro urbano com igreja” (GONZÁLEZ, 1978, p. 79, apud. RAPPAPORT, 2000, p. 76).

A adaptação às disposições legais do colonizador dotou aos indígenas da faculdade de exercer um autogoverno com a condição de se reconhecer como súditos tributários do rei. Essa política facilitou às autoridades do império o arrecadamento de impostos e o controle e traslado mais eficaz da mão de obra necessária para os trabalhos agrícolas e de mineração nos empórios próximos aos resguardos. Assim mesmo, a concentração de um escasso número “[...] de indígenas em comunidades mais centralizadas também deixou grandes extensões de terra livres para o uso dos espanhóis”, (COLMENARES, 1975, p. 226-227, apud. RAPPAPORT, 2000, p. 77), o que em conjunto propiciou o redesenho das fronteiras internas que dividiam a terra de uns e de outros.

Se bem a criação dos resguardos buscava conservar uma base populacional que contribuísse de uma forma mais estável com a economia fiscal e produtiva do regime, tendo por base a proteção das comunidades dos abusos dos colonos e evitando assim o seu extermínio, na realidade, essas régias disposições eram de difícil execução devido a que o poder político, econômico, judicial e religioso nas colônias estava, de fato, sob controle de uma classe em particular, de modo que os abusos e as disputas pelo território continuariam ao longo de todo o século XVIII.

Durante os primeiros anos de conformação dos resguardos Nasa, a elite local espanhola do Cauca não advertiu problema nenhum nem manifestou qualquer tipo de oposição, já que as terras dos indígenas sendo altas, escarpadas e pouco produtivas, não eram objeto de cobiça (IBIDEM, p. 75). Muito pelo contrário, a situação se apresentava como uma oportunidade de manter aos índios devidamente afastados dos centros urbanos e de produção de riqueza. Como observa Rappaport (IBIBEM, p. 77), a conformação dos resguardos dos Nasa foi o resultado da busca de sua unidade e autonomia antes que uma imposição do governo colonial. Estava em jogo o reconhecimento dos seus direitos sobre terras que consideravam suas por lhes pertencer desde épocas pré-colombianas ou por ter se assentado nelas depois da conquista.

A construção do novo poder indígena se deu por meio do fortalecimento da autoridade dos caciques e pela sua habilidade política para dialogar e gerar consensos entre toda a comunidade. Em algumas ocasiões sua autoridade se tinha visto beneficiada pelo poder que seus *encomenderos* lhes tinham cedido, na medida em que serviram como mediadores entre os brancos e os indígenas e ajudaram nos trabalhos de coleta de tributos (IBIDEM, p. 77).

Foi assim que a família Gueyomuse, dinastia da vila de Togoima, unificou sob seu mandato as povoações de Santa Rosa, Avirama, Calderas, Cuetando, Itaibe, Yaquivá e Pisambalá, estabelecendo o resguardo de Togoima, em finais da última década do século XVII. Dom Juan Tama de la Estrella, (as leis espanholas permitiam aos caciques indígenas utilizar o título de *dom*), criou o resguardo de Vitoncó, unificando Vitoncó, Lame, Chinas e Suin, unindo posteriormente este cacicado, em 1708, com o de Pitayó, que recebera em herança de seu tio Jacinto Muscay dez anos antes. Este cacicado de Pitayó compreendia às povoações de Jambaló, Quinchaya, Pueblo Nuevo e Caldon e recebeu sua legitimação em 1700. Por sua parte, Manuel de Quilo y Sicos, compadre de Juan Tama de la Estrella e cacique de Tacueyó, unificou no seu cacicado às vilas de Tacueyó San Francisco e Cuetayuc, (IBIDEM, p. 80), conseguindo os títulos para sua comunidade nos primeiros anos do século XVIII.

E finalmente está o cacicado de Wila, sob a autoridade da cacica dona Mariana de Mondiguagua, que apesar de não ter seguido a política dos outros caciques, era a esposa de Juan Tama de la Estrella. Seus domínios incluíam os povoados de Wila e Tálaga (IBIDEM). Assim, no começo do século XVIII, o território Nasa estava conformado por quatro unidades políticas principais governadas por três caciques e uma cacica, existindo entre todos eles laços de parentesco. A reiterada aparição neste processo de Juan Tama obriga a examinar pormenorizadamente o significado deste personagem para o povo Nasa, já que é sem dúvida, o maior herói de sua história em tempos de paz.

O procedimento para a constituição dos resguardos e a decorrente legalização da propriedade coletiva dos territórios se realizou por distintas vias. A primeira implicou um prolongado processo político de negociação perante os órgãos jurídicos locais que, através dos depoimentos e refutações de fazendeiros, *encomenderos* e sacerdotes determinaram “[...] o que correspondia e não correspondia aos indígenas” (FINDJI e ROJAS, 1984, p.43).

Tudo começou pouco depois da última revolta de 1667, quando, por iniciativa dos caciques da dinastia Gueyomuse de Togoima, iniciaram-se as pesquisas que desembocariam

na demarcação de um território que abrangeria oito povoações. Esses trabalhos de delimitação contaram com o apoio de alguns sacerdotes missionários que atuaram como mediadores entre as partes. A pugna jurídica entre as famílias dos conquistadores, os *encomenderos*, colonos e indígenas por estabelecer no terreno os limites correspondentes a cada um dos requisitantes demorou umas três décadas. Entretanto, a experiência e o conhecimento adquirido pelos indígenas sobre o aparelho legal do estado colonial e as vantagens e desvantagens desse método, abriram o caminho para a descoberta dos vazios e contradições jurídicas dos códigos, e dessa maneira, viabilizar formas de interlocução mais eficazes com o poder colonial.

Já em 1696, em Pitayó, no outro lado da cordilheira, uma iniciativa similar foi empreendida pelos caciques da região, Cruz Yucumal e seu sobrinho e sucessor Jacinto Muscay, só que nesta ocasião a reivindicação não foi solicitada perante os juízes locais senão diretamente à autoridade real representada na Real Audiência de Quito. Aqui se faz evidente o conhecimento dos caciques da legislação colonial espanhola, já que invocando os direitos outorgados pelo extenso corpus legislativo do império, é que Jacinto Muscay obteve os títulos que reclamava como legítimo cacique (FINDJI E ROJAS, 1984).

Neste caso, seria preciso voltar dezesseis anos, a 1680, quando entrou em vigor a Recopilação de Índias onde acharemos, mais precisamente no título Sétimo do livro Sexto, uma disposição chamada *Dos Caciques*. Convém esclarecer que a Recopilação das Leis dos Reinos das Índias foi a compilação da legislação promulgada pelos reis espanhóis, uns 150 anos de normatividade, para regular as posses do império na América e Filipinas, a começar no período das descobertas até o reinado do rei Carlos II (1665-1700), último monarca da casa Habsburgo na Espanha. Assinada em 18 de maio de 1680, a Recopilação contém 6385 leis divididas em duzentos e dezoito títulos repartidos em nove livros contidos em quatro tomos. Cada lei assinala o ano, o rei e a cidade onde foi expedida e representa a máxima jurisprudência para a organização do vasto estado colonial espanhol (OTS C, 1968).

Assim, de acordo com a lei primeira do Título VII do Livro VI, assinada pelo rei Felipe II em Valladolid no dia 6 de fevereiro de 1557, intitulada “Que as Audiências Ouçam em justiça aos Índios sobre os Cacicados”, decreta-se:

Alguns naturais das Índias eram em tempos de sua infidelidade Caciques, e Senhores de povos, e porque depois de sua conversão a nossa Santa Fe Católica, é justo, que conservem seus direitos, e o que ter vindo à nossa obediência não os faça de pior condição. Mandamos às nossas Reais Audiências, que se estes Caciques, ou principais descendentes dos primeiros, pretenderem suceder naquele gênero de Senhorio ou Cacicado, e sobre isto

pedissem justiça, façam-na, chamadas e ouvidas as partes a quem tocar, com toda brevidade³⁴.

As duas seguintes disposições complementam a anterior. A segunda, chamada “Que as Audiências conheçam privativamente destes direitos e se informem de ofício”, assinada pelo mesmo Rei, no dia 19 de junho de 1558, diz:

As Audiências têm de conhecer privativamente do direito dos Cacicados, e se os Caciques, ou seus descendentes, pretenderem suceder neles, e na jurisdição que antes tinham, e pedirem justiça, procederão conforme ao ordenado, e assim mesmo, informar-se-ão de ofício, sobre o que nisso acontece, e constando-lhes, que alguns estão despojados injustamente de seus Cacicados e jurisdições, direitos e rendas, que com eles lhes eram devidos, os farão restituir, citadas as partes a quem tocar, e farão o mesmo se alguns povos estiverem despojados do direito que houverem tido de escolher Caciques.

E Finalmente, a terceira disposição dessa lei, chamada “Que se guarde o costume na sucessão dos Cacicados” assinada esta vez pelo Rei Felipe III em São Lourenço no dia 19 de julho de 1614 e ratificada pelo Rei Felipe IV em Madri no dia 18 de fevereiro de 1628, contempla:

Desde a descoberta das índias se tem estado em posse e costume, que nos Cacicados, os filhos sucedam a seus pais. Mandamos que nisso não se faça novidade, e os Vice-reis, Audiências e Governadores, não tenham arbítrio de tirá-los de uns e dá-los a outros, deixando a sucessão ao antigo direito e costume.

Somente essas três disposições legais amparavam largamente as demandas do cacique Jacinto Muscay, que para instaurá-las, teve que fazer o percurso de aproximadamente seiscentos quilômetros que separam Popayán da atual capital do Equador, uma longa viagem considerando os caminhos, a quebrada geografia e sua avançada idade. Em sua qualidade de cacique, herdeiro e sucessor de seus ancestrais, além de súdito tributário do Rei de Espanha, fez formal e pessoalmente em 1696 a solicitação na Real Audiência de Quito para a delimitação de seus territórios, arguindo três pontos.

No primeiro, seguindo a Findji e Rojas, (1984, p.41), lembra o dever da Real Audiência de assegurar os terrenos dos índios para que a sua morte (a dele), não sejam invadidos por intrusos. No segundo, informa que comparece ante essa instância tendo em conta que somente ao rei lhe corresponde outorgar escrituras e títulos das terras que a ele, como cacique legítimo, pertencem. No terceiro ponto de seu requerimento solicita que lhe seja

³⁴ Tradução livre do Autor do texto original em castelhano. GUARDIA, M. d. Recopilación de las leyes de Indias, (2006). Disponível em: <http://fama2.us.es/fde/ocr/2006/leyesDeIndiasT1.pdf>. (B. Judicial, Ed.) Acesso em 1 de Novembro de 2018.

concedida a faculdade de dividir os terrenos de seu cacicado entre todos os povoados que o integram, pois diz, “[...] me parece bastante regular que cada um deles conheça o que lhe corresponde”. Por último, mostra-se taxativo quando esclarece que embora as terras fossem divididas entre os diferentes povos do cacicado, não deveriam conhecer outro cacique que ele e seus sucessores legítimos, e designa a seu sobrinho Juan Tama de la Estrella como o seu imediato sucessor, advertindo que se ele faltar, seguirá na linha sucessória a família Calambás, que é a de Juan Tama, e assim por cinco gerações. Por fim acrescenta,

Excelentíssimo Senhor, essas razões me convencem de que tenho o direito para poder pedir toda segurança e bastante suficiente para que ninguém perturbe o senhorio de que goza sobre terrenos o cacique americano: por isso faço esta apresentação a sua Excelência, e que se achar bom, eleve como tenho pedido minha solicitação a Sua Majestade.

A Real Audiência de Quito analisou a petição, verificou sua validade jurídica e despachou uma carta com seu conceito para Guayaquil. A carta foi por mar à Cidade de Panamá, situada no litoral pacífico, depois cruzou o istmo até Colón, já no litoral Caribe, daí um novo barco a levou para La Havana e daí cruzou o oceano atlântico até Europa. Chegou a Moguer, porto andaluz na Espanha, e terminou sua viagem num escritório do Conselho de Índias em Sevilha, onde foi lida e ratificada. Dois anos depois, em 1698, Dom Juan Tama de la Estrella se apresentou em Quito em qualidade de legítimo sucessor de seu tio Jacinto Muscay, quem havia pouco tinha falecido, para saber o que acontecera com o processo. Só que ainda faltariam mais dois anos para que a resolução final da Audiência fosse explícita. Isso aconteceu, portanto, só em 1700 (FINDJI E ROJAS, 1984).

O documento entregue a Juan Tama no dia 8 de março de 1700 em Quito, continha as seguintes disposições: outorgou-se ao cacique a potestade de repartir os terrenos entre os distintos povoados, se sua vontade o considerasse conveniente, ainda que todos no resguardo seguiriam submetidos a sua autoridade. Também se reconheceu o direito preferencial dos indígenas na posse das terras na América.

A resolução confirmou que o cacique titular dessa adjudicação deve ser obedecido como ao Inca no Peru, a Moctezuma no México ou ao Rei da Espanha, porque em todas as partes devem existir Supremos e neste caso será denominado Principal Cacique. Finalmente, estipulou-se que os indígenas estarão sujeitos no primeiro termo ao seu cacique e no segundo a igreja, fixando a primazia do poder temporal das autoridades indígenas sobre o espiritual das instituições religiosas do colonizador.

Juan Tama e seu compadre Manuel de Quilo y Xicos, principal cacique do resguardo de Tacueyó, se encontraram em Quito e uma semana depois, no dia 15 de março de 1700, apresentaram juntos na Real Audiência a solicitação para que fossem adjudicadas as terras de Toribio, Tacueyó e San Francisco às suas gentes (IBIDEM p. 42). Na sua petição asseguram que esses terrenos não conhecem outros donos diferentes dos caciques, mas, com o intuito de conservar sua posse no futuro, comparece ante a autoridade do rei, já que ele é o único na história com o poder de conceder títulos e documentos de reconhecimento de terras. Manuel de Quilo y Xicos completou seu requerimento pedindo que a demarcação dos terrenos fosse feita por uma autoridade competente enviada pela Real Audiência, como efetivamente aconteceu, quando um funcionário dessa instituição enviado desde Quito se apresentou em Tacueyó com essa missão.

Findji e Rojas, (IBIDEM p. 42), salientam na sua pesquisa umas palavras do próprio cacique Quilo y Xicos extraídas do documento apresentado por ele na Real Audiência, por tratar-se de um verdadeiro antecedente “do que poderia se denominar um princípio jurídico de direito indígena”. Diz o cacique:

Eu acredito que só Vossa Majestade, tem o direito de ceder terras aos indivíduos brancos, e isso sem prejuízo dos índios tributários, porque temos mais direito e preferência porque como dependemos e somos legítimos americanos e não somos vizinhos de outros lugares estranhos, me parece que me assiste todo direito para que além de ser dono ([...]

E continua,

[...] suplicamos nos prefira olhando para nós, primeiro, como seus submissos tributários, e, segundo, com justiça, como dignos credores às terras que nossos antepassados nos deixaram e de quem procedemos por nossa origem e princípio.

Pois bem, depois do longo trabalho que significou estudar e conhecer as leis de um império tão extenso como o espanhol no século XVII, examinar as possibilidades que sua legislação oferecia, coordenar uma política conjunta que envolvesse a todos os indígenas da região, (todo esse processo supõe a realização de um trabalho político e pedagógico consciente), lidar com uns poderes locais ardilosos, (a corrupção das instituições do poder colonial) e viajar a Quito, os Nasa, finalmente, conseguiram através da ressignificação de uma instituição até então alheia a suas realidades políticas como era o resguardo, três objetivos medulares.

-Primeiro, a posse de seu território apelando a seu caráter de primeiros americanos.

-Segundo, a transformação das instituições europeias para alcançar a legitimidade política que lhes permitisse ir unificando o território no futuro.

-Terceiro, autonomia, ainda que incipiente, por meio do reconhecimento de seu direito a ser governados por suas próprias autoridades e segundo suas tradições.

Com o resgate da antiga tradição dos caciques, na linha descrita pela liderança da dinastia Gueyomuse de Togoima e continuada por Cruz Yucumal, Jacinto Muscay, Juan Tama, Manuel de Quilo y Xicos e a própria Mariana de Mondiguagua, as lutas do passado desenvolvidas belicamente ficaram unidas às do presente, mas agora para ser desenvolvidas no terreno da negociação, da política e do conhecimento. Este momento basilar da história do povo Nasa não teria tido tantas repercussões em épocas posteriores do movimento indígena sem a figura de Juan Tama de la Estrella y Calambás.

2.3.1 Entre a Realidade e o Mito

Juan Tama conseguiu pouco depois um novo êxito na consecução de mais autonomia para o povo Nasa. Sabendo que o poder dos caciques sobre o território seguiria sendo limitado se a potestade para delimitar ou adjudicar terrenos era privativa das autoridades coloniais, lhe foi reconhecida, como resultado do seu estudo da lei e da conseguinte solicitação ante a Real Audiência de Quito em 1700, em qualidade de Cacique Principal de Pitayó, a potestade de realizar, ele próprio, “as adjudicações de resguardos às diferentes povoações sob sua autoridade” (FINDJI e ROJAS, 1984, p. 42), como logo efetivamente o fez. Esse aprofundamento nos ocultos meandros da legislação possibilitou a reconquista pacífica de um território e o restabelecimento de sua autonomia dentro das margens normativas do estado colonial.

O relevo do Juan Tama histórico está entretecido ao personagem mítico que ele próprio se encarregou de criar. Sua aura legendária se instaurou na época em que tomava as necessárias providências para unificar o território indígena por meio dos títulos que lhe devolviam a propriedade coletiva da terra a seu povo, revelando naqueles documentos, em concreto no título para a legitimação do resguardo de Vitoncó de 1708, sua pretensa origem sobrenatural. Sabe-se que o cacique durante sua vida foi respeitado como legislador e diz-se aliás, que como xamã, transmissor da história e da adivinhação, instituiu algumas práticas mágicas entre os médicos tradicionais de seu tempo antes de sumir com sua esposa nas águas

da lagoa de onde surgira muitos anos atrás. Todos esses relatos sustentam o tratamento reverencial que atualmente recebe entre os Nasa. Algumas interpretações históricas e antropológicas do conjunto dos fatos, dos verificáveis e dos fabulosos, afirmam que a progressiva penetração da visão cristã do mundo entre os Nasa durante essa época, pode ter influenciado na eclosão de uma figura histórica e mítica com tal caráter messiânico (CASTILLO, 1987, apud. RAPPAPORT, 2000, p. 93).

Com a sedentarização e a reconquista do território, conseguida graças a suas hábeis manobras políticas nas últimas décadas do século XVII e as primeiras do XVIII, foi necessário construir novos relatos e mitos fundantes que dessem sentido à nova situação da comunidade e inserissem esse momento tão particular e significativo de sua história no horizonte mais amplo do passado e do futuro. Desta forma, Juan Tama está no próprio centro da fundação de uma tradição que até essa época era difusa, devido a que o povo Nasa acabara de renascer.

Só no decorrer das últimas décadas foi que os indígenas de Tierradentro e das regiões vizinhas começaram a se recuperar demograficamente das três guerras de conquista, da fome, das doenças e do deslocamento forçado a que foram submetidos por causa da implantação de uma economia dinamizada pela *Encomienda*, as minas de prata e ouro, e as fazendas. Também se mencionou que essa recomposição do povo Nasa se alcançou pela organização de comunidades multiétnicas em territórios comuns.

Portanto, da história e das tradições anteriores à chegada dos europeus a Tierradentro provavelmente não sobreviveu quase nada, especialmente se os indígenas daquela região foram vistos pelos espanhóis como “[...] ferozes antropófagos, cruéis e belicosos” (GONZÁLEZ, 1978, p. 28), selvagens sem escrita, sem instituições políticas, e muito menos, grandes realizações arquitetônicas como as dos astecas ou incas. Sob a ótica de quem já no século XVI tinha de joelhos às complexas sociedades urbanas do Peru e do México, os Nasa eram apenas mais um povo de bárbaros pagãos sem história, só isso, de forma que o conhecimento de sua cultura era desnecessário, já que, de fato, careciam de uma verdadeira cultura.

Juan Tama veio então a restabelecer os nexos entre os fragmentos dispersos de uma história ainda não contada por ninguém, nem por cronista espanhol algum, nem por indígena possuidor dessa faculdade de escrever que outorgam os civilizadores. Investido com a autoridade do Cacique, torna-se, pois, em pontífice, isto é, no construtor da ponte entre um novo passado e um novo futuro para seu povo.

Nas informações acrescentadas sobre sua vida e seus títulos por ocasião das petições efetuadas na Real Audiência de Quito para a legalização da propriedade coletiva das terras sob sua autoridade existem indícios da maneira como seu discurso vai incorporando elementos da história e da cosmovisão indígena sobre o território e a política, numa mensagem que mistura o tempo da experiência pessoal com os mitos e os acontecimentos históricos de seu povo, afastando-se da pretensão de objetividade e linearidade na construção temporal dos acontecimentos que segue a tradição histórica ocidental.

Assim, uma aproximação detalhada ao seu nome e sobrenomes permite descobrir os fins políticos por trás dessa composição de elementos aparentemente heterogêneos. Em primeiro lugar, o nome Juan Tama possui uma poderosa carga histórica e semântica, comum a boa parte dos Nasa daquela época. Evoca o tempo da dissolução dos antigos cacicados pré-colombianos durante a conquista e da imposição aos indígenas de nomes espanhóis convencionais, bíblicos, como *Juan*. Por sua vez, *Tama* rememora a brutalidade da invasão, pois, segundo Rappaport, (2000, p. 107), assim eram chamados os órfãos que deixaram as incursões espanholas realizadas no Alto Amazonas, ou, segundo Bonilla (2014, p. 26), no Alto Magdalena.

Alguns desses órfãos, separados de suas famílias de origem, vieram como refugiados às comunidades multiétnicas de Tierradentro, onde terminaram sendo adotados e convertidos em guerreiros. Outros, no subsequente processo de expansão da economia colonial, chegaram como escravos aos centros de produção agrícola ou mineira da região. Com efeito, de acordo com Rappaport, muitos *tama* “[...] já tinham sido completamente hispanizados” (2000, p. 107) em finais do século XVII. A palavra *tama* foi, em síntese, o apelido com que foram designadas as pessoas desvinculadas violentamente de sua etnia original e integradas posteriormente e por diversas razões aos Nasa, de forma que, com o passar do tempo, essa palavra virou sobrenome. Assim, nosso Juan Tama tinha provavelmente uma origem estrangeira em relação a seu povo, mas essa especulação é totalmente irrelevante para qualquer membro da comunidade, considerando que tanto seus antepassados como ele assumiram as lutas dos Nasa, na guerra e na política, irreprensivelmente.

Sigamos com o seguinte sobrenome. Nos documentos dos títulos de adjudicação do resguardo de Pitayó, em 1700, o cacique Jacinto Muscay, antevendo sua morte, designa como sucessor a seu sobrinho, chamando-o *Juan Tama y Estrellas* (sic). Oito anos mais tarde, no título de Vitoncó de 1708, o cacique, já com setenta anos, oferece uma explicação sobrenatural para a adição desse novo elemento de seu nome. Consciente da legitimidade

política que lhe outorgava pertencer a uma linhagem real e reunir todos os atributos possíveis dos antigos caciques, (guerreiros, sábios e xamãs, portadores do máximo poder temporal e espiritual), manifesta que seu segundo sobrenome se devia a que era “filho da estrela e do riacho de Tama³⁵”.

Desta sorte revelava não apenas “Sua união com o mundo sobrenatural”, como diz Rappaport (2000, p. 104), mas sua profunda compreensão do espaço territorial quanto unidade entre o mundo físico e etéreo, do local onde se urde a delicada e complexa tessitura da vida e se estabelece um diálogo de correspondências entre o céu e a terra, as estrelas e os rios, os espíritos e os humanos. Diálogo para o qual as culturas indígenas têm construído e conservado, depois de milhares de anos, um conhecimento capaz de abrir a porta que comunica as dimensões visíveis e invisíveis do universo. Conhecimento desdenhado e esquecido pela racionalidade ocidental há muito tempo. O cacique mais uma vez está pontificando, sua legitimidade é xamânica, transcendente, na medida em que os símbolos com que se expressa são compreendidos e aceitos pela sua comunidade que os sabe compreender.

Voltando algumas páginas atrás neste escrito, no primeiro parágrafo que lembra a terceira guerra contra os Nasa, entre 1595 e 1650, encontrávamos pela primeira vez o sobrenome “Calambás”, ao lembrar a Diego Calambás, cacique do povo Misak e homem de confiança naquela época de Francisco de Belalcázar, (filho de Sebastián, o fundador de Quito, Guayaquil, Popayán, Cali, Bogotá).

À chegada dos europeus, os caciques de Guambía da etnia Misak, isto é, a dinastia Calambás, era uma das mais importantes do Cauca e conseguiu governar a seu povo por pelo menos dois séculos, graças a sua aliança com os invasores. Diego Calambás, como já sabemos, levou muito a sério o seu serviço aos espanhóis e a indignação que isso causou entre os Nasa e outros povos indígenas foi o início de uma última guerra de libertação. Naquela guerra os Nasa venceram a Diego Calambás e a seu povo, expulsando-os de Tierradentro e de outros territórios que os Nasa ocuparam mais tarde, e deixando-os reduzidos desde então às terras compreendidas entre os municípios de Sílvia e Guambía, onde se assenta o povo Misak até a atualidade.

Retomando a vida e obra de Juan Tama, vemos que nos documentos para a obtenção do título das terras que compõem o resguardo de Vitoncó, em 1708, o cacique “Assegurava que tinha adquirido o cacicado através do direito de conquista” (RAPPAPORT, 2000, p. 97),

³⁵ Hijo de la estrella de la quebrada de Tama, literalmente, em espanhol.

narrando como ele próprio, pessoalmente, vencera a Diego Calambás, desterrara ao povo e lhe arrebatara as terras de Vitoncó que lhe pertenciam antes. Essa é a justificação para que a partir desse momento ele adotasse o sobrenome de seu antigo inimigo e fosse conhecido como Juan Tama y Calambás. Além disso, determinou que seus sucessores também levassem o título de Calambás e governassem o território correspondente aos resguardos de Pitayó e Vitoncó por cinco gerações.

Ainda que evidentemente o enfrentamento referido aconteceu, só que várias décadas antes de que Juan Tama tivesse nascido, a superposição de episódios se explica como um esforço de construção de legitimidade política através de uma reinterpretação histórica que, como explica Rappaport (2000), dá continuidade ao passado no presente. Sua legitimidade se produzia por meio do elo que une a vitória militar sobre os Misak e seu líder Diego Calambás no passado, (cuja memória ficava agora incrustada no seu próprio nome), com o irrefutável documento com o qual a coroa espanhola reconhecia oficialmente a soberania dos Nasa sobre um extenso território multiétnico. Na reconstrução da verdade histórica feita por Juan Tama que fica registrada nos documentos oficiais emitidos pelas instituições representativas da autoridade real, Calambás deixa de ser apenas um sobrenome e se converte em um título, uma dignidade, um símbolo de poder que rememora a vitória sobre um povo opressor, depois da qual, os Nasa adquiriram o direito de aglutinar sob sua égide os antigos territórios e os antigos nomes do mundo indígena multiétnico caucano daquele momento.

Assim, Juan Tama *de la Estrella* y Calambás reconstruiu toda a legitimidade dos caciques antigos ao se revelar como cacique-xamã e cacique-guerreiro, (com tudo o que isso significa, sábio, mestre, guia, defensor, intercessor, inspirador, pedagogo), e inaugurou uma nova dinastia com a qual projetou seu legado político no futuro. É verdade que a imensa maioria dos Nasa daquele tempo não sabia ler e muitos nem sequer sabiam falar castelhano, e que portanto, os documentos em que Juan Tama vertia seu testamento político ficaram aguardando aos Nasa do futuro.

Isso, contudo, não foi impedimento para que o povo conhecesse e aprendesse o seu legado, já que foi transmitido por meio da antiquíssima tradição oral que ainda se conserva entre os indígenas. Desta forma, as novas narrativas criadas transformaram e entrelaçaram as nuances míticas, mágicas e históricas de seu cacique, misturaram passado, presente e futuro e multiplicaram, depois de muitos anos, os tecidos de sua própria narrativa histórica.

2.4 Autonomia inacabada

Os acontecimentos narrados anteriormente condensam um dos processos políticos mais exitosos do povo Nasa. A autoridade sobre o seu território fora reconhecida pelo rei do império mais vasto do mundo, o que foi fundamental para as lutas vindouras. Foram subscritos documentos que assim o validavam, provas imprescindíveis e incontestáveis na cultura escrita e no mundo moderno. Mas a história, naturalmente, não ficou congelada aí, nesse glorioso instante. A vitória dos Nasa seria apenas temporária e significaria o início de um novo período de conflito, desenvolvido agora nas diversas instâncias do poder judiciário do Estado colonial. Assim, durante o último século do império espanhol na América se experimentou a constante pugna entre as iniciativas do mundo indígena para construir uma verdadeira contra-hegemonia e os mecanismos do establishment para impedi-lo.

Diante da ameaça latente que representava a vitória dos Nasa para a inalterada continuidade de uma ordem social hierárquica e piramidal, era preciso minar, limitar e deslegitimar de todas as maneiras possíveis a maior realização da política indígena até esse momento: o resguardo. Nesse contexto, a afirmação cotidiana dos discursos e práticas hegemônicas justificativas do domínio sobre o incivilizado mundo indígena e a obrigação moral e evangélica das autoridades de salvá-lo de sua própria barbárie foi sistemática e contundente, introduzindo a normalização do racismo e tornando-o imanente à cultura colonial.

No labor de desgaste do poder indígena em ascensão confluíram eficazmente, como veremos mais adiante nesta seção, todas as instituições do poder civil e religioso locais, instigadas por contextos de violência global em ebulição, manifestações espalhadas, aqui e em diversas partes do hemisfério, da evolução do capitalismo e da carreira imperialista e colonialista das grandes potências europeias, onde ficaram largamente expostos seus respectivos avanços científicos e tecnológicos para a conquista e imposição de uma visão universal do mundo.

Mas antes de considerar os mecanismos políticos e econômicos empregados por algumas das instituições do poder colonial para obstaculizar a constituição efetiva do resguardo como território autônomo no século XVIII, vamos examinar, ao longo de uma breve digressão, as semelhanças do passado com o presente no tocante a dois momentos representativos da história colombiana que revelam as dificuldades de sua classe dirigente para apreender algumas das lições que a história lhe oferece. O primeiro desses momentos faz

referência aos eventos posteriores à legalização dos títulos dos Nasa há mais de trezentos anos, e o segundo, à dinâmica política e social na Colômbia depois da assinatura dos acordos de paz com as FARC em 2016.

A concessão dos títulos de propriedade coletiva dos resguardos significou o reconhecimento do Estado colonial espanhol de uma realidade política distinta para uma importante porção de seus súditos, quer dizer, os povos nativos da América sobreviventes das guerras de invasão e conquista. Com a liderança de Juan Tama termina, depois de três ciclos de guerras e do estabelecimento de um novo ordenamento jurídico para o conjunto da sociedade colonial, um processo político que tenta redefinir as relações e as fronteiras entre dois mundos em colisão. Trata-se, portanto, de um acordo político na procura de maior estabilidade para esse território com o critério de favorecer o interesse comum dos dominadores e seus dominados, estes últimos de vital importância para a economia colonial como servos e tributários que ainda em grande número eram. Desta maneira, os documentos obtidos pelos caciques Nasa tinham o poder e os efeitos de um tratado de paz, de convivência, subscrito para satisfação das duas partes negociadoras.

Tanto no caso dos Nasa durante todo o século XVIII quanto no caso das FARC mais recentemente, o objetivo imediato do Estado na hora de entrar em um novo entendimento com um velho inimigo foi minguar, desativar e apaziguar a capacidade organizativa daqueles contra-poderes em emergência, adiando a realização do seguinte passo, ou seja, a promoção das novas relações previstas na normativa subscrita após a negociação entre as partes, de forma que se produzisse uma verdadeira modificação nos mecanismos de participação na vida econômica e política desses setores sociais e ficasse garantida a restituição de sua dignidade dentro das possibilidades do lado luminoso do projeto civilizatório que o Estado se propõe defender. Falamos, em uma palavra, da revogação do compromisso de empoderar esse antigo inimigo. Em ambos os casos a abrangência do Estado é apenas nominal por desestimar o novo status político concedido aos coletivos com que negociou. Na prática, esses grupos continuam sendo inimigos do Estado.

Isto significa, no contexto do regime colonial em começos do século XVIII com relação aos Nasa, a supressão do reconhecimento, feito previamente pelas instituições reais, da posse inalienável de seu território, do mandato de suas autoridades tradicionais e de suas formas próprias de governo. No contexto do Estado colombiano contemporâneo e as FARC, presume, por uma parte, a impossibilidade de efetivar mecanismos que permitam paliar os efeitos da histórica exclusão econômica e do prolongado conflito interno entre a população

rural colombiana, devido ao não financiamento dos programas econômicos, sociais, políticos e culturais derivados dos acordos de paz subscritos em 2016. E, por outra, significa a anulação da expectativa de defender o seu projeto político no meio do debate pacífico e discursivo das ideias como contempla a democracia, em razão do assassinato seletivo de seus membros já desarmados.

A lição que não acaba de ser apreendida se reflete na falta de vontade e sinceridade política do *status quo* para incorporar visões alternativas da política, da economia e da sociedade, diferentes às hegemônicas. Essa persistente miopia das elites colombianas representa uma incubadora de novas violências. Desta forma, o Estado encontra uma justificativa para o flagrante excesso de autoritarismo, a repressão sistemática de movimentos de base comunitária e a permissividade frente à eliminação das vozes que representam setores políticos e sociais em construção. Este círculo vicioso da violência na Colômbia confirma um padrão que está cinzelando, um a um, mais uma vez, um novo genocídio durante o pós-conflito colombiano³⁶.

Em conclusão, o primeiro ponto de referencia deste paralelismo histórico evidencia um precoce antecedente da perniciosa tradição do poder na Colômbia de levar à inoperância os acordos políticos subscritos com os seus contraditores, a maioria deles pertencentes, quase que indefectivelmente, a setores políticos e sociais marginalizados que tarde o cedo terminaram optando pelas armas. Nessa perspectiva, o acontecido depois de 1708 é o primeiro degrau de uma infinita escada de negociações e acordos de paz rotos, estraçalhados e traídos, fenômeno da política colombiana especialmente agudo uma vez constituída a República em 1819 e ratificado, mais uma vez, nestes primeiros anos de escassa execução dos acordos subscritos com as FARC em 2016.

2.4.1 O Legado de Juan Tama

Juan Tama, no final de seus dias e consciente das assimetrias entre um poder plenamente constituído e outro em emergência, formulou uma pequena série de pautas morais

³⁶ GÓMEZ M, Janira. La “preocupación” de la ONU en Colombia es el asesinato de líderes sociales y exguerrilleros. **France24**, 2019. Disponível em: <https://www.france24.com/es/20190714-colombia-onu-asesinato-lideres-exguerrilleros> Acesso: 28 de jul. 2019.

internas com efeitos políticos e educacionais para o seu povo, disposições que ajudassem a nortear uma agenda para o presente e o futuro:

1. A dinastia Tama-Calambás seguirá governando aos Nasa.
2. O território dos Nasa será sempre próprio, impedir-se-á que fique em mãos estranhas.
3. Os Nasa não misturarão seu sangue com o dos outros.
4. Os Nasa não poderão ser vencidos. (BONILLA, 2014, p. 28)

Esse quarto enunciado parece a consequência da observância das três primeiras orientações. A sucessão dinástica que alude a primeira das pautas pensadas pelo cacique estaria ligada à posse dos títulos, dos documentos, cuja proteção passaria a formar parte das responsabilidades da linhagem Tama-Calambás. O cuidado desses papéis era importante sabendo da possibilidade de que sumissem dos arquivos das instituições coloniais locais, dominadas pelas famílias brancas mais poderosas de Popayán, sempre cobiçando mais terras e mais poder.

A segunda implica a mobilização da comunidade em caso de novas tentativas de invasão do território, o que por certo, nunca deixou de suceder. Para efetivar as ações em defesa dele teria sido necessário que todos os membros da comunidade conhecessem sua nova situação legal diante das autoridades coloniais, o que significava a realização de um trabalho pedagógico que só se materializaria uns duzentos cinquenta anos depois com a fundação do CRIC, quando se incluiu entre os sete objetivos fundamentais do projeto político e educacional da organização o desenvolvimento dos dispositivos para que a legislação sobre indígenas fosse conhecida, e, dessa forma, exigir o seu acatamento.

Contudo, o velho cacique fez um trabalho pedagógico germinal, caminhando por todo o território, comunicando a natureza e complexidade de sua gesta e ensinando qual deveria ser a nova atitude dos indígenas diante do poder colonial. Sem dúvida Juan Tama reconhecia a importância de manter vivo na memória e na consciência do povo este conhecimento, esta revelação, (a descoberta das garantias ocultas no ordenamento legal dos brancos), e de conservá-lo através do veículo tradicional indígena para a transmissão dos saberes, quer dizer, a palavra.

Assim Juan Tama aplicou metodologias tradicionais, (a tradição oral e a cosmovisão), para a concepção de sistemas de proteção e difusão de conhecimentos fundamentais, (um projeto educacional), que consolidassem a resistência e possibilitassem a obtenção de outros

objetivos políticos, (autonomia e cultura própria). O cacique realizou, como diria Catherine Walsch (2013), um trabalho pedagógico e político de descolonização do saber e, em razão disso, do poder. Assim, no seu proceder político e pedagógico estão contidas as bases do que no futuro seria o Projeto de Educação Bilingue Intercultural (PEBI) dos Nasa³⁷.

A terceira orientação proíbe a união matrimonial com brancos, pois, o ingresso dessa forma, contudo legítima, da cultura do dominador no território, acabaria diluindo os valores indígenas em reconstrução. Assim, este ensinamento reveste uma postura decolonial. A proibição não se refere a outras comunidades indígenas, já que na época do próprio Juan Tama o território dos Nasa albergava uma população multiétnica em processo de unificação linguística e cultural por meio de enlaces matrimoniais, como o demonstram as uniões entre caciques. Basta tomar como exemplo dessa política o casal composto por Juan Tama de Vitoncó e Mariana Mondiguagua, a cacica de Wila³⁸. Além disso, este fato coloca em relevo a matriz intercultural do movimento indígena do Cauca desde seus inícios.

Estamos, pois, em um período de formação e consolidação da identidade e do território de um povo, mas esse processo não se experimentou nem uniformemente nem com a mesma fortaleza nos quatro cantos das diferentes unidades políticas já constituídas. Por exemplo, no núcleo de Tierradentro, o funcionamento das *encomiendas* sofreu um verdadeiro retrocesso, como o padre González o afirma quando diz que “os brancos tiveram que emigrar” (1978, p. 81), deixando assim esses terrenos livres para o usufruto dos indígenas.

Mas, por outro lado, nas áreas mais ocidentais dos resguardos, regiões com assentamentos recentes, fronteiriços com os centros de produção econômica mais prósperos da região, (não esqueçamos que a província de Popayán é um dos pilares da economia colonial no vice-reino da Nova Granada), a figura da *encomienda*, debilitada por causa das sucessivas limitações impostas aos *encomenderos* e pela “Ecloração de uma economia diversificada, constituída por fazendeiros, mineiros, comerciantes, burocratas e um número cada vez maior de trabalhadores livres” (ESPINOSA; PEÑARANDA, 2012, p. 89), cedeu sua preeminência no decurso do século XVIII à fazenda, cuja contínua ampliação começou a engolir o território e o trabalho indígena.

³⁷ O PEBI, sendo o sistema educacional do povo Nasa, está fundamentado em metodologias próprias e saberes ancestrais, como é abordado na seção 4 desta dissertação.

³⁸ Huila, em espanhol, como o vulcão nevado que domina a região e como o departamento contíguo do Cauca pelo leste.

2.4.2 Afirmações hegemônicas do domínio sobre o mundo indígena

Como era presumível, a poucos anos da emissão dos títulos, a nova situação legal dos indígenas não era respeitada pela elite no poder, nem sequer pelos religiosos, que algumas vezes arrumavam o traslado de indivíduos, (em geral crianças arrancadas de suas famílias), para o trabalho nas fazendas que assim o solicitassem, ou ordenavam o uso de sua força de trabalho para tarefas inumanas, como o transporte de “[...] pesadas cargas pelos caminhos ásperos e os perigosos páramos da região” (GONZÁLEZ, 1978, p. 85). De fato, a existência dos resguardos entrava em conflito com a Igreja, que nesse momento era ainda um dos maiores latifundiários à custa da posse das denominadas *tierras eclesiásticas*. Assim, a incipiente e perigosa autonomia dos Nasa foi imediatamente infringida, ora pelas duras imposições tributárias, que exigiam trabalho e pagamentos em espécie, ora pelos poderes civis e religiosos, que apadrinhavam essas imposições, fazendo com que a inobservância do trânsito legal da escravidão para a vassalagem, em virtude da conformação dos resguardos, se tornasse autêntica letra-morta (FINDJI E ROJAS, 1984).

Já víramos que entre as disposições aprovadas pela Audiência de Quito em 1700 se reconhecia a sujeição dos indígenas às suas próprias autoridades civis antes que ao poder da Igreja. Mesmo assim, os sacerdotes não duvidavam em proferir ameaças para empreender o convite à doutrina, pois os indígenas, cheios de sensatez, se debatiam na hora de aceitá-la. Findji e Rojas, retomando uma das incontáveis histórias recolhidas pelo padre Gonzáles, lembram as recomendações feitas por um Visitador³⁹ em 1721, depois de conferir a situação da província de Popayán após a criação dos resguardos. O funcionário condena, entre outras coisas, a repartição de indígenas nas diferentes fazendas que habitualmente era instigada pelos clérigos sob muitos devotos pretextos. Ordena que para os trabalhos de carga, a população branca utilize cavalos em lugar de índios e sugere que o convite à eucaristia seja feito com “Amor e sem estrépito, de maneira especial aos que vivem afastados e nos montes” (1978, apud. 1984, p.50).

Em resumo, a nova situação política e territorial não repercutia uniformemente nas dinâmicas sociais da região, devido principalmente às ações regressivas de uma elite afeita a

³⁹ O Visitador era um funcionário da Coroa espanhola que durante os anos do estado colonial nas Américas estava encarregado de fiscalizar aos membros da administração pública do Império. Sua visita consistia na investigação da aplicação da lei em diversos aspectos, comerciais, tributários, eclesiásticos judiciais, (BELENGUER, 1995).

conservar a subalternidade dos indígenas e a denegar de uma ou outra forma os direitos legalmente reconhecidos pela coroa poucos anos antes.

Algum tempo depois, em 1754, com a promulgação da nova lei de terras do rei Fernando VI, inspirada por uma crescente racionalidade na administração pública (FALS BORDA, 2015) e a necessidade do império de fortalecer seus cofres reais cada vez mais vazios por causa das onerosas guerras contra a Inglaterra, deu-se luz verde a todas as instâncias do poder local para que colonos e fazendeiros continuassem tentando legitimar o relato da invasão, da civilização e do capital, estabelecendo-se no interior das fronteiras invisíveis dos resguardos e desta forma vinculá-los aos circuitos de produção e mercado.

2.4.3 Origens do sistema de *Terraje*

No século prévio ao movimento independentista da primeira década do século XIX, adverte-se a gradual transformação da economia colonial na América espanhola, que significou o lento ocaso das antigas formas de controle direto sobre a mão de obra e a terra em favor da ascensão de um sistema de relações que alterou a lógica do trabalho e da propriedade. Esse fenômeno está determinado pela transferência na supremacia hegemônica global da Espanha para a Inglaterra, depois dos vários conflitos bélicos entre essas duas potências⁴⁰, que deram como resultado a consolidação do domínio inglês no mar Mediterrâneo e no oceano Atlântico e o aumento de sua influência política e econômica no mundo hispânico pela ruptura do monopólio comercial espanhol com as suas colônias. A firme expansão imperialista dos britânicos no Atlântico criou as bases de sua industrialização. Entretanto, esta revolução não teria sido possível sem o tráfico de escravos africanos para o Brasil, as Antilhas e Norte-América, atividade que os ingleses praticaram mais intensivamente do que qualquer outro império colonial ao longo do século XVIII.

Até 1700, o Estado colonial espanhol articulou-se numa organicidade bem estruturada, que dependia da relação simbiótica entre a divisão política, administrativa e territorial do vice-reino, (províncias, municípios), com o sistema econômico e fiscal, apoiado fundamentalmente na *Encomienda* e na fazenda como unidades básicas para a produção da

⁴⁰ Guerra de Sucessão Espanhola (1701-1713), Guerra do Asiento ou da Orelha de Jenkins (1739-1748), Guerra de Sucessão austríaca (1740-1748), Guerra dos Sete Anos (1754-1763).

riqueza, obtida em grande medida, como bem sabemos, pela tributação e o trabalho dos indígenas nos campos e nas minas. No caso da Nova Granada, e especificamente da província de Popayán, a aparição nessa época dos resguardos indígenas governados por aqueles caciques Nasa com uma agenda política própria, supôs uma grave afetação à relação sinérgica entre o sistema político-territorial e o econômico, pois a partir da institucionalização de um extensa zona onde fosse possível alcançar um desenvolvimento econômico e cultural com autonomia política, corria-se o risco de perder a sujeição do trabalho indígena à economia colonial da região.

Como Findji e Rojas sugerem (1984), essa fissura estrutural na organização do trabalho ocasionou um inegável aumento dos conflitos sociais entre indígenas e proprietários particulares da terra, interessados em conservar a integralidade do antigo regime, que lhes permitia usufruir, sem restrições, de toda a mão de obra e de toda a terra disponível, já que a prosperidade dessa classe dependia, claramente, da servidão dos indígenas.

Às tensões originadas pela extinção das *encomiendas* e o estabelecimento dos resguardos, soma-se essa progressiva transformação das relações de produção no interior do sistema colonial a que aludíamos anteriormente, isto é, uma lenta adoção da racionalidade capitalista que tornava inconveniente a prática das antigas formas de organização do trabalho, (vassalagem, escravidão, servidão), como também a *minga* e a economia de subsistência do resguardo, sistemas encaminhados, essencialmente, à satisfação das necessidades básicas em terra própria ou alheia (FALS BORDA, 2015).

A mudança nessas relações produzia-se em benefício de formas livres de trabalho, refletidas nos novos concertos entre os proprietários da terra e os colonos, peões, locatários e pequenos produtores, sujeitos agora a uma retribuição salarial, às leis do mercado e da competência que determinam esses salários, e, por conseguinte, ao domínio do princípio de lucro, da maximização dos ganhos, da concentração da propriedade e do monopólio dos recursos. Portanto, durante o século XVIII e de forma mais acentuada a partir da sua segunda metade, começaram a desaparecer algumas das relações senhoriais na organização do trabalho, próprias de uma sociedade pré-moderna, e se viabilizou uma transição para formas capitalistas da renda da terra, como o *terraje* (IBIDEM).

A problemática ocasionada pelo declínio e a emergência de diversos atores na disputa pela posse da terra, assim como sua tentativa de controlar os incipientes recursos tecnológicos e de estabelecer um novo tipo de relacionamento com indígenas e trabalhadores rurais para a obtenção de uma maior rentabilidade, constata-se na análise feita por Roldán, (1977, apud.

FINDJI e ROJAS, 1984, p. 52-56), dos documentos que repousam nos arquivos históricos de Popayán e Bogotá com abundantes indícios dos processos e litígios adiantados por várias famílias caucanas em prejuízo dos resguardos.

A tese apresentada por muitos dos demandantes, descendentes de *encomenderos* ou conquistadores, para exigir o seu reconhecimento como proprietários de um determinado terreno, (usualmente baldio e localizado dentro das margens do resguardo), fundamentava-se na herança devidamente legalizada pelos seus ancestrais diante das autoridades coloniais pertinentes. Por sua vez, esses documentos legais serviam de base para a cessão dos prédios de um particular a outro, num processo típico de compra e venda de terra. Certificados e transações carentes de toda validade, pois, como já se mencionara previamente, as terras de resguardo dos indígenas se constituíram como propriedades coletivas fora do regime tradicional de compra-venda de bens, uma excepcionalidade jurídica que só era possível reivindicar com a prova irrefutável das resoluções contidas nos títulos emitidos pela Real Audiência de Quito e obtidos pelos novos caciques em começos do século.

Só que no terreno e na prática, a exígua população indígena da Nova Granada do século XVIII, sobrevivente das guerras de conquista e espalhada nas regiões de maior produtividade agrícola do vice-reino, onde foi reduzida e concentrada em várias dezenas de resguardos administrados pelos Cabildos, (cuja principal função era a coleta de tributos), não encontrou mais alternativa que alugar porções dentro de seus territórios a camponeses brancos e mestiços para completar as taxas cada vez mais altas exigidas pelo fisco colonial, cobradas para o financiamento das infundáveis guerras do império (FALS BORDA, 2015).

A penetração de uma força laboral que fazia produtivos uns terrenos que permaneciam baldios, (em razão da escassa população indígena), estimulou a reconsideração por parte das autoridades coloniais, no curto e médio prazo, da razoabilidade da permanência dos resguardos. Por esse, entre outros motivos, a extinção deles como política oficial da Coroa começou já em 1754.

Ainda que a numerosa população indígena da província de Popayán assentada nos resguardos fazia inaplicável sua imediata dissolução, a ocupação e o aproveitamento econômico de todo o seu território era irrealizável, sobretudo considerando sua mentalidade carente de qualquer afã de lucro e de seu entendimento tão distinto do tempo, do trabalho, da terra e do território. Foi assim que na opinião dos nascentes empresários do campo, a ocupação de terrenos improdutivos, mesmo localizados dentro dos resguardos, era totalmente

legítima, já que produzia trabalho para muitas famílias e riqueza para o fazendeiro e o erário público (FALS BORDA, 2015).

Por isso, com o intuito de desvirtuar a excepcionalidade jurídica que obstruía a ocupação e o usufruto dessa classe de terrenos, os representantes das poderosas famílias caucanas implicados nos citados litígios, apresentavam documentos de compra de terrenos que alguma vez pertenceram a conquistadores, *encomenderos*, sacerdotes ou aos seus descendentes.

Por outro lado, os indígenas que faziam algum tipo de reclamação diante dessa nova invasão dos seus territórios, contavam apenas com a sua palavra, a memória e a tradição oral através da qual lembravam com exatidão os pontos de referência estabelecidos pelos caciques Juan Tama e Quilos y Xicos para a delimitação dessas terras. Também sabiam que a regência do resguardo recaía unicamente em seus sucessores. A falta de uma prova concreta, escrita, de seus argumentos, significava uma enorme desvantagem diante das autoridades coloniais e de seus aparelhos burocráticos, indefectivelmente dependentes dos registros consignados de maneira minuciosa por tabeliães, escritvães, notários e arrecadadores de impostos. Tratava-se, pois, de um conflito entre duas visões do mundo sintetizado no privilégio do poder do código escrito sobre a tradição oral.

O choque entre as duas interpretações do direito teria ficado facilmente resolvido em favor da lei vigente que protegia aos indígenas. Não obstante, com instituições econômicas, políticas e sociais controladas por uma elite endogâmica, condicionada por seus interesses comuns e suas relações de parentesco, (entre os membros da cúria, dos latifundiários e da classe em ascensão dos funcionários da burocracia administrativa com vontade de se tornar proprietários por meio de favores políticos e corruptelas se disseminavam com frequência os mesmos sobrenomes), os processos de reclamação do direito já atingido pelos indígenas eram ignorados ou dilatados à espera do ditame de uma instância superior do poder colonial, como o visitador de 1721 enviado desde Santafé, que sugeriu a utilização de cavalos em lugar de seres humanos para o transporte de cargas pesadas (GONZÁLEZ, 1978).

A única alternativa para as comunidades ameaçadas com essa nova invasão e expropriação era a defesa que o cacique, como portador e protetor dos títulos, falante de castelhano e possuidor da capacidade de ler, de escrever e, portanto, de construir a defesa legal necessária para esses casos, se encarregava de fazer pessoalmente. Assim consta nos documentos citados por Findji e Rojas (1984, p.55-56) relacionados ao longo processo contra a família Del Pino, adiantado em 1800 por José Calambás, cacique de Pitayó e descendente de

Juan Tama. Só quatro anos depois, em 1804, uma nova sentença ratificaria o direito dos indígenas sobre essa porção de seu território. Esse litígio foi empreendido ao longo de um século por três gerações da exímia família Del Pino, e em todas as ocasiões as providências da justiça foram favoráveis aos indígenas, determinando-se, por parte das autoridades coloniais, a expulsão dos invasores dessas terras.

Contudo, fica claro que a ordem colonial e o sentimento supremacista imperante não cessavam em seu empenho de desconhecer os ditames de seus próprios tribunais. A recuperação de terras, tanto hoje quanto ontem, segundo observa Peñaranda, (2011, p. 66, apud. ESPINOSA; 2012, p. 87), “[...] é um desafio ao poder e aos interesses do status quo”.

Esta evidência exortou aos indígenas de Tierradentro, já na primeira década do século XIX, a se unir ativamente no movimento pela independência da Espanha, apesar da incerteza acerca de qual seria a direção política e econômica que iria promover um novo governo republicano. Por enquanto, a guerra pelo final do domínio imperial espanhol sobre o continente parecia uma boa ideia. Nessa série de lutas pela independência, Agustín Calambás, sobrinho do já referido José Calambás, (o cacique que obteve a vitória definitiva sobre a família Del Pino em 1804), teve uma notável participação no território dos Nasa, que, como já sabemos, é um corredor estratégico para o trânsito entre Santafé, Quito e Lima.

A confluência de tão variados fatores confirmou a tendência na distribuição espacial do território insinuada desde o começo da invasão espanhola de Tierradentro, propensão que de fato, se manterá até a atualidade: as terras baixas, cálidas, planas, do vale do rio Cauca, com acesso a variadas e abundantes fontes hídricas, e, portanto, as mais férteis e rentáveis para a produção agrícola, terminaram como propriedade de grandes latifundiários com negócios em diversos setores da economia provincial e estreitos vínculos com a burocracia e o clero, através da compra a pequenos proprietários ou simplesmente da ocupação de terrenos baldios.

O avanço lento, embora eficaz, dessa configuração econômica e territorial, degenerou no encurralamento dos indígenas nas regiões altas, frias, escarpadas e incapazes de cobrir a demanda alimentar de toda a população. De acordo com a compreensão indígena do território, a maioria, se não a totalidade desses afastados lugares, são inadequados para o desenvolvimento de qualquer tipo de atividade agrícola, por serem os espaços de habitação dos duendes ou espíritos tutelares da montanha e das fontes de água (RAPPAPORT, 2000).

A incompatibilidade entre o desenvolvimento capitalista da terra e a cosmovisão indígena se radicalizou no século XVIII com consequências desastrosas para as comunidades

nativas. Na visão indígena a terra é o paraíso, é feminina, tem coração, é um ser cognoscível, é um manancial de conhecimento que dissipa os contornos da racionalidade, é liberdade, não tem dono, não pode ter. Na visão europeia moderna é um princípio de poder econômico e político, é uma propriedade que se possui e se acumula, é uma fonte de riqueza material e também de conhecimento para a reprodução dessa riqueza. É, seguindo essa lógica, uma reprodutora, até a esterilidade, de matérias primas e de excedente, sempre e quando sejam aplicados nela e da maneira mais eficiente mais conhecimentos, mais tecnologias e uma força de trabalho abundante, dócil e barata. É, no extremo dessa configuração do capitalismo fisiocrata, mercantilista, escravagista da época, um âmbito de opressão ao qual se permanece unido com grilhões, uma prisão, um cativo e um espaço de morte para quem a trabalha.

Com o objetivo de alcançar o máximo aproveitamento dos abundantes recursos extraídos e produzidos nas minas e fazendas da província de Popayán, e já com a maior parte dos indígenas aglutinados nos resguardos e dispensados da escravidão nas minas, foi necessária a importação de mão de obra, razão pela qual a população afrodescendente começou a ser copiosamente introduzida no século XVIII, conforme já foi mencionado.

Ao mesmo tempo, outra porção significativa de camponeses brancos e mestiços livres e sem terra, provenientes de outras regiões do vice-reino, chegava à procura de meios de subsistência nessa rica região. À vista disso e para o início do século XIX, na economia colonial dessa zona convergiram “A escravidão, o trabalho livre e certas modalidades de servidão que favoreceram a conformação de pequenos núcleos de população semi-dispersa” (ESPINOSA; PEÑARANDA, 2012, p. 93).

Efetivamente, a pujança econômica que permitia ao latifúndio se estender por sobre as áreas mais férteis da província, (de onde os Nasa eram pouco a pouco expulsos), conseguiu erigir nas suas margens vilas e povoados de refúgio para os trabalhadores que logo eram engajados, junto com as suas famílias, nas tarefas agrícolas da fazenda. Como resultado desse processo se criaram novas relações de trabalho com a heterogênea população ali reunida, baseadas na remuneração de uma diária e no aluguel de uma parcela com moradia para o sustento e a habitação de cada unidade familiar. Foi assim que “A racionalidade capitalista começava a bater nas antigas formas de organização do trabalho” (FALS BORDA, 2015, p. 64).

Desta maneira, para esquivar a fome que assomava nos campos invadidos dos resguardos cada vez mais densamente povoados, boa parte da população indígena se viu obrigada a abandonar as terras de propriedade e trabalho coletivo, vinculando-se assim à

economia da fazenda. Às vezes como trabalhador precariamente assalariado, outras como servo locatário ou vassalo tributário desagregado da vida comunitária, e, portanto, como indivíduo exposto à perda de contato com suas tradições, crenças, língua e valores.

Esta nova forma de exploração do trabalho indígena foi denominada *Terraje*, o que descrito mais propriamente, implicava o recrutamento de “[...] famílias inteiras de povoadores que por três semanas no mês trabalhavam para o fazendeiro e na restante semana dedicavam-se ao trabalho na sua chácara, visando produzir alimento” (FALS BORDA, 2015, p. 64). Por incrível que pareça, essa forma de exploração se prolongou no Cauca até começos da década de 1970, motivo pelo qual as comunidades indígenas organizadas naquele momento viram a necessidade de se articular em um movimento como o CRIC, que fizesse da recuperação de terras um objetivo essencial da luta como Juan Tama o ensinasse.

Após a lei de 1754, a chamada Lei de Composições, foram reduzidos ou dissolvidos muitos dos resguardos indígenas da Nova Granada para, desta forma, torná-los em vilas e povoados de brancos sujeitos às leis gerais do vice-reino. Para efetivar o cumprimento da norma se “Exerceu violência contra os indígenas e foram obrigados a desalojar e se trasladar a outras partes” (IBIDEM, p. 60). Estes indígenas não receberam as terras que lhes foram prometidas individualmente e terminaram como peões e locatários dos novos donos de suas antigas terras.

No último terço do século XVIII, a complicada situação financeira do império espanhol motivou a entrada em vigor de uma pesada carga tributária que afetou a uma parte importante da população, comerciantes, açougueiros e pequenos proprietários rurais que, organizados, encabeçaram várias revoltas entre 1764 e 1767, até a insurreição armada dos *Comuneros* em 1781, à que se uniram os indígenas das províncias de Cundinamarca, Boyacá e Santander, expulsos de suas terras pela Lei de Composições.

Já existia um clima generalizado de instabilidade em todo o continente. O movimento dos *Comuneros* da Nova Granada, que entre muitas outras coisas empreendeu a reivindicação dos direitos e das identidades indígenas já quase totalmente desfeitas no vice-reino, é contemporâneo das duas maiores rebeliões anticoloniais vividas em terras americanas até esse momento, as lideradas no Peru, entre 1780 e 1783, pelo caudilho mestiço com nobres ancestrais incas Túpac Amaru II, e aquelas comandadas no Alto Peru, hoje Bolívia, pelo líder

aymara Túpac Katari⁴¹ em 1781. Omitiremos a descrição da brutalidade com que as autoridades coloniais liquidaram os principais dirigentes dessas três insurreições, basta mencionar que o procedimento foi quase idêntico ao padecido por Tiradentes no Brasil, onze anos depois.

Com essas recentes medidas de repressão política, social e econômica, o sentimento anticolonial cresceu exponencialmente entre toda a população neogranadina, inspirado pela Independência dos Estados Unidos, declarada depois de uma incontestável vitória militar sobre o império Britânico, e em todo caso, pela Declaração dos direitos do Homem e a Revolução Francesa, insuflada das promessas de liberdade (individual) e de igualdade como garantias para a concórdia social⁴².

À luz da razão, não existia argumento algum com o qual se opor à construção de um país onde todo mundo fosse livre e igual entre si. Seria então pela secularização dos ideais acerca do bem comum, por tanto tempo exclusivos dos sistemas religiosos, mas agora contidos na lei e nos direitos que regem o Estado, que a sociedade alcançaria o nível de aperfeiçoamento moral e material a que está predestinado. Razão, ciência, progresso, concórdia, os frutos do Iluminismo pareciam demonstrar o poder positivo e libertador da Modernidade.

O império espanhol estava, pois, numa situação de iminente colapso tanto na Europa como na América e essa conjuntura foi aproveitada pela França napoleônica e a Inglaterra, (depois da derrota de Napoleão os britânicos subministraram financiamento, armas e

⁴¹ Os nomes dos dois caudilhos indígenas significam “Serpente Resplandecente”, Túpac Amaru em quéchua e Túpac Katari em língua aymara.

⁴² Cabe observar que o pensamento iluminista se plasma em Haiti de forma mais profunda do que na própria França depois da Revolução, como o demonstra o processo revolucionário que de 1791 e 1804 conduz à libertação dessa colônia. Além de se liberar da metrópole, Haiti é o primeiro país a incluir a libertação incondicional de todas as pessoas que se encontravam escravizadas. Conforme Porto-Gonçalves (2012, p. 12), “ao contrário dos livros de história que, eurocentricamente, falam da história da liberdade a partir da Revolução Francesa ou da Revolução Americana ou, ainda, dos pressupostos do iluminismo, foi no Haiti que, pela primeira vez, tentou-se a liberdade para todos, independente se ser branco e europeu. Thomas Jeferson e Napoleão, assim como toda a elite *criolla* na América, tiveram tanto medo do haitianismo como, mais tarde, seus descendentes teriam do comunismo”. Porto-Gonçalves, Carlos Walter. **Apresentação da edição em português**. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005. pp. 9-15.

soldados), para concretizar a independência das repúblicas latino-americanas (DELGADO, 1960) e afirmar dessa maneira sua presença colonial e imperialista no hemisfério atlântico.

3. DA COLONIA À COLONIALIDADE

Nesta seção examina-se a evolução do movimento indígena no contexto republicano. Nele se enfatiza a ideia de continuidade da matriz colonial do poder (MIGNOLO, 2005) nos diversos projetos políticos nacionais surgidos como consequência da independência da Espanha. Essa matriz colonial fundamenta-se na estrutura racista e classista do poder político e econômico, legalizada por meio do ordenamento jurídico da república e potencializada pela aplicação da doutrina econômica liberal. Dentro destes eixos articuladores da sociedade, o mundo indígena, como um âmbito externo e muitas vezes oposto ao seu desenho, deve se submeter à consideração hegemônica de sua inferioridade, e, nesse sentido, a colonialidade abrange as redefinições da invasão colonial que justificou a missão civilizatória do Estado e da Igreja no século XIX e XX, com a finalidade de tornar aos indígenas em cidadãos colombianos. Consta-se, com efeito, a negação das identidades, dos territórios e das culturas indígenas em favor de um projeto nacional. Este terceiro capítulo finaliza nas décadas prévias à formação de o novo projeto político, educacional e organizativo dos indígenas do Cauca como é o CRIC.

3.1 Ruptura com o império colonial espanhol

Doze anos depois da revolução que depôs a monarquia, Napoleão transformou a república em um império que disputaria a hegemonia europeia e atlântica construída pelos britânicos. Nesse novo giro imperialista da França, culminação do processo de reconstituição de suas elites e da ascensão definitiva da burguesia ao poder, (iniciado naquele célebre 18 Brumário do ano VIII do calendário republicano, isto é, nove de novembro de 1799), a ciência moderna e os ideais presumivelmente universais da revolução começaram a ser exportados pela força das armas ao resto da Europa e do mundo.

Desta forma, uma visão particular do progresso e da ordem social, fundamentados na ampliação e consolidação do poder disciplinar do Estado, fez-se visível nas técnicas de otimização dos processos para a subjugação dos corpos coletivos e individuais sob o seu controle. Para tal finalidade se arquitetou uma redefinição do poder do Estado fundamentada nos métodos científicos que delinearam a modernização de certas instituições (FOUCAULT, 2003). No quartel, por exemplo. A partir de esse momento foram treinados soldados mais

disciplinados, com maior preparação técnica e melhor equipamento tecnológico para os novos projetos militares de expansão imperialista. Também na escola se deu início à formação de indivíduos úteis e dóceis, como mão de obra ideal para aparelho industrial francês, na busca por aquela época da máxima produtividade para a fabricação de armas, como também de mercados onde vendê-las. Do mesmo modo nos hospitais a conjugação de técnica, ciência e tecnologia efetivou o avanço no cuidado dos soldados feridos na frente de batalha, sendo fundamental esta conjuntura para o desenvolvimento da medicina como a conhecemos hoje. Com a intenção de proteger a vida da maioria dos espécimes da sociedade, o conjunto dos mais normais, dos mais sadios e produtivos, o estado começou a se encarregar de apartar e recluir em instituições especiais aos loucos, ociosos, vagabundos e degenerados. Essa política de preservação da saúde pública serviu de justificativa para a disseminação de programas de higiene e eugenia em diversos Estados modernos, (SCHWARCZ, 1993), que, radicalizados em seus princípios, dariam origem mais tarde a experiências como os campos de extermínio da Alemanha nazi, os gulag soviéticos ou o Apartheid na África do sul, entre outras.

Com boa parte da sociedade francesa comprometida de uma ou outra forma no projeto expansionista do império, Napoleão se envolveu numa guerra sem quartel contra a Inglaterra, um obstáculo quase ubíquo na corrida imperialista pela hegemonia mundial. E nessa, como na maioria das guerras entre potências imperialistas, era indispensável o controle sobre os mares adjacentes. Por esse motivo foi particularmente intensa a luta pelo estabelecimento de uma presença hegemônica no Caribe e no circuito Atlântico que deslocasse definitivamente a preponderância espanhola na América.

Dessa maneira, a lógica expansionista iniciada com Portugal e a Espanha no século XVI e seguida posteriormente pela Inglaterra e a França até o século XX, dinamizou a construção da centralidade epistêmica e geopolítica da Europa, implantando-se assim, da América à Índia, o espírito do tempo, isto é, a universalização dos ideais modernos das revoluções burguesas, do mito do progresso, da missão civilizatória europeia, e, simultaneamente, de tudo aquilo que caracteriza a colonialidade em termos econômicos, políticos, militares e culturais (MIGNOLO, 2001).

A obsessão de Napoleão por transformar a França na máxima expressão da hegemonia imperial europeia, graças à potencialização de seu aparelho industrial e militar, levou-o à pretensão de invadir toda a Europa, de Portugal à Rússia. O seu propósito era converter a maior quantidade de estados europeus em satélites de seu império. Assim, a Espanha, da que era inicialmente aliado, foi ocupada pelas suas tropas em 1808. Por esse motivo os soldados

mais experimentados do exército espanhol na América, onde não escasseavam os problemas, viram-se obrigados a se trasladar sem a menor dilação para a península ibérica e repelir a invasão francesa.

No contexto das anteriores circunstâncias, apenas globalmente descritas, é que uma influente porção da elite intelectual, econômica e política da América colonial espanhola, isto é, os espanhóis ilustrados nascidos na Europa residentes nos territórios americanos e os espanhóis ilustrados nascidos na América, os denominados crioulos, declararam a primeira independência da metrópole, embora não absoluta.

Suas demandas exigiam apenas uma reforma nas instituições coloniais e uma abertura na administração do império. Em outras palavras, as elites americanas procuravam a flexibilização do critério racial da hierarquia do poder colonial, o que se traduzia numa participação direta nos governos locais e no comércio transatlântico, em igualdade de condições para americanos e peninsulares. Desta sorte, a obrigação de manter a fidelidade de todos os súditos do monarca espanhol na América não se veria afetada. Esta primeira declaração de independência aconteceu na Nova Granada já em 1810, criando-se uma nova entidade política conformada pelas províncias centrais do vice-reino, isto é, aquelas que não pertenciam nem à Capitania Geral da Venezuela, nem à Presidência de Quito, nem à Audiência de Panamá, denominada Províncias Unidas da Nova Granada.

Só até 1814, seis anos depois de iniciada a invasão francesa, a Espanha conseguiu expulsar os exércitos napoleônicos de seu território, no que foi sua própria guerra de independência, para dessa forma, restituir no trono a Fernando VII. Contudo, a Espanha ficou exausta econômica e militarmente depois da invasão, de modo que era de vital importância para sua existência como império recuperar completamente o controle sobre as colônias americanas (PÉREZ-MALLAÍNA, 2009).

3.2 O nascimento da República

No meio dessa situação, as Juntas de governo das Províncias Unidas se propuseram a tarefa de convocar uma Assembleia Nacional Constituinte com delegados de todas as regiões para redigir uma constituição de espírito liberal que unificasse, sob um único marco legal, a política de seus territórios (RODRÍGUEZ, 1993). No entanto, esse propósito não foi atingido durante o período da primeira independência colombiana entre 1810 e 1816. Muito pelo contrário. Durante esses anos começaram a configurar-se as tendências políticas que pouco

depois determinaram os primeiros conflitos internos e as primeiras guerras civis nessa entidade política recém criada.

As incompatibilidades surgiram, em primeiro lugar, pela falta de pleno consenso entre as elites de cada província sobre que tipo de vinculação deveria existir com a metrópole uma vez Fernando VII voltasse a ocupar o trono espanhol (FERNÁNDEZ, 2000). E, além desta discrepância fundamental entre os partidários de governar com autonomia, conservando não obstante a lealdade ao rei, e os adeptos à total independência, outra divergência, ainda mais profunda e tormentosa, assomava entre os dirigentes das juntas regionais das Províncias Unidas.

Nessa nova dissensão se posicionaram, de um lado, os favoráveis à criação de uma república federal, de forma que essas Juntas locais contassem com os poderes suficientes para desenhar as leis, reunir um exército e definir a política fiscal. Este projeto político era defendido pelas hegemonias de cada uma das regiões, separadas umas das outras pelas condições geográficas do território neogranadino que dificultavam a comunicação ágil e fluente entre elas e comprometia a construção de consensos e unidade política (BUSHNELL, 1993). Do outro lado estavam os centralistas, inclinados a continuar exercendo o poder desde Santafé sem alterar abruptamente a maneira em que era administrado o antigo vice-reino antes da destituição do rei Fernando VII por Napoleão.

Por último, entre alguns dos centralistas e federalistas mais radicais no seu pensamento liberal, crescia cada vez mais a convicção de que era necessário redigir os textos constitucionais sem a influência do clero, já que a Igreja, como a instituição mais poderosa depois da Coroa, participava ativamente em política, era em grande medida contrária à independência, predicava a lealdade para com o legítimo Rei e tinha a capacidade de influenciar desde os púlpitos aos eleitores (SAINT-GEOURS, 1993).

A suma das tensões entre todas as tendências políticas em controvérsia criou um clima de divisão interna que levou o país a sua primeira guerra civil entre 1811 e 1814. Sem dúvida as diferentes facções em disputa entendiam a guerra como um instrumento de negociação política que, dependendo dos resultados nas linhas de combate, fortalecia ou debilitava sua respectiva posição. Contudo, essa primeira mobilização de homens, armas e recursos aconteceu antes da consolidação da independência da Espanha⁴³.

⁴³ MARTÍNEZ Armando. Confederación de las Provincias Unidas de la Nueva Granada. **Banrepcultural.org**, 2017. Disponível em: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca->

De acordo com o Manifesto de Cartagena, documento escrito por Bolívar em 1812 (BOLÍVAR; GARBIZU, 1999), essas mesmas divisões internas provocaram a queda da Primeira República da Venezuela nesse preciso ano. Por isso, Bolívar sugere aos neogranadinos superar a iminente eclosão da guerra com medidas que garantam a união entre as províncias: um governo central, um exército único, responsabilidade na administração das rendas públicas e limites ao poder da Igreja. Bolívar entendia que as possibilidades de enfrentar com sucesso a tentativa de reconquista do inimigo comum externo seriam maiores em um estado de união, ferreamente dirigido. De fato, considerava que todos os processos independentistas deveriam se apoiar uns a outros num projeto comum.

As sementes do projeto militar e político contidas no seu Manifesto não demorariam em germinar. Depois do fracasso da Primeira República venezuelana é desenhado em Cartagena de Índias em 1813 o Plano para Libertar a Venezuela, um projeto militar para arrebatrar novamente esse território aos espanhóis. Uma das premissas desse projeto era a divisa de *Guerra a Muerte*, ou seja, o extermínio de todo espanhol que não apoiasse publicamente a independência, estratégia já utilizada durante a Revolução haitiana entre 1793 e 1804 em contra de todos os franceses.

Posteriormente em 1814 as Províncias Unidas fazem a solicitação formal a Bolívar de invadir com as suas tropas o território neogranadino para submeter aos realistas que ameaçam com retomar o poder. Essa era a situação no momento do desembarco das tropas espanholas que tinham cruzado o Atlântico para se aventurar na Reconquista definitiva de suas posses americanas.

Este processo de Reconquista foi executado por meio de uma violenta repressão sobre os promotores e líderes populares da rebelião, legitimada pelas nefastas consequências para muitos dos povoadores espanhóis residentes na Venezuela e na Nova Granada do decreto de *Guerra a Muerte* instigado por Bolívar. Por tal motivo, este período de feroz retoma da ordem colonial espanhola é conhecido na historiografia colombiana como o Regime do Terror.

A campanha de Reconquista no território das Províncias Unidas da Nova Granada começa em 1815 com o Assédio de Cartagena. Esse importante porto no mar Caribe caiu depois de um sítio de 105 dias que finalizou em fevereiro de 1816. No decurso desse tempo

morreram ao redor de 6000 pessoas por fome e epidemias. Além disso foram o fuzilados os nove primeiros dirigentes da causa independentista (PINO, 1993).

Da mesma forma, no decorrer desse processo, a geração de intelectuais americanos que proclamara a primeira independência anos atrás foi fuzilada publicamente, o que aprofundou ainda mais a divisão entre as pessoas e seus interesses naqueles anos de turbulenta transição. Por um lado, estavam os americanos e os espanhóis residentes na Nova Granada que viam com interesse as possíveis vantagens econômicas e políticas de consolidar, agora sim, uma independência definitiva da metrópole para sua própria constituição como elite autônoma. E por outro, estavam os americanos e os espanhóis residentes na América que não acreditavam na conveniência de desafiar o poder e a autoridade do Rei e da Igreja, já que, depois de tudo e apesar de suas sérias dificuldades econômicas, a monarquia regia sobre um império global defendido pelo exército que tinha vencido ao próprio Napoleão, e que de fato, depois dos acontecimentos de Cartagena, continuava ainda na sua avançada para o interior do país em direção a Santafé.

Essa indefinição foi especialmente aguda nos primeiros anos do processo de secessão da Espanha, por exemplo, entre a elite caucana integrada pelos donos da economia escravagista e fazendeira da província que, por não comungar em absoluto com a ideia de Bolívar e dos outros próceres da Independência de abolir a escravidão e o tributo dos indígenas, manteve-se, ainda por algum tempo, majoritariamente leal ao Rei (FINDJI e ROJAS, 1984).

À vista disso, no decurso do período compreendido entre 1810 e 1830, lapso dentro do qual se configurou e reconfigurou o processo independentista que deu origem às novas repúblicas, produziu-se o choque constante entre os exércitos realistas compostos por diversos setores da sociedade americana leais à monarquia e espalhados em várias frentes, com os exércitos patriotas formados, de igual forma, por diversos grupos sociais favoráveis à separação definitiva da Espanha.

Nesse sentido, a guerra pela independência no território da Nova Granada, no seu caráter de *Guerra a Muerte*, significou um período de transição e reconfiguração das elites regionais cujas profundas divisões foram dirimidas nos campos de batalha por seguidores bem persuadidos de defender, até matar ou morrer, os ideais promovidos pelos seus dirigentes.

Este batismo de sangue deixou uma marca persistente na maneira de resolver as disputas políticas. Mais cedo que tarde, todas as divisas e projetos políticos subsequentes na Colômbia do século XIX, independência ou monarquia, centralismo ou federalismo,

pensamento conservador ou liberal, protecionismo ou livre comércio, catolicismo ou anticlericalismo, todas elas, abandonaram a disputa no mero terreno discursivo e apelaram à extrema violência como meio para derrotar a postura contrária. Esta tendência desencadeou uma infundável série de guerras civis com repercussões ainda no presente.

Nessa primeira guerra civil se enfrentaram, pois, visões contrapostas do Estado, da política e da economia que dividiram a consciência coletiva da população. Aquela foi a primeira das aproximadamente trinta guerras civis que tem deflagrado na Colômbia, sendo a última, e depois de sessenta anos, a mais complexa, longa, cruel e mortífera que o país haja sofrido. De acordo com o Centro Nacional de Memória Histórica, o conflito interno colombiano, durante o período de 1958 a 2018, já deixou cerca 262.197 vítimas, entre civis e militares⁴⁴.

De regresso ao final do estado colonial espanhol, só no ano de 1819, como resultado da Campanha Libertadora de Simón Bolívar, é consumada a independência quase total da Venezuela, das Províncias Unidas da Nova Granada, do Equador e Panamá. Seguindo o paradigma de *Guerra a Muerte*, a campanha por momentos foi uma verdadeira cruzada de extermínio em contra dos exércitos realistas e das populações assentadas nos territórios leais ao Rei⁴⁵. Para tal efeito, Bolívar tinha conseguido organizar uma infantaria heterogênea, que contou com o apoio e a experiência militar da Legião Britânica, um grupo de aproximadamente sete mil mercenários voluntários ingleses, escoceses e irlandeses que ficaram livres e sem emprego depois de finalizadas as guerras napoleônicas na Europa (BROWN 2006). No entanto a maioria dos homens, mulheres e jovens que engrossavam os exércitos patriotas nos diversos cantos daquele vasto território não possuía nem uniformes, nem armas, nem experiência bélica.

Mesmo assim, depois das decisivas batalhas da Ponte de Boyacá e do Pântano de Vargas, em julho e agosto de 1819 respectivamente, os patriotas conseguiram vencer e tomar presos a 39 espanhóis do exército realista. Aqueles homens foram executados no dia 11 de outubro de 1819 em ato público na praça maior de Santafé por ordem do vice-presidente da República, o General Santander, por então com apenas 27 anos, contrariando o parecer de

⁴⁴ CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTORICA. Informe General. **centrodememoriahistorica.gov.co** 2018. Disponível em:

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/descargas.html> Acesso em: 4 de nov. de 2018.

⁴⁵ Como aconteceu na importante vila colonial de Santiago de Pasto, localizada entre Quito e Popayán, no natal do 1822, quando Bolívar e seus exércitos mataram a milhares de habitantes da cidade, muitos deles indígenas, durante três dias de assédio, devastação e saque (GUTIÉRREZ, 2007).

Bolívar, presidente em funções, que, de caminho para o Peru, tinha expressado o seu desejo de fazer uma troca de prisioneiros⁴⁶.

O espetáculo no dia 11 de outubro foi horrível. Com esse rito fundacional de sangue nascia por fim a República, e o fazia com o seu pudor imaculado, blindado pelo decreto de *Guerra a Muerte* que o próprio Bolívar ensinara com encarniçado exemplo. Os condenados foram fuzilados em grupos de quatro pessoas, no entanto, a péssima pontaria dos verdugos os obrigava a rematá-los logo de baioneta. Pedidos de clemência, gritos, vaias, assim até trinta e nove. O sangue se misturava com a água do cano que descia pela rua da catedral. No final, Santander, acima de seu cavalo, deu uma volta em torno da praça, seguido por uma banda musical.

Por enquanto Bolívar, na sua missão libertadora, se dirigia para o sul com a intenção de reduzir o controle espanhol do porto de Lima e das minas de prata da Bolívia, pois, graças a essa conexão e ao trabalho escravo de indígenas e afrodescendentes nas minas dos Andes, oxigenava-se economicamente tanto a Espanha como as potências europeias que lhe vendiam, a câmbio dos metais preciosos extraídos das Américas, as armas e as mercadorias para o seu sustento como império em declínio. Dois anos depois, no Congresso de Cúcuta de 1821, foi acolhido o projeto bolivariano de integração das entidades políticas pertencentes à Venezuela, Nova Granada, Panamá e Quito fundando-se assim a Grã Colômbia, com capital em Bogotá, e as cidades de Caracas e Quito como sedes das cortes superiores (PINO, 1993).

3.3 Reconstituição da Matriz Colonial do Poder

Não sem razão muitas comunidades indígenas lutaram no exército patriota de Simón Bolívar, porém, não todas, “por considerar que seria mais conveniente manter o mais longe possível aos governadores brancos, já que, afinal, tratava-se de uma guerra entre brancos” (BONILLA, 2014, p.31). De fato, muitos indígenas mostraram indiferença diante da guerra por considerá-la estranha aos seus interesses, sendo por esse motivo frequentemente obrigados a se unir a algum dos dois exércitos em disputa. Inclusive, algumas populações de

⁴⁶RUÍZ M, Eduardo. Santander y la ejecuciones. **Banrepcultural.org**, 2017. Disponível em: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-28/santander-y-las-ejecuciones>. Acesso em: 20 de maio de 2019.

indígenas, mestiços e até escravos fugidos lutaram nas filas dos exércitos realistas, do lado de numerosos fazendeiros brancos e soldados espanhóis.

Contudo, para a maioria dos indígenas envolvidos nas lutas pela independência da Espanha, a memória da opressão sofrida nos últimos trezentos anos se vivificava diante da promessa do fim da escravidão e do respeito aos seus territórios e costumes. Portanto, seria politicamente conveniente lutar pela instauração de uma ordem social embasada na liberdade e na igualdade como princípios orientadores da nova República. Um regime sem o caráter racista e opressivo do anterior, por se apoiar nos ideais da nacionalidade comum e da soberania de umas leis universais a todos os habitantes do recém configurado território.

A lembrança dos indígenas de sua antiga liberdade, sua vontade de recuperá-la, assim como também sua presumível ferocidade na guerra (RAPPAPORT, 2000), foram utilizadas em benefício das novas elites das repúblicas para a construção de sua hegemonia política e econômica. Os indígenas não podiam estar conscientes de como a redefinição universal da individualidade e da propriedade modelado desde Europa, em um mundo plenamente dominado pelo liberalismo econômico, a produção de riqueza e o consumo e acumulação de bens, ia devorar o seu mundo, sua cultura e seus valores. Não possuíam uma leitura completa das enormes sombras dos projetos civilizatórios modernos, nem desconfiavam da continuidade do sistema social hierárquico já existente, nem da dependência das novas elites nacionais, (formadas exclusivamente por crioulos latifundiários com ascendência europeia e formação acadêmica e militar realizada também na Europa), às hegemonias políticas, econômicas, culturais e intelectuais já estabelecidas na nova ordem mundial, que alicerçava a imediata dependência estrutural do continente (QUIJANO, 2005).

A elite intelectual, encarregada de assumir a direção dos novos estados, adotou a retórica da luta contra o invasor, rememorando o destino trágico das culturas indígenas no século XVI e elevando a guerra pela independência a um ato de justiça histórica em nome dos povos americanos do passado e do presente (GARZÓN, 1990). Dessa forma se fundamentava a necessidade de lutar até morrer contra o império opressor. Só que essa elite não reparou nas profundas marcas da mentalidade do colonizador inoculadas na sua consciência, nem renunciou aos privilégios da classe dominante que tinha conseguido expulsar.

Os dirigentes e intelectuais das primeiras gerações da Independência consideravam-se filhos da Europa, de sua história, sua religião e sua cultura, e não duvidaram, alguns anos mais tarde, quando foi oportuno refletir sobre o significado da nacionalidade, em chamar nostalgicamente à Espanha de *madre patria*. Mas, durante o período de aproximadamente

duas décadas que durou o processo de Independência, exacerbou-se o sentimento anticolonial que legitimou o extermínio de tudo o que representasse a Espanha com o intuito de assegurar o controle definitivo das entidades políticas recém criadas.

E, da mesma forma que os seus antepassados, os Belalcázar, os Ampúdia, os Añazco, os Jimenez de Quesada, a nova elite julgou legítimo ver recompensada sua árdua empresa militar por meio da acumulação da propriedade da terra e da submissão de seus habitantes ao seu senhorio. O aparente trânsito pelo caminho civilizatório, que leva a uma nascente república do caos à ordem e progresso modernos, era comandado por uma classe política e militar convencida do mérito de sua gesta e do caráter visionário e revolucionário de seu sacrifício, apesar do contra-senso implícito na presumível defesa de uns ideais liberais de vanguarda e, ao mesmo tempo, da prática de relações de poder ancoradas no antigo regime. O poder se abria então para uma classe orgulhosa de suas convicções cristãs, de sua herança greco-latina, de sua formação nas universidades europeias ao calor dos valores humanos e civis alcançados na Renascença e no Iluminismo e de sua originalidade nas revoluções mais significativas do hemisfério ocidental, junto com as dos Estados Unidos e Haiti.

Essa classe devia assumir agora os custos da revolução. As guerras pela independência foram financiadas principalmente pela burguesia europeia através de diversos canais diplomáticos. Tanto o Império Britânico quanto a França napoleônica eram bem conscientes do oceano de oportunidades que se abria com o Atlântico completamente aberto ao livre mercado.

Os estados americanos recém-criados inauguravam assim o seu périplo republicano consideravelmente endividados com a banca privada dessas potências, e o periódico refinanciamento das obrigações adquiridas foi concedido em condições cada vez mais exigentes para os respectivos aparelhos fiscais dos países. Se em um primeiro momento, Bolívar como presidente da Grã Colômbia aboliu o pagamento do tributo dos indígenas em 1820, poucos meses depois, em 1821, o Congresso da República fixava um prazo de cinco anos para acabar com os resguardos (BONILLA, 2014).

A transição para a ordem republicana na Colômbia se caracterizou pelos constantes conflitos, primeiro entre as elites regionais, e, posteriormente, entre as dos dois principais partidos políticos pela hegemonia nacional, acontecidas ao longo de todo o século XIX. Dívida, desorganização interna e permanente estado de guerra se conjugaram para instituir a pobreza estrutural do país, criar um ambiente de violência e possibilitar a prolongada dependência econômica de potências como a Grã-Bretanha e posteriormente os Estados

Unidos. Ainda em 1873, depois de oito guerras, seis civis e duas por controvérsias limítrofes com o Peru e o Equador⁴⁷, se continuavam refinanciando as dívidas causadas durante o período de emancipação e criação da nova república⁴⁸.

Assim, o mundo indígena remanescente de três séculos de regime colonial ingressava, após uma custosa guerra em termos econômicos e humanos, a um projeto político inovador que ainda se encontrava longe de se impor como regime político hegemônico na Europa e no mundo: a República Liberal. Dentro desta compreensão da organização política e econômica, as elites dos diferentes países recém criados aderiram à doutrina do liberalismo econômico, (correlato do Iluminismo), e se comprometeram a gerenciar um tipo de Estado que se subordinasse às leis da oferta e da demanda e fizesse uma mínima intervenção no fluxo de capitais, permitindo assim a livre circulação de mercadorias.

Esse Estado promoveria igualmente o respeito irrestrito às liberdades individuais e investiria esforços em garantir o direito à propriedade privada de bens móveis e imóveis, como também de fontes ou meios de produção. Só que, nessa lógica, o desbloqueio da propriedade coletiva da terra, como o dinamismo do mercado e o novo marco jurídico exigiam, acarretou a desarticulação gradativa dos resguardos e a expansão da fazenda com mão de obra indígena, fenômeno que, entre outros efeitos, produziu a precarização das condições de vida no mundo rural colombiano durante todo o período republicano.

3.4 Construção da nacionalidade

O anômalo número de guerras civis durante o século XIX retrata as dificuldades das elites colombianas para consolidar o projeto republicano. A visão liberal do Estado, expresso na articulação do seu território em estados federados com uma subordinação parcial a um governo central, propiciou o fortalecimento de umas elites regionais com interesses econômicos e ideológicos eventualmente contrários aos de seus vizinhos. A promoção de

⁴⁷ Guerras durante o século XIX na Colômbia: guerras de Independência entre 1808 e 1829, guerra entre centralistas e federalistas de 1812 a 1814, guerra grancolombo-peruana de 1828 a 1829, guerra do Cauca de 1832 (conflito com o Equador), guerra *de los Supremos* de 1839 a 1842. Depois uma tríada de guerras civis entre liberais e conservadores: as de 1851, 1854 e a guerra de 1860 a 1862. Ainda no século XIX eclodiriam mais quatro conflitos, as guerras civis de 1876-1877, 1884-1885, 1895, e a pior de todas, a Guerra dos Mil Dias, de 1899 a 1902.

⁴⁸ BANREPCULTURAL. Financiación de la Independencia. *enciclopedia.banrepcultural.org*, 2017. Disponível em: http://enciclopedia.banrepcultural.org/index.php/Financiación_de_la_independencia. Acesso em: 4 de abr. de 2018.

medidas de proteção à “[...] expansão da propriedade privada, a competência e o livre comércio” (RAPPAPORT, 2000, p.116), ocasionou novos conflitos de interesse entre as elites de cada região que terminaram obstaculizando a concretização de uma unidade administrativa funcional e operativa similar à que existia no período colonial.

Um bom exemplo da maneira como algumas dessas elites regionais tentaram trasladar sua influência local no âmbito do poder nacional é o caso caucano. No século XIX o estado do Cauca era a maior unidade territorial da república, com uma superfície equivalente à da França. Seu poderio econômico se fundamentava em seus enormes recursos minerais e florestais, na alta produtividade de suas fazendas e na abundante mão de obra disponível, tanto indígena como escrava e livre. O Grande Cauca possuía litoral pacífico e atlântico e Popayán, sua capital, era depois de Santafé e Cartagena, a cidade mais importante da república. Nesse sentido não é de estranhar que o país contasse com nove presidentes caucanos ao longo desse século, alguns deles figuras proeminentes da política colombiana, como Camilo Torres (1812-1814, 1815-1816), José María Obando (1831-1832, 1853-1854), José Hilario López (1849-1853) e Tomás Cipriano de Mosquera, este último até em quatro oportunidades, (1845-1849, 1861-1863, 1863-1864, 1866-1867).

Figura 9 - Estados Unidos da Colômbia em 1870⁴⁹



Fonte: Instituto Agustín Codazzi, IGAC (2014)

⁴⁹ O Cauca era o maior estado da República

Como presidente do Estado Soberano do Cauca, Tomás Cipriano de Mosquera anunciou em 1859 sua separação do resto dos estados confederados, declarou a guerra ao governo central, tomou Bogotá em 1861 e se autoproclamou presidente provisório do país (MELO, 1996). O território que nasceu chamando-se Províncias Unidas da Nova Granada em 1810, que depois fez parte da Grã Colômbia junto com a Venezuela, Panamá e o Equador entre 1819 e 1830, que logo se chamou República da Nova Granada, que depois foi a Confederação Granadina, foi rebatizado mais uma vez no segundo mandato do General Mosquera e passou a se denominar Estados Unidos de Colômbia. Novo nome, novo projeto político e nova constituição, agora a de 1863. Foi graças a instabilidade política refletida nas suas sucessivas denominações, guerras e ameaças de colapso econômico que soçobrou finalmente o projeto liberal e federalista com que tentou se organizar o país.

Na realidade, a república se encontrava presa de um círculo vicioso. Predicava-se à guerra com a pretensão de vencer aos opositores políticos e dessa forma instaurar e consolidar um particular projeto de país e de modernidade, ainda que, paradoxalmente, a guerra era precisamente a principal causa para a perpetuação do atraso e da pobreza. Os contínuos reveses em matéria econômica, especialmente os acontecidos nos governos do liberalismo radical, entre 1849 e 1886 (IBIDEM, 1996, p. 97-102), fizeram do progresso e da modernização uma promessa inalcançável na que se foi diluindo a legitimidade e pertinência histórica dessa visão política. Assim, já no final do século, deram-se as condições para o assentamento duradouro de uma hegemonia conservadora que centralizou a administração do Estado, visou consolidar a projeção nacional das novas elites econômicas e entregou à igreja Católica o controle do seu aparato ideológico, disseminado-o por meio do ensino público.

A recomposição das elites políticas e econômicas que experimentou a Colômbia no decorrer de seu primeiro século de independência, as ações para o redesenho do estado promovidas por elas e suas violentas disputas, irromperam no mundo indígena extinguindo-o definitivamente em alguns casos, e em outros, como os Nasa, fragmentando sua unidade política territorial e cultural, com conseqüências palpáveis no presente.

3.4.1 Os Nasa no meio das guerras civis do século XIX

A aniquilação das realidades do mundo indígena que tem prevalecido na consciência da sociedade majoritária desde a sua origem, tem a ver, como Findji e Rojas observam (p. 67-

68, 1984), com que a construção da República, de acordo aos mencionados princípios liberais de liberdade e igualdade individual, pressupôs também a construção de um novo sujeito político, em cujos parâmetros não encaixavam as conquistas feitas pelos indígenas dentro do regime colonial. Nessa medida, era preciso abolir o reconhecimento legal da propriedade comunal de seus territórios garantido pelo regime vencido, como também, de suas hierarquias políticas e de suas instituições sociais, como caciques e cacicados⁵⁰.

A República não podia consentir os vestígios da antiga realidade administrativa do sistema colonial que tentava superar. Era, portanto, imprescindível a dissolução daquela organização política dentro da qual conviviam, ainda que segregados, os povos de índios e as vilas de espanhóis brancos. Por tal motivo a legislação republicana tentou fazer uma fragmentação consciente do poder e da unidade indígena promovendo o estabelecimento de Cabildos em todo lugar onde existisse uma comunidade indígena e reconhecendo como máxima autoridade dessas comunidades única e exclusivamente ao cabildo. Com a dissolução da figura do cacique e dos cacicados que reunissem e unificassem às diversas comunidades, a República obstaculizou a integração política dos Nasa e a consolidação de sua autonomia da forma em que Juan Tama tinha disposto no seu legado (FINDJI e ROJAS, 1984). Além disso, a proteção das identidades indígenas representava um transtorno para a emergência da nação colombiana como unidade. A construção de uma identidade nacional justificava o despojo de todo o que não fosse branco ou mestiço, católico, ou relativamente liberal.

Rappaport (2000, p.113) sublinha três fatores determinantes para a perda gradual de autonomia que experimentou o povo Nasa entre 1810 e 1910, isto é, o primeiro século do período republicano. Em primeiro lugar, “A utilização do seu território e dos líderes indígenas para mobilizar soldados nas guerras civis que pretendiam definir qual setor da elite instauraria sua hegemonia”. Em segundo lugar, “A destruição dos recursos florestais de Tierradentro pela intervenção de uma economia extrativista em emergência, neste caso, a extração de quinquina. Por último, “A privatização das terras comunais em favor da fazenda” que cooptou vastos terrenos baldios dos resguardos para ser inseridos logo nos circuitos comerciais de propriedade. A consequência, como recalca Rappaport, (IBIDEM) foi o desmembramento do resguardo em unidades menores e mais frágeis, liderados por caciques subordinados ao vaivém das elites políticas em permanente confrontação.

⁵⁰ Os cacicados foram dissolvidos oficialmente em 1825. Rappaport (2000, p. 120), expõe que um indígena Misak fez a solicitação para que lhe fosse concedido o título de Cacique. Sua petição foi rejeitada porque o governo da república já não reconhecia a existência das instituições políticas hereditárias dos povos indígenas.

Ampliando o entendimento daquele primeiro fator mencionado pela professora Rappaport, vemos que o povo Nasa não permaneceu ausente nem durante o período das guerras pela Independência nem na maioria das posteriores guerras civis que caracterizaram o século XIX na Colômbia. A independência dos territórios inseridos nas Províncias Unidas da Nova Granada representava uma nova oportunidade política diante da qual era preciso se posicionar. Três opções se apresentavam para as comunidades indígenas: “[...] apoiar aos espanhóis, unir-se aos crioulos ou lutar pela sua autonomia” (BONILLA, 2014, p.31). Nessa encruzilhada decidiram-se pela segunda alternativa, com a esperança de melhorar suas condições de vida dentro da ordem social futura.

Sob o mando de seus caciques, lutaram mais uma vez contra os espanhóis, sendo especialmente relevante a participação de Agustín Calambás, bisneto de Juan Tama que, na capitania de mil indígenas, venceu ao exército realista na batalha de Rio Palo em 1815. No ano seguinte, o cacique indígena foi capturado e fuzilado no contexto da Reconquista (IBIDEM).

Apesar da decisiva participação como combatentes, espiões, mensageiros e guias, os Nasa nunca foram considerados soldados regulares do exército patriota. Em muitos casos, não falavam castelhano, temiam às armas de fogo, e, de acordo com a perspectiva ocidental moderna, não possuíam a disciplina requerida pelo exército nem eram capazes de cumprir as ordens dos comandantes brancos (CAICEDO, 1943, p. 40, 52-53, 104-107 apud. RAPPAPORT, 2000, p.124).

Mesmo assim os indígenas continuaram a ser recrutados contra sua vontade, alguns inclusive preferiam se ocultar nos bosques para fugir do recrutamento. Portanto, nunca receberam nem honras militares, nem recompensas, nem reconhecimento algum pela sua participação no surgimento da nação. O seu papel foi invisibilizado pelo relato histórico oficial, de maneira que sua contribuição à história da Independência nacional ficou apagada da consciência coletiva dos colombianos (HENAO e ARRUBLA, 1938, p. 60, 66-, 68-69, 106, apud. RAPPAPORT, 2000, p.115).

Apesar do anterior, Joanne Rappaport (2000, p.125-126) aporta no seu estudo suficiente informação obtida da imprensa da época que demonstra a participação dos indígenas Nasa, ainda que sem pertencer formalmente a algum dos exércitos oficiais dos estados federados, em quase todos os levantamentos e guerras civis da era republicana, devido à centralidade do Cauca nos acontecimentos políticos do século XIX.

Com essa lógica, tem registro da cooperação de milícias indígenas independentes dirigidas pelo cacique Ibito na Guerra dos Conventos (1839-1841); do ataque de um grupo de indígenas comandados por Peteví a tropas do governo na guerra de 1859 a 1862; de emboscadas organizadas por indígenas contra batalhões oficiais em 1861, quando Tomás Cipriano de Mosquera e José Hilário López formaram um exército rebelde amplo, entre seus seguidores caucanos.

Os caciques indígenas agrupavam milícias independentes que prestavam seu auxílio aos interesses de alguma das facções em disputa. Desta maneira ganhavam legitimidade e aumentavam seu poder político dentro da comunidade, e, com as armas com que às vezes sua milícia era assistida, podiam proteger mais eficazmente o seu território e recuperar as terras dos colonos que tentavam estabelecer-se nele.

Em 1854 desponta a figura de Jose Maria Guainás que, como coronel da Guarda Nacional ao serviço do Partido Conservador, comandava uma milícia de aproximadamente setecentos indígenas. Segundo Bonilla, (2014, p. 32) Jose Maria Guainás pertencia “a uma antiga família de dirigentes de Vitoncó e era genro de José María Tayocué, cacique principal de Tacueyó”. O certo é que membros da família Guainás aparecerão envolvidos a partir de então na maioria dos episódios bélicos da Colômbia até a Guerra dos Mil Dias (1899-1902), o que revela até que ponto era importante para a política indígena se articular com as elites em conflito pela hegemonia regional e nacional

Nessa guerra civil de 1854 se enfrentaram várias das tendências políticas e econômicas da elite colombiana agrupadas no antagonismo de duas visões. Por um lado a representada pelos *Gólgotas*, setor de direita do partido liberal com simpatizantes do partido conservador que apregoava os ideais do livre comércio e, portanto, encarnava os interesses dos comerciantes importadores de produtos manufaturados europeus. E por outro lado os *Draconianos*, setor que defendia a imposição de medidas de proteção à produção nacional e, em razão disso, interpretava o sentir e a inconformidade de artesãos e trabalhadores vinculados com essas indústrias (MELO, 1996).

Esperava-se que Guainás obedecesse às diretrizes de seus chefes políticos e junto com o seu exército de indígenas apoiasse ao partido Gólgota. Mas não foi assim. O caudilho indígena se alinhou do lado do General José María Melo que, em representação dos artesãos e dos setores populares mais afetados com as políticas de livre comércio, tinha dado um golpe de estado que o colocava no poder como Ditador.

Bonilla (IBIDEM) afirma que o giro de sua lealdade política obedeceu a um critério consciencioso, isto é, a busca do melhoramento das condições de vida de sua comunidade em prejuízo dos interesses mais excludentes da classe dominante. Não obstante, tanto ele quanto Maria Teresa Findji e José María Rojas parecem esquecer o fato do general José María Melo ter sido o único presidente colombiano descendente de indígenas, indígenas pijaos do Tolima para ser exatos. Não seria estranho que José María Guainás conhecesse essa realidade e se sentisse identificado com a rebeldia frente à oligarquia caucana e nacional do presidente-ditador da república. Como líder indígena não podia ignorar a aliança ancestral entre nasas e pijaos.

As peripécias políticas e militares do General Melo ainda continuaram depois do seu derrocamento e desterro, primeiro em Costa Rica, depois na Nicarágua e El Salvador (ORTIZ, 2002). Finalmente morreu fuzilado em 1860, no estado de Chiapas, enquanto era comandante regional das tropas do presidente mexicano Benito Juárez, quem, a propósito, tinha também uma origem indígena e pertencia à etnia zapoteca.

Jorge Orlando Melo (1996) acentua a lógica subjacente ao federalismo:

[...] foi a forma de descentralizar as guerras, de impedir uma confrontação de tipo nacional e a maneira mais efetiva para que, na ausência de uma classe dominante de âmbito nacional, as oligarquias regionais pudessem resolver o problema agrário ao seu favor e se apropriar dos bens nacionais, segundo as peculiaridades de cada região (p.102).

Na década de sessenta do século XIX, a oligarquia caucana, latifundiários, donos de minas, escravagistas, políticos e militares (BONILLA, 2014, p. 33), estava dividida entre conservadores e liberais. Tomás Cipriano de Mosquera liderava esta última facção. Por sua vez, os conservadores caucanos encabeçados pelo fazendeiro, escravagista, jornalista, político e poeta do romantismo colombiano Julio Arboleda, eram apoiados pelos seus co-partidários do Estado de Antioquia, uma região tradicionalmente vinculada a este partido desde sua fundação e cujo poder e relevo nacional estava em ascensão sob o mando de Mariano Ospina Rodríguez. Nesse contexto os Nasa prestaram seu apoio aos exércitos do General Mosquera, vencedor final dessa guerra em 1863. Em retribuição pela sua participação na contenda, Mosquera devolveu aos indígenas as terras do resguardo que Julio Arboleda lhes usurpara alguns anos atrás.

As alianças intermitentes com alguma das facções dos diferentes dirigentes caucanos e seus respectivos projetos políticos, já de abrangência regional, já nacional, afetaram a unidade atingida pelos indígenas em começos do século XIX. No decorrer desse século os caciques

Nasa serviram como soldados aos contraditórios interesses militares dos diferentes representantes dessa elite, adubando assim o terreno para a mortífera divisão entre liberais e conservadores que se produziria mais tarde. Este proceder bloqueou os processos de unificação política e social que vinham acontecendo desde a formação das quatro grandes unidades territoriais Nasa, já que servindo como militares e mobilizando tropas, estes caciques receberam privilégios que favoreceram sua integração na sociedade caucana e republicana (FINDJI e ROJAS, 1984), afastando-os das preocupações básicas de sua comunidade.

A prevalência da lealdade dos caciques e Cabildos a umas forças políticas indiferentes às necessidades dos indígenas, (como os partidos tradicionais), criou no final do século uma profunda divisão interna que motivou, pela primeira vez, a guerra interna e a morte de indígenas por indígenas.

Jorge Orlando Melo (1996) explica da seguinte forma o colapso do projeto liberal da república em torno de 1886:

O federalismo tinha cumprido a sua função: as terras dos indígenas e da Igreja, como também grande quantidade de terras baldias, tinham sido repartidas. Diante das dificuldades econômicas, a quebra das exportações e as repetidas insurreições, o poder fracionado do Estado não era já adequado. Para as necessidades políticas e econômicas de uma classe dominante que se consolidava no nível nacional era preciso outro projeto de governo. Este foi encarnado pela *Regeneración* (p.104).

A *Regeneración* foi um movimento político liderado pelo político, poeta e escritor Rafael Núñez, compositor da letra do hino nacional da Colômbia. Uma vez no poder, o projeto da *Regeneración* inaugurou uma hegemonia conservadora de quase meio século, de 1886 a 1930. Apoiou-se em uma nova lei básica, a constituição de 1886, que permaneceu em vigência por mais de cem anos, até sua revogação em 1991. Por meio dela se reorganizou o país de maneira centralista.

Durante este período se produziram mais duas guerras civis, devido principalmente à exclusão do partido liberal de todo cargo na administração pública. Assim, o novo projeto de país nascia no meio de uma guerra, de 1885 a 1886. Durante os seguintes anos a exclusão política e as medidas regressivas amparadas na constituição, como censura ou fechamento de meios impressos de oposição, prisão e desterro para os opositores políticos, sufrágio só exercido pelos membros do partido conservador, (ainda que a constituição garantia o direito para todo homem maior de idade que soubesse ler, escrever e possuísse bens), aumentou a tal

ponto o deterioro do ambiente social e político que a situação acabou se dirimindo numa última guerra, a mais mortífera e devastadora de todas, a Guerra dos Mil dias, já mencionada anteriormente e acontecida entre 1899 e 1902.

Este conflito deixou aproximadamente cem mil mortos e ocasionou, entre outras circunstâncias, a separação de Panamá. Foi neste conflito que os Nasa participaram nos dois bandos, divididos entre milícias legitimista ou leais ao governo e exércitos rebeldes. Findji e Rojas (1984, p.75) exemplificam esta fragmentação da política no interior da comunidade indígena Nasa, lembrando como o General Francisco Guainás, filho de José María Guainás, em nome do exército nacional, venceu a 400 indígenas de Tierradentro, dos quais morreram 21 e 17 resultaram feridos.

A *Regeneración* foi, como mencionáramos, o ponto inicial de um período de mais de quatro décadas de hegemonia conservadora alicerçada em uma constituição que teria uma vigência superior a um século. Nestes anos penetraram no território indígena do Cauca as efervescentes correntes ideológicas das elites nacionais com maior virulência. As preocupações políticas fundamentais dos Nasa foram substituídas pela confrontação partidarista que trouxe guerra, desunião e morte. Contudo, um fator ainda mais prejudicial para eles começaria a ter efeitos devastadores na sua cultura. Falamos da questão educativa, por causa da cessão da administração do sistema de educação pública que o projeto conservador de salvação nacional outorgou à Igreja Católica.

Melo (1996) sugere que o presidente Rafael Núñez fez uma instrumentalização consciente do discurso religioso “[...] para consolidar o projeto econômico e administrativo de repressão, ao erigir a Deus como fonte suprema de toda autoridade” (p. 107). A Igreja passou a regular as relações civis depois que o Estado colombiano assinasse em 1887 um tratado internacional com a Santa Sé com a finalidade de nortear as relações entre as duas instituições em matérias de mútuo interesse. Esse tipo de acordo é conhecido como Concordata. Nessa ordem de ideias, o artigo doze da Concordata entre o Estado colombiano e a Santa Sé estabelece:

Nas universidades e nos colegiais, nas escolas e nos restantes centros de ensino, a educação e instrução pública se organizará e dirigirá em conformidade com os dogmas e a moral da Religião Católica. A instrução religiosa será obrigatória em tais centros, e se observarão neles as práticas piedosas da religião Católica (IBIDEM).

O artigo treze do Tratado amplia: "O governo impedirá que no desenvolvimento de matérias literárias, científicas e, em termos gerais, de todos os campos da instrução, se

promovam ideias contrárias ao dogma católico e ao respeito e veneração devidos à Igreja" (MELO, 1996, p.107).

Desta maneira criaram-se as condições para legalizar a aniquilação da cultura indígena. Doravante a educação ministrada pela igreja negaria a realidade e a história indígena, suprimiria da vida pública suas línguas, mitos, crenças, estaria pronta para corrigir possíveis desvios, encaminhar-se-ia a reconduzir aos selvagens da escuridão da superstição, da falsidade, da infernal perdição de sua ignorância, do atraso, da barbárie, à luz da verdade, da salvação, dos bons cristãos e dos bons cidadãos, pacíficos, tributários e obedientes. Todo um salto qualitativo na redefinição do projeto civilizatório orquestrado pelo Estado e a Igreja que caracterizará à Colômbia do século XX.

3.4.2 Outras formas de destruição: A febre da quinquina

O século XIX viu a ascensão e o declínio político e econômico do Estado do Cauca. Seu trânsito de um lugar central na construção da república a outro cada vez mais periférico no final do século, teve, entre outras razões, a derrota do projeto político de seus representantes, a consolidação de um poder central sediado em Bogotá e o retrocesso e contração das economias extrativas da região, ouro e quinquina nomeadamente, que reduziram a Popayán, a capital caucana, “[...] a ser uma sociedade agrária” (FINDJI e ROJAS 1984, p. 88). Simultaneamente assistiu-se à sucessiva emergência dos centros econômicos da Colômbia do século XX, isto é, Cali, Medellín e Barranquilla.

A extração da quinquina foi, como o ouro e a borracha, devastadora para as comunidades indígenas do continente e o seu entorno natural. A demanda internacional dessa matéria prima estava diretamente relacionada com o colonialismo europeu e norte-americano e estimulou a proliferação de uma intensa e efêmera indústria para a exportação de uma variedade de aproximadamente 30 espécies de árvores nativas dos bosques andinos da Colômbia, Equador Peru e a Bolívia:

Na medida em que as potências europeias iam tomando o controle das regiões tropicais do mundo a proteção contra a malária dos oficiais coloniais, soldados e pessoas a seu cargo, converteu-se em uma de suas maiores preocupações. Até a descoberta de drogas sintéticas contra a malária no século XX, a quinquina natural era a principal arma que existia contra essa doença” (RAPPAPORT, 2000, p. 129).

Algumas das melhores variedades de quinquina eram procedentes dos bosques caucanos próximos do município de Pitayó. As milagrosas propriedades da planta, e em particular da casca de seu caule, foram por muito tempo parte do monopólio colonial espanhol, estando proibido seu comércio inclusive aos crioulos. Quando os seus alcalóides foram sintetizados entre 1820 e 1847 a demanda no hemisfério norte teve um aumento sem precedentes, e, a partir de 1850, quando foi isolado o princípio ativo da variedade caucana, a indústria da quinquina proliferou nessa região (OCAMPO, 1980, p. 35-42 apud RAPPAPORT 2000, p. 130). Contudo, os ciclos de extração dependiam da flutuação do mercado internacional. Foram três os momentos de mais intensa coleta e exportação do produto: de 1849 a 1852, de 1867 a 1873 e de 1877 a 1882.

Durante esta época um importante número de aventureiros e empresários se internou nas montanhas caucanas para encontrar rapidamente fortuna, aproveitando-se do trabalho dos indígenas e de seu conhecimento do mato. Era uma nova febre do ouro. Entre aqueles empresários destacou o italiano Ernesto Garruti, genro do próprio Tomás Cipriano de Mosquera, que naquela época desfrutava do favor dos indígenas pela devolução em 1863 das terras que Julio Arboleda pretendia usurpar (BONILLA, 2014). De fato, a iniciativa do General Mosquera de expropriar ao seu rival político tinha como pano de fundo a possibilidade de explorar o negócio da quinquina nesses terrenos. Portanto, no empreendimento de Garruti, não faltaram mãos indígenas arrancando plantas da terra.

O desmatamento na procura da variedade caucana foi frenético, um verdadeiro saque dos recursos naturais, sem nenhum tipo de providência que fizesse sustentável no médio ou longo prazo o fornecimento desse produto à demanda mundial. As diferentes variedades de quinquina foram praticamente extintas dos bosques caucanos em trinta anos de extração intensiva. Aliás, “Holandeses e britânicos investiram de forma substancial na descoberta, classificação e avaliação das plantas colombianas” (MARKHAM, 1867; CROSS, 1871 apud RAPPAPORT 2000, p. 130), as quais “[...] levadas na Europa onde se desenvolveram variedades específicas para a criação de imensas plantações em Java, Índia e Ceilão” (BROCKWAY, 1979 apud RAPPAPORT 2000, p. 130). Assim, a demanda de quinquina foi totalmente satisfeita pelas plantações asiáticas e o seu preço despencou, precipitando a ruína deste tipo de empreendimento no Cauca e provocando a carência de meios de subsistência entre muitos indígenas.

A extração da quinquina com sua racionalidade (ou irracionalidade) capitalista afetou o nexos dos Nasa com o trabalho e a terra. O seu auge, em paralelo com as guerras civis,

fraturou a tradicional solidariedade comunitária, como também a produção agrícola nos resguardos. Desta forma, os indígenas se afastaram das mingas e dos outros trabalhos comunitários que representavam para eles os dispositivos de coesão e transmissão de conhecimentos práticos para a vida da comunidade (BONILLA, 2014).

Também, a intermediação realizada pelos caciques e líderes comunais entre os indígenas e o mundo ocidental foi substituída por comerciantes e empreendedores brancos e mestiços que introduziram a mecânica do consumo. Isto debilitou a legitimidade das autoridades tradicionais e degradou os hábitos dos indígenas que, desacostumados a receber súbitas somas de dinheiro se tornaram ociosos, passando “[...] a maior parte do tempo apostando e bebendo” (CROSS, 1879, p. 35-36 apud RAPPAPORT 2000, p. 134).

Tanto as guerras quanto a extração da quinquina separaram a muitos indígenas e trabalhadores de suas comunidades. A atividade de muitos deles como esforçados peões ao serviço de empresários chegados de fora os distanciou de seus núcleos habituais de população, deixando em muitos casos a terra baldia. Essa situação ocasionou novamente incerteza jurídica sobre que terrenos pertenciam ao resguardo e quais eram, com efeito, baldios, e, portanto, aptos para ser vendidos e comprados. Assim, o aprofundamento da fragmentação da unidade territorial foi iminente.

A distinção sobre a natureza dos terrenos foi imprescindível a partir da década de 1860, “[...] quando alguns empresários fizeram a solicitação de concessões de terras” para a exploração da quinquina (LEGRAND, 1986, p. 35 apud RAPPAPORT 2000, p.135). Não obstante, a prática mais estendida foi o aluguel de bosques de quinquina antes que a posse dos terrenos, já que como apontou Catherine LeGrand, “[...] o processo de extração não demorava em deixar a terra totalmente improdutiva” (IBIDEM).

3.5. Manuel Quintín Lame, pedagogo do movimento indígena

Em 1902 os conservadores obtiveram a vitória final na Guerra dos Mil Dias e, desta maneira, sua visão do país acabou se refletindo na nova organização territorial e administrativa da República. Com a separação de Panamá em 1903, as margens continentais do território colombiano começaram a se reduzir e se parecer mais com a sua fisionomia atual.

De igual forma, a centralização política do Estado aconselhava a fragmentação das antigas e vastas entidades territoriais em unidades menores que a partir desse momento

princípios a se denominar *Departamentos*. Deste modo, em 1905, durante o governo do general Rafael Reyes, decretou-se a desintegração do Grande Cauca, motivo pelo qual Popayán, sua capital, experimentou um gradual e considerável retrocesso. Com o desmembramento desse território em vários departamentos menores, (os atuais Chocó, Valle del Cauca, Cauca, Nariño, Caquetá, Putumayo, Guaviare, Guainía, Vaupés, Amazonas), cessou o controle de sua elite sobre “[...] as minas de ouro de Chocó, as férteis terras de Nariño, as fazendas de pecuária e de cana do Vale do Cauca e o centro urbano de Cali em pleno crescimento” (RAPPAPORT, 2000, p.137). Todos esses acontecimentos desembocaram na perda definitiva do prestígio e autoridade da aristocracia caucana.

Essa elite, reduzida agora ao domínio sobre um pequeno departamento, tentou mitigar o peso de sua nova situação absorvendo a maior quantidade possível do trabalho e das terras indígenas. Este processo foi possibilitado pela Lei 55 de 29 de abril de 1905, em virtude da qual “Os terrenos dos resguardos foram cedidos pela nação aos municípios, disposição que permitiu a legalização das expropriações dos resguardos em favor dos vizinhos e colonos brancos sem nenhum tipo de indenização ou compensação” (FIGUEROA, 2016, p. 46).

A lei amparou a expansão das fazendas para a produção de café e a criação de gado, dando como resultado a expulsão de muitas famílias das regiões mais cálidas e férteis às mais altas e improdutivas. A intensa busca de baldios entre os colonos estimulou o desmatamento e a escassez de terrenos livres de cultivo. Bonilla (2014) e Rappaport (2000) lembram como só um homem, Ignacio Muñoz, desmatou dez mil hectares nas montanhas próximas de Calaguala, utilizando contingentes de até trezentos indígenas que recebiam uma diária verdadeiramente irrisória, vinte e cinco centavos da época.

Também se apresentou um considerável aumento das obrigações impostas aos *terrajeros*⁵¹. Entre 1880 e 1900 era habitual que os latifundiários exigissem às famílias de indígenas que moravam e trabalhavam na sua pequena chácara dentro dos limites da fazenda até doze dias de *terraje* por mês. Isto é, doze dias de trabalho gratuito para o dono da terra na produção da fazenda.

Como observa Peñaranda (2015), a soma de todos esses fatores fez com que em 1907, pela primeira vez, fosse consumada a fundação de um assentamento permanente de colonos no interior de Tierradentro, povoação que recebeu o significativo nome de Belalcázar. Esta fundação foi fundamental para o ingresso e estabelecimento de missionários e funcionários

⁵¹ Indígenas submetidos ao pagamento do *Terraaje*.

que “[...] apoiaram a entrada de mais colonos no resguardo” (BONILLA 2014 p.37). Com efeito, Peñaranda (2015) explica que no governo de Rafael Reyes foi concedida aos padres vicentinos, isto é, à congregação de São Vicente de Paul, o encargo de evangelizar aos indígenas Nasa.

A de Manuel Quintín Lame Chartre era uma dessas famílias abençoadas com muitos filhos, oito, e, como a maioria das famílias indígenas da época, teve que andar de uma fazenda para outra procurando condições menos opressivas de trabalho, sempre em terra alheia. Quanto o lugar exato do nascimento de Manuel, a investigadora Marta Helena Corrales Carvajal (2005, p. 204) evidencia a existência de datas e lugares contraditórios: “Nasceu, segundo a sua própria testemunha, no dia 31 de outubro de 1883 no resguardo de Polindará, no atual resguardo do município de Totoró, no departamento do Cauca”. Mas adiante ela continua: “O seu amigo e historiador Juan Friede (1987:10) diz que nasceu em 1887 na fazenda Calderetas do município de Sílvia”. Por sua vez, Peñaranda (2015, p.117) afirma que Manuel Quintín Lame “[...] nascera no dia 26 de outubro de 1880 em Polindará, perto de Popayán”. E finalmente Bonilla (2014, p. 40) complementa estes dados revelando que tinha nascido, precisamente, “na fazenda de Ignacio Muñoz”.

Seja como for, e seguindo a reconstrução feita pela professora Corrales (2005, p. 204), Manuel, embora sendo indígena, não falava a língua nasa-yuwe e também não conseguiu se matricular em uma escola. Por outra parte, Bonilla (2014) explica que sua posterior adesão ao partido conservador se devia a que todos os indígenas estavam obrigados a seguir o credo político de seu patrão, referindo-se, no caso da família Lame Chartre, ao rico fazendeiro Ignacio Muñoz. Em vista disso e de acordo com Peñaranda (2015), a violência política bateu duramente na família quando o assédio político dos liberais acabou com a vida de Feliciano Lame, irmão de Manuel Quintín. Deste modo, a sua figura e a de todo o seu entorno exemplificam o ponto de deterioro da cultura indígena para esse momento, afetada, no violento influxo dos aparelhos ideológicos hegemônicos, pela ruptura de sua unidade territorial e o paulatino afastamento de sua língua e tradições.

Os dados aportados por Bonilla iluminam melhor seus anos de juventude. Em inícios do século XX o jovem Quintín se uniu ao exército nacional e lutou na Guerra dos Mil Dias nas filas do governo. Quase imediatamente foi designado como assistente do general Carlo Albán. No seu serviço aprendeu a ler e escrever já que era indispensável redigir e despachar os ofícios de seu superior. Junto com ele viajou a Panamá onde testemunhou a rebelião indígena do cacique Lorenzo, cuja rebeldia foi castigada com a pena de morte. Entrou

novamente na Colômbia através do porto de Cartagena e navegou para o interior do país pelo rio Magdalena, viagem que lhe revelou a situação de profunda iniquidade no mundo rural colombiano e o sistema de opressão instituído sobre *terrajeros*, indígenas e camponeses. Essa experiência foi definitiva para sua escolha de uma vida rebelde.

Transferido em 1902 a Tierradentro para garantir a ordem pública ameaçada pelas milícias de Francisco Guainás (PEÑARANDA, 2015, 117), completou sua formação política graças às várias viagens realizadas a Bogotá, onde manteve contato com congressistas e personalidades políticas que “Lhe outorgaram uma visão da política e da sociedade pouco comum entre os indígenas de sua época” (IBIDEM). Depois do final da guerra abandonou as atividades que o vinculavam como *terrajero* à fazenda *El Borbollón*, e empreendeu um esforço de auto-aprendizagem e estudo da legislação colombiana. Dois livros lhe ajudaram a aperfeiçoar o seu conhecimento do sistema legal: o código civil e um manual de advocacia titulado *Abogado en casa*. Entre 1905 e 1910 o seu nome começa a circular nos tribunais de justiça de Popayán onde oferece apoio jurídico às reclamações dos indígenas por terra e trabalho.

3.5.1 Ação pedagógica

O exercício jurídico lhe permitiu dimensionar a gravidade do fator que vinha acentuando por décadas a miséria dos indígenas caucanos, isto é, a obrigação do pagamento do *terraje*. Por tal motivo começou a incitar publicamente à recusa da satisfação deste gravame, explorando, simultaneamente, alguns meios alternativos para aceder à terra.

Nessa procura Lame descobriu a importância do processo investigativo para articular seu futuro projeto pedagógico. Mónica Espinosa Arango (2003) enfatiza a semelhança de sua metodologia com a desenvolvida pelos caciques do período colonial:

Lame trabalhou com ardor por recuperar documentos legais. Realizou investigações de arquivo sobre os títulos e cédulas reais dos resguardos para articular suas demandas políticas e definir os limites territoriais das comunidades que intentava reconstruir (p. 158).

Assim, Manuel Quintín redescobriu a necessidade, como indígena, de resgatar a prática dos velhos caciques dos séculos XVII e XVIII (Cruz Yucumal, Jacinto Muscay, Juan Tama, Manuel de Quilo y Xicos), que conseguiram por vias legais constituir o território de resguardo e legitimar sua posse e autoridade.

Tal realização requeria imitar a imersão que os antigos fizeram no acervo legislativo do império, para dessa mesma forma, examinar minuciosamente os códigos referentes à questão indígena vigentes na república e encontrar os vazios, precedentes e interpretações ajustadas à lei que amparassem as demandas indígenas. Era necessário, com efeito, irromper nos arquivos e estantes onde repousava a memória das instituições republicanas, documentos, na prática, só acessíveis a esse escasso e seletivo número de egressos e formandos das faculdades de direito de Popayán e Bogotá. Só que essa empresa impunha uma exigência anterior: saber ler. E saber ler significava ter dado um passo anterior: saber falar em espanhol. Muitos indígenas nem falavam em espanhol.

Nesse aspecto Quintín Lame identificou uma enorme desvantagem dos povos indígenas respeito de seu dominador. Corrales (2005) comenta: “Quintín Lame sempre viu com preocupação o analfabetismo dos índios, pois advertia nessa suposta ignorância as condições e as causas da sua escravidão e exploração por parte dos brancos” (p. 211). E imediatamente amplia o seu comentário: “Quintín considerava que a sua missão era educar as comunidades, para que, conscientes de sua situação, não se deixassem enganar de seus inimigos” (ONIC, 1987:6 apud CORRALES 2005, p. 211).

O seu próprio processo de auto-aprendizagem o levou a três revelações. Em primeiro lugar a importância de conhecer as leis. Em segundo lugar a necessidade de incorporar o padrão lingüístico da sociedade majoritária, isto é, aprender a falar, ler, e também no possível, escrever em espanhol. O conhecimento da língua da civilização permitiria entender a lógica do aparelho jurídico que dava validade ao regime de exclusão através do qual era submetido o mundo indígena, e, desse modo, possibilitaria o desenho de uma defesa nos próprios termos em que se expressa o poder. Por meio de sua experiência aprendeu que a aquisição da língua hegemônica e a apropriação das normas e códigos construídos nela, foram as ferramentas básicas de empoderamento dos grandes caciques do período colonial. E, em terceiro lugar, descobriu a importância da investigação do pensamento histórico Nasa para achar a solução a problemáticas anquilosadas no tempo.

O seu grande “[...] esforço autodidata por ser alguém letrado” (ESPINOSA, 2003, p. 159), era uma qualidade não apenas estranha entre os indígenas, mas sim, entre a população colombiana da época, quase toda imersa ainda no analfabetismo devido ao escasso desenvolvimento do sistema educativo. Essa atitude de Quintín Lame, tratando-se de um índio *terrajero* e autodidata de manual com presunções de advogado, parecia uma “[...] triste loucura ridícula” (IBIDEM, p.161) aos olhos dos verdadeiros letrados, a elite política caucana

e colombiana que publicava livros e escrevia memórias, versos e artigos nos jornais mais influentes do país.

Convém destacar que na Colômbia durante muitos anos os homens de estado eram também homens de letras. Graças a essa dupla militância intelectual sua visão centralista do Estado e seu ideário, católico, hispânico, branco, porventura mestiço, consolidou o projeto de unificar o país mediante a construção de uma identidade nacional inserida em uma tradição lingüística e cultural profunda (IBIDEM), a herdada dos colonizadores.

Sem ir muito longe, temos o caso de Julio Arboleda, que antes de herdar o latifúndio de sua família e se converter em presidente designado da República por breve tempo, viajou à Inglaterra sendo moço para se consagrar após seu regresso como poeta romântico e jornalista. Encontramos também a Tomás Cipriano de Mosquera, o aqui-inimigo do anteriormente citado, que tinha publicado em 1853 um livro de referência histórica para a época titulado *Memorias sobre la vida del Libertador Simón Bolívar*, uma entre várias de suas obras. Outro potentado caucano, Guillermo Valencia, diplomata na Alemanha, Suíça, França, ocupou diversos cargos no governo da hegemonia conservadora e foi candidato duas vezes à presidência. Mas, graças a sua sensibilidade e precoce contato com as modas literárias dos países que visitou, acabou sendo um reconhecido poeta modernista e tradutor de Goethe e dos românticos e simbolistas franceses. E, por último Rafael Núñez, que não somente escreveu a letra do hino nacional, desenvolveu, de fato, uma intensa atividade literária por aproximadamente meio século, participando também, na primeira linha, da convulsa realidade política do país.

A lista desses políticos-escritores colombianos poderia continuar, mas para o caso, só foram citados alguns dos nomes que já tinham comparecido repetidamente na presente dissertação associados às lutas pelo poder hegemônico regional e nacional. E era precisamente com essa elite intelectual e política que Manuel Quintín Lame buscava estabelecer interlocução, mostrando sua desafiante irreverência diante daquele exclusivo poder modelador, não somente da política, da economia e das leis, mas também da história, dos símbolos, da moral e do gosto estético de toda uma nação. Seu gesto apontava, como afirma Espinosa (2003 p. 160), “A subverter uma cartografia racista e elitista do saber e do poder”.

Sua atividade verdadeiramente pedagógica, ainda que tachada de subversiva pela classe política tradicional e a imprensa hegemônica, começou da mesma forma que já acontecera nos séculos anteriores com La Cacica La Gaitana e Juan Tama, quer dizer, na interface entre os espaços de construção política e educacional que o encontro comunitário

possibilita, mais precisamente, naquelas mingas doutrinadoras, isto é, as “[...] reuniões políticas direcionadas a refletir sobre o costume indígena de festejar o trabalho comunitário” (RAPPAPORT, 2000, p. 162).

Da mesma forma que Juan Tama, Quintín Lame começou a percorrer o território convocando mingas onde explicava aos indígenas ali reunidos a natureza do sistema jurídico que servia de base àquela alienante exploração laboral e econômica. Igualmente aprofundava nas possibilidades de restituição de seus direitos por via legal. Suas teses se baseavam fundamentalmente no estudo da lei 89 de 1890⁵² e da lei 55 de 1905. Portanto, essas concentrações populares eram, como Peñaranda expressa (2015, p. 117-118), “Verdadeiras escolas de formação política onde os indígenas começavam a adquirir consciência de seus direitos”.

A didática de seu contradiscurso estava dotada de uma teatralidade impactante, subversiva. Piedad Tello, uma de suas biógrafas (1982, p. 47 apud PEÑARANDA 2015, p. 118), recolhe a testemunha de Estanislao, irmão de Manuel Quintín, sobre o caráter *ritual* em que se desenvolviam estes encontros:

Lame aparecia repentinamente acompanhado de Pioquinta, que carregava os códigos e papeis, cumprimentava a todos os presentes e a continuação, em cima de uma mesa começava a cantar o Hino Nacional. Quando todos estavam cantando levantava inesperadamente as mãos e começava a dizer “Tudo o que diz o Hino Nacional é mentira porque a liberdade não chegou ainda aos índios. Eu venho a defender as tribos dos índios despojados, débeis, ignorantes, abandonados pelos brancos que nos governam sem direito e se tem apropriado das terras da América que nosso senhor Jesus Cristo nos deu pra nós trabalharmos e defendermos. [...] Os índios não temos porquê pagar terraje porque a Colômbia é um grande baldio, que o rei da Espanha não podia dar em encomenda aos brancos conquistadores que vieram a nos roubar e assassinar”. (CASTRILLÓN 1973, p. 91-92 apud RAPPAPORT 2000, p. 162)

De acordo com Findji e Rojas (1984), Quintín Lame emergiu, nesse tipo original de minga de formação política comunitária, como um novo cacique, mesmo sem cacicado, como

⁵² A Lei 89 de 1890, “Pela qual determina-se a maneira como devem ser governados os selvagens que forem reduzidos a vida civilizada”, foi até 1996 o maior corpus legislativo em matéria indígena da Colômbia. Nela os indígenas recebem o tratamento de “selvagens” e não são considerados adultos. As respectivas implicações jurídicas dessa normativa e sua linguagem claramente racista e discriminatória revelam a natureza e o tipo de Estado que a pôs em funcionamento e a manteve vigente por mais de 100 anos. Contudo, o estudo da lei mostrou a Quintín Lame que algumas de suas disposições ofereciam um sólido fundamento legal para muitas de suas demandas, como a proibição de compra e venda das terras de resguardo, o direito de se governar de acordo com os seus costumes e instituições e a validade dos títulos de propriedade coletiva obtidos antes da entrada em vigência dessa lei. Daí a sua preocupação por divulgar o conhecimento da lei e exigir sua justa aplicação.

uma espécie de “Profeta e mestre de uma doutrina que reivindica primordialmente a terra, a liberdade e a alma da sua raça” (p. 75). E é que a sua influência, carente da autoridade ancestral das linhagens dos caciques e the’walas, tradições de saber e de poder cada vez mais diluídas e desfiadas pela capacidade destrutiva da matriz de pensamento dominante, não era apenas a do agitador social instruído na retórica dos assuntos históricos e legislativos mais preocupantes desse momento. Quintín Lame era, acima de tudo, um orador inigualável pela sua faculdade de “[...] motivar e mobilizar as comunidades e massas indígenas” (FINDJI e ROJAS, 1984, p.76), inspirando-as com falas como “Só os índios somos os verdadeiros donos desta terra na Colômbia” (BONILLA, 2014, p .40).

Rappaport (2000) salienta a confluência no seu discurso de elementos da cosmovisão indígena pré-colombiana, sua compreensão da natureza, dos símbolos, das imagens e das antigas tradições orais misturadas com as marcas da herança colonial e republicana. Lame conseguiu entrelaçar isso com as suas próprias reelaborações interpretativas da história e da religiosidade popular, vertendo-o tudo na sua decorrente produção oral e escrita.

Já em 1910, como conseqüência dessa intensa prática política, Lame é eleito pelos Cabildos de Pitayó, Jambaló, Puracé, Toribío, Poblazón, Cajibío e Pandiguando, como Chefe Representante e Defensor Geral (RAPPAPORT, 2000). São os anos prévios à eclosão do movimento indígena de rebelião liderado por ele, melhor conhecido como *La Quintinada*.

3.5.2 *La Quintinada*

Todo aquele esforço encabeçado por Manuel Quintín Lame, de anos de investigação, leitura, produção de textos, pedagogia, discussão pública das problemáticas nas mingas e reorganização das comunidades indígenas do Cauca, desembocou no lapso entre 1910 e 1920 no surgimento de um movimento de insurreição multiétnico (Nasa, Misak, Coconucos, e outros indígenas dos departamentos de Tolima e Huila), que pela primeira vez “estava em condições de apresentar suas demandas no debate nacional, utilizando para esse fim, a própria linguagem da política colombiana” (RAPPAPORT, 2000, p. 139).

Quintín Lame estava acompanhado na liderança do movimento por José Gonzalo Sánchez, outro indígena procedente de Totoró, letrado e conhecedor da história, as instituições e as problemáticas dos indígenas. Posteriormente, nas décadas de vinte e trinta, Sánchez tomaria as rédeas do movimento indígena até se tornar em um destacado dirigente do Partido Comunista Colombiano.

Na medida em que o movimento conseguiu determinar um conjunto de ações congruentes com uma série de problemas comuns, foi estabelecido um programa que serviria de base para a plataforma de luta com que surgiu o CRIC umas seis décadas mais tarde. As seguintes eram as demandas contidas no programa redigido por Lame e Sánchez:

- Liberação de todos os *terrajeros* do pagamento do *terraje* ou qualquer outra tributação pessoal.

- Defesa do resguardo em contra de toda tentativa de fragmentação.

- Consolidação do cabildo como centro de autoridade e organização política.

- Recuperação das terras usurpadas pelo latifúndio e rejeição dos títulos sem fundamento nos decretos reais.

- Reafirmação dos valores culturais indígenas e rechaço à discriminação racial e cultural.

A fase mais intensa da primeira etapa da *Quintinada* foi entre os anos 1914 e 1915 (PEÑARANDA, 2015), estando caracterizada pela agitação entre os indígenas de Tierradentro e sua divisa de não pagamento do *terraje*. Como conseqüência dessa atividade os indígenas das fazendas localizadas entre os municípios de Totoró e Sotaró suspenderam o pagamento dessa tributação. Aquela ação causou verdadeiro pânico entre os fazendeiros que viam como Quintín Lame e seu movimento de libertação indígena ocupavam pacificamente a povoação de Paniquitá em 1914. Rapidamente se espalhou o rumor da proximidade de um levantamento geral e da fundação de uma república indígena. O movimento conseguiu reconhecimento e influência nacional por meio de entrevistas concedidas à imprensa da época.

No momento de maior ebulição, quando os protestos eram generalizados e o movimento contava com o apoio de vários Cabildos e líderes Nasa, como o velho ex-coronel liberal Rosalino Yajimbó (BONILLA, 2014), Quintín Lame resolveu viajar para Bogotá na procura dos títulos de propriedade coletiva das terras e também da proteção do governo conservador que no passado ele tantas vezes defendera. Nem uma nem outra coisa achou.

Contudo, no caminho de retorno ao Cauca fez contato com comunidades indígenas Coyaimas e Natagaimas do Tolima e do Huila, que se uniram à luta. Considerado como uma perigosa ameaça para a estabilidade de fazendeiros e latifundiários, Lame foi finalmente acusado de “[...] preparar um levantamento indígena geral contra o regime que ele mesmo apoiava” (IBIDEM, p. 42), sendo preso por esse motivo em 1915.

Depois de assumir sua própria defesa e de nove meses de prisão retornou às tarefas de organização do movimento, no que seria a segunda etapa da *Quintinada*, ainda que com uma nova estratégia. Após o fracasso das vias jurídicas e a ordem de perseguição feita pelos chefes do partido conservador que consideravam a Quintín um aguerrido adversário (IBIDEM), o movimento adotou a tática do saque e do assalto dos armazéns e fazendas de alguns de seus maiores inimigos (PEÑARANDA, 2015), como forma de incitação ao abandono das terras que automaticamente ficavam sob o controle dos Cabildos.

Após vários êxitos, em novembro de 1916 o movimento ocupou o município de Inzá e foi proclamado *El Gobierno Chiquito de Tierradentro*, quer dizer, o autogoverno do território. Durante um batismo nesta localidade, Quintín e os seus seguidores foram atacados por um contingente opositor comandado por Pío Collo, outro caudilho Nasa, só que liberal, episódio que, segundo Peñaranda, causou a morte de seis indígenas. Bonilla (2014), por outro lado, destaca que a ocupação de Inzá durou uns meses, durante os quais, com o massivo apoio da comunidade, o movimento organizado conseguiu repelir a polícia e as milícias locais. Essa situação de insegurança levou a muitos fazendeiros a abandonar mais terrenos que o movimento indígena ia incorporando sem demora no resguardo, fazendo com que sua vitória parecesse próxima e o nome de Quintín Lame irrompesse nas manchetes dos jornais nacionais.

A reação do governo central foi através de uma grande exibição de força. A região ficou completamente militarizada com tropas e policiais procedentes de Popayán, Cali e Neiva. A participação do clero na retomada do controle da zona também foi definitiva. Bonilla (2014) ressalta o papel do padre Luis Mosquera, neto de Tomás Cipriano de Mosquera, como um dos maiores instigadores da repressão sobre o movimento, já que para ele, tratava-se de uma rebelião de selvagens. Assim, Os indígenas sob tortura confessavam a localização de seus dirigentes que eram rapidamente aprisionados. Quintín Lame ainda conseguiu evadir o cerco policial e militar por alguns dias, ainda que Rosalino Yajimbó foi derrotado e feito prisioneiro por Pío Collo, indígena nasa e liberal como ele.

A captura de Quintín Lame aconteceu finalmente em começos de maio de 1917, quando foi traído pelos dirigentes liberais com quem ia se reunir para discutir a possibilidade de participar nas eleições desse ano. Sua expectativa era ainda trabalhar pelos direitos dos indígenas desde os órgãos institucionais, Assembléia departamental ou Congresso da República, mas, como se antecipava, o Estado não ia absolvê-lo pela condução da rebelião. Junto com outros dez dirigentes viu morrer no presídio ao ancião Yajimbó. Como resultado,

as medidas contempladas na lei 55 de 1905 para a dissolução definitiva dos resguardos se intensificaram, enquanto a repressão comandada pelo general Enrique Palacios (BONILLA 2014) acabou sufocando definitivamente *La Quintinada* em Tierradentro.

Quintín Lame recebeu uma condena de quatro anos por furto, rebelião e instigação à violência que terminou de cumprir em agosto de 1921. Nunca mais voltou no Cauca. Viu-se forçado a continuar desenvolvendo suas atividades político-militares entre os indígenas do município de Ortega no Tolima pelas seguintes quatro décadas.

Em concordância com Peñaranda (2015), durante os primeiros anos de exílio de Quintín Lame o movimento indígena caucano se organizou em torno das Ligas Campesinas, corporação assessorada pelo Partido Comunista aonde confluíram antigos dirigentes e companheiros de Quintín como José Gonzalo Sánchez e Eutiquio Timoté. Contudo, a nova organização não conseguiu evitar a expansão do *terraje* no Cauca, uma vez que novas reformas legislativas como a lei 104 de 1919 e a lei 19 de 1927, promovidas em clara resposta à *Quintinada*, viabilizaram a extinção das propriedades coletivas.

Assim, os resguardos de Yanaconas, Julumito, Puelenje, Calibío, Santa Bárbara, Los Achintes, Padiguandó, Piagua, Chapa, Santiago, Tunía, Coscuro, San Vicente, Yaquibá e Yarumal foram declarados inexistentes. Em virtude deste procedimento jurídico aqueles terrenos receberam a categoria de baldios, e em lugar de ser repartidos entre as famílias indígenas, (agora como propriedade privada da maneira em que a lei sugeria), na realidade eram diretamente concedidos às autoridades do município ou aos comerciantes brancos e mestiços dos centros urbanos próximos (PEÑARANDA 2015). Essa situação de despojo incidiu no clima de violência que se viveu na região nas seguintes décadas.

3.5.3 Legado de Manuel Quintín Lame

Sua luta continuou fora do território caucano pelas seguintes quatro, quase cinco décadas, até sua morte em 1967. Depois da *Quintinada* Lame foi submetido à constante perseguição das autoridades civis, militares e religiosas que o consideravam um temível agitador social. Deste modo, sofreu inúmeros aprisionamentos, desterros e expropriações, uma sistemática campanha de assédio que não se incomodava em destruir seus cultivos, impedir sua entrada a seu lugar de residência, cortar seus longos cabelos cada vez que era detido e vigiar todas suas comunicações (NÚÑEZ, 2004).

Este conjunto de ataques foi especialmente agudo durante toda a década de vinte, dando como resultado a concentração de sua atividade político-organizativa em Ortega, povoação do departamento de Tolima, algo distante do Cauca. Quintín se trasladou até essa comunidade, composta majoritariamente por descendentes de indígenas e mestiços, com a intenção de organizar aí um novo resguardo. Apesar das múltiplas tentativas de sacerdotes, fazendeiros, políticos e militares de expulsá-lo, a partir da década de trinta acabou se radicando definitivamente nesse município.

A repressão desatada pela polícia, os fazendeiros, os partidos tradicionais e a Igreja sobre os seus seguidores, nos anos imediatamente posteriores à *Quintinada*, desempenhou um papel definitivo na desativação dos protestos no Cauca (PEÑARANDA, 2015). Isto fez com que a forma como era reconhecido na sua região natal fosse caindo em uma paulatina letargia. Com o passar do tempo esse mesmo fenômeno se refletiu no Tolima, onde a pesar de ter desenvolvido seus últimos cinquenta anos de luta, sentiu a perda gradual do apoio popular, em razão, talvez, de sua indeclinável estratégia de reivindicação jurídica dos direitos indígenas (NÚÑEZ, 2004). Daí que morresse em Ortega sendo praticamente esquecido, a exceção de um círculo de mulheres e homens, quase todos idosos, que conservava fielmente na memória os lineamentos de sua filosofia.

Durante a sua prolongada residência em Ortega, Quintín Lame teve o tempo suficiente para contribuir na organização e educação da comunidade. A investigadora Luz Ángela Núñez (2008) aporta uma maior claridade nesse sentido:

As escolas criadas por Quintín Lame nunca foram reconhecidas legalmente e, muito pelo contrário, foram perseguidas de todas as formas possíveis. Aqueles simples locais onde compareciam as crianças e jovens da comunidade faziam parte do sonho de Lame de dar luzes aos indígenas e arrancá-los da ignorância para que pudessem ocupar novamente o lugar que lhes correspondia na história. Entretanto, para as autoridades locais eram lugares potencialmente subversivos porque constituíam um projeto de educação indígena próprio, que ainda quando seguiam as pautas governamentais sobre conteúdos e avaliação, também configuravam um espaço de fortalecimento da identidade, a cultura e a autodeterminação indígenas. Por isso, as escolas que Lame fundava uma e outra vez, com uma persistência surpreendente, eram assaltadas, saqueadas e destruídas sistematicamente pelos seus inimigos (p. 106).

Porém, a parte mais significativa do seu legado para o pensamento e a política indígena a constitui a obra escrita que conseguiu redigir e organizar nesses anos, “um conjunto documental importante de memórias, cartas, solicitações, demandas, comunicações oficiais, artigos de imprensa e o seu tratado” (ESPINOSA, 2003 p. 141). E é que,

efetivamente, suas reflexões fundamentais em torno da questão indígena na Colômbia estão contidas naquele tratado titulado “Os pensamentos do índio que se educou dentro das selvas Colombianas”, obra descoberta e publicada postumamente em 1971⁵³, embora Lame terminasse sua composição mais de trinta anos antes, em 1939.

Por muito tempo o conhecimento desse texto pertenceu exclusivamente aos indígenas e camponeses de Ortega, aqueles que em 1967, na hora da morte de seu inspirador e companheiro, ainda se lembravam muito bem do significado de seu livro e consideravam seus ensinamentos uma verdadeira “Disciplina e doutrina” (ESPINOSA, 2003 p. 141), graças à qual conseguiram manter viva, ainda por muitos anos, a luta na sua comunidade.

Um dos aspectos essenciais de seu pensamento é a sua inata “capacidade de motivar aos indígenas a se auto-reconhecer”, de inspirar neles o “Orgulho de sua tradição e cultura” (PEÑARANDA, 2015 p. 121). Essa característica se manifestou prematuramente tanto no seu trabalho político com as comunidades como na sua ampla produção escrita. Com efeito, a experiência de auto-reconhecimento terminaria se convertendo em um fator determinante para as reivindicações culturais e identitárias do movimento indígena caucano que emergiria na década de setenta em cabeça do CRIC, uma vez a história e os escritos de Quintín Lame foram redescobertos.

A exaltação da identidade indígena feita por ele constituía um fascinante contradiscurso diante dos relatos históricos oficiais construídos por aqueles escritores-estadistas em finais do século XIX e começos do XX, empenhados em consolidar uma identidade nacional que prescindisse de toda consideração acerca do mundo indígena. Dentro de uma visão classista e excludente da sociedade como a defendida pelos dirigentes colombianos da época, implementada através de um projeto político imbuído da necessidade de consumir a modernização econômica e institucional do país, o mundo indígena representava uma etapa pretérita superada, uma identidade marginal e anacrônica respeito do movimento universal da história, um remanente do passado que sobrevivia exiguamente, negando-se a abraçar os elementares direitos e deveres outorgados pelo mercado e a cidadania.

⁵³ A obra foi editada alguns anos depois da morte de Manuel Quintín Lame pela *Fundación La Rosca de Investigación y Acción Social*, com o título “*En defensa de mi raza*”. *La Rosca* (1970-1976) foi um centro de pesquisa-ação integrado, entre outros investigadores, pelo sociólogo colombiano Orlando Fals Borda. De acordo com Peñaranda (2015), Fals Borda lembrava que a publicação tinha por objetivos “resgatar do esquecimento uma série de líderes populares e dar uma lição ao partido comunista e a toda a esquerda colombiana” (p. 122).

Nessa medida, a supressão de todo quanto representava o indígena na história e na cultura dominante, sua exclusão na construção dos relatos históricos basilares da identidade nacional, a invisibilização de suas realidades e problemáticas, assim como sua exploração laboral e econômica, acabaram normalizando, inclusive entre os próprios indígenas, as práticas de humilhação e subalternidade das que eram objeto.

O discurso de Quintín Lame veio a denunciar os efeitos negativos dos relatos hegemônicos, antecipando-se deste modo à eclosão da perspectiva indigenista nas ciências sociais e na literatura latino-americana produzida na década de trinta (GARCÍA, 1945). Assim, o permanente acento no significado da diferença radical entre o indígena e o branco se erigiu como um dos motivos mais poderosos de seu discurso político.

Sua própria leitura da história do continente depois da invasão europeia, (LAME, 2004) tinha-o convencido, como afirma Espinosa (2003), da superioridade moral e cultural da raça indígena sobre a branca e a mestiça. Acompanhando ainda o raciocínio da professora Espinosa (2003), Quintín Lame percebeu esse duplo cariz dos projetos civilizatórios da Modernidade apontado décadas mais tarde por alguns dos expoentes latino-americanos do pensamento decolonial como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Arturo Escobar. Desta forma conseguiu ler e criticar a dupla moral inerente à visão de mundo projetada pela modernidade, chamando-a de hipocrisia

Segundo esse entendimento, os atos de luz da cultura dos brancos (LAME, 2004), já na religião, já na política ou na ciência, aqueles projetos civilizatórios como evangelização e salvação, república liberal e cidadania, modernização e progresso, educação e desenvolvimento, tal como suas narrativas de caráter teleológico e universal, impostas pela violência de uma racionalidade colonizadora e imperialista que instrumentaliza e coisifica todos os elementos do mundo e da vida, parecem efetivar um correlato sinistro que ocasiona a morte daquilo que não se enquadra plenamente nesse paradigma. Conclui Espinosa: “Por meio do mito civilizador a modernidade legitimou sua violência constitutiva e se declarou inocente do assassinato do Outro” (2003, p. 153).

O índio ficou sempre nos terrenos fronteiros dos modelos padronizados de humanidade ideal construídos por Europa. Assim, diante da consideração do seu contumaz paganismo, de sua cristianização apenas parcial, prevaleceu a imagem do bárbaro, do não totalmente civilizado. A falta de cultura escrita foi equiparada a uma ausência total de memória e história. A presumível carência de ciência e filosofia foi um convincente indicativo de sua ignorância e selvageria. Sociedades aparentemente desprovidas de uma verdadeira

organização econômica ou produtiva transpareciam a vadiagem própria de seu caráter. Enfim, humanos quase humanos em um estágio anterior de humanidade que se revelavam como o atraso corporificado, a teimosia da pré-modernidade, a desvanecida imagem daquilo que não devia continuar acontecendo na história, porque de fato, as políticas de extinção dos resguardos e de assimilação da cultura hegemônica através da religião e da escola estavam fundamentadas no princípio universal da igualdade.

Em resumo, o branco era para Quintín Lame a representação do predomínio de uma natureza negativa, o resultado da inversão dos valores do mundo (ESPINOSA, 2003), a vida de cabeça para baixo disposta por um ser que perdeu o respeito pela sua mãe e seus irmãos (LAME, 2004). O índio, por oposição a esse enfoque doentio, devia afirmar sua recusa a se transformar nisso, a se esquecer da sabedoria adquirida da natureza. Na defesa de uma construção do conhecimento tecido no diálogo com ela, residia, pois, o propósito da rebeldia ontológica e do sentido epistemológico dos indígenas.

Na análise feita por Corrales (2005) de “Os pensamentos do índio que se educou dentro das selvas Colombianas” (2004), recolhem-se as distintas maneiras em que Lame entende, em conformidade com a cosmovisão indígena, a transcendência da Natureza para a educação e o conhecimento. Assim, descrita profusamente por meio de símbolos, com uma linguagem, em opinião de Rappaport, “[...] extremamente críptica” (2000, p. 148), a natureza é antes de tudo mãe, rainha e mestra. Ela reúne uma extensa série de atributos. É a casa do conhecimento, o templo da sabedoria, o jardim da ciência, a residência do Ser. É uma educadora até nas sombras dos idílios da poesia. É também um concerto de filósofos, a suprema biblioteca do mundo material e espiritual. Lame então se pergunta: “O que é a natureza? A natureza é o Livro de Deus e a Ciência de Deus que é infinita”. E acrescenta ainda de maneira concludente: “A Ciência do homem é finita” (LAME, 2004, p. 151 apud CORRALES 2005, p. 207).

Em vista disso, Lame entende que a natureza é a matriz onde se origina o conhecimento, um conhecimento do infinito e do divino que abriga e atravessa a vida dos indígenas como uma pedagogia incomparável. Essa profunda relação do indígena com o seu entorno indica, na opinião de Corrales (2005, p. 208), o “[...] fundamento de sua concepção indígena da educação, um olhar holístico e um tanto romântico da natureza como um todo perfeito, harmonioso e lógico, como um ser ativo, propositivo e interativo com os seres humanos”. Em contraste, os sistemas de educação dos brancos, e em particular a escola

controlada pela Igreja, representa um modelo de educação cindido, por muros físicos e mentais, da experiência comunitária do trabalho, da cultura e da vida.

As diferenças na estrutura moral entre brancos e indígenas radicam, pois, na compreensão acerca do que é o conhecimento e qual é a sua fonte. As distâncias se reafirmam na dissímil aproximação sobre qual a relevância dele para a vida e a saúde individual e comunitária, evidenciando uma separação quase definitiva nas metodologias empregadas para a sua transmissão. O contato direto com a natureza, a absorção sensitiva de suas propriedades e a educação na ancestralidade, ou seja, na palavra que pais, mães e anciãos guardam dos antepassados e oferecem aos mais novos, afasta-se das práticas de formação para o sucesso no futuro, de educação para uma sociedade ansiosa de sujeitos úteis e de consumidores tributáveis, de acumulação de uma informação repetitiva e universal que desvincula o conhecimento do espaço, o indivíduo da comunidade, como se tem configurado no mundo moderno.

Assim, Lame insiste na diferença entre a natureza como biblioteca infinita e guardiã do conhecimento e as escolas e bibliotecas dos brancos, onde o conhecimento repousa limitado e enclaustrado e “[...] os jovens não indígenas com um interesse pessoal aprendem o que está escrito em tais livros, seja ou não a verdade” (LAME, p. 216 apud CORRALES 2005, p. 208). Mais adiante na sua argumentação ele insiste:

Todos falam dos claustros de educação; por essa razão eu também devo falar como o faço dos claustros onde me educou a Natureza; esse colegial da minha educação [...] todos estes livros nascem da Teodiceia⁵⁴, quer dizer: é a origem ou fonte de onde nascem; que estes livros foram o meu consolo e amanhã serão as virtudes no Paraíso das bem-aventuranças [...] Estes livros do meu estudo [...] mas não estão todos, porque são milhares e milhares de livros os que não têm podido ser folheados por aqueles homens que ficaram com as pálpebras de seus olhos chamuscadas após quinze, vinte e trinta anos de estudo, etc. (LAME 2004, p. 244 apud CORRALES 2005, p. 208)

Como compêndio do pensamento indígena apresentado de forma escrita, Quintín Lame realizava com o seu tratado um duplo esforço. Por uma parte tentava esclarecer algumas das noções básicas da legislação colombiana que protegia aos indígenas. O seu objetivo era construir uma metodologia com uma meta politicamente certa: a reconquista dos antigos domínios territoriais indígenas com sustento no direito, reiterando a tradição inaugurada pelos

⁵⁴ A Teodiceia é uma especialidade da filosofia e da metafísica concebida por Gottfried Leibnitz (1646-1716), filósofo do iluminismo alemão, cujo objetivo é a demonstração racional da existência de Deus através de razoamentos e da descrição dos seus atributos. A utilização do conceito revela a diversidade das leituras realizadas por Quintín Lame na articulação de seu discurso.

antigos caciques. Por outro lado, o tratado significava também um convite à aprendizagem dos códigos da sociedade hegemônica, já que para ele “[...] o analfabetismo era uma das causas que mantinha aos indígenas prisioneiros nas trevas da ignorância” (RAPPAPORT, 2000, p. 147), razão pela qual, aprender a ler, e em particular, a ler as problemáticas do mundo indígena, era uma obrigação consubstancial à luta pelos seus direitos sobre o território e a cultura.

Na seção jurídica deste capítulo devo demonstrar ao povo indígena colombiano, que hoje estão seus deveres e direitos como também seus domínios mordidos e gangrenados, a mordedura pela serpente da ignorância e a ineptidão do analfabetismo; mas o indígena que interpretar o pensamento dos seis capítulos desta obra se levantará com a facilidade mais exata para enfrentar o colosso da Colômbia e reconquistar seus domínios na forma em que eu reconquistei os Resguardos de Indígenas de Ortega e parte de Chaparral no departamento de Tolima (LAME, 1971, p. 39 apud RAPPAPORT, 2000, p. 147).

Graciela Bolaños identifica o legado de Quintín Lame como um antecedente direito dos projetos de educação indígena na Colômbia pelos seguintes motivos. Em primeiro lugar, como afirma Romero (2004, p.125), pela exaltação da “[...] relação simétrica entre o índio e a natureza” e a “[...] formulação dos referentes para uma educação indígena diferenciada, baseada na natureza e na experiência, em oposição à compreensão livresca e de caráter religioso, próprio da escola pública em inícios do século XX” (p. 133). E em segundo lugar, pelo aprofundamento na cosmovisão e nas iniciativas para empreender métodos investigativos do pensamento e da política indígena que deram com a redescoberta da estratégia criada pelos antigos caciques. É nesse sentido que ela afirma:

Quintín Lame semeou as raízes de uma pedagogia indígena (...) argumentou uma educação em estreita conexão com a natureza, encontrando na contemplação do seu ordenamento muitas lições [...] Lame estabeleceu que a pertinência da educação depende da relação com a natureza, da qualidade dos ensinamentos obtidos dela, da disposição para observá-la, conhecê-la e escutar os seus conselhos [...] O conhecimento natural não é acumulativo; é permanente e dinâmico. (NENE e CHOCUÉ, 2004, p. 103-104 apud CORRALES 2005, p. 208)

De igual maneira, a necessidade de sua proposta de navegar simultaneamente nas águas da cultura indígena e da cultura hegemônica, de fazer uma leitura crítica de ambas e adotar estratégias de uma e outra fonte para os desafios políticos e educacionais, localiza-se na gênese da aproximação intercultural que mais tarde viria a se constituir como um dos pilares do projeto de educação indígena implementado pelo CRIC. Apesar das objeções que puderem

ser feitas a sua vida e obra, Quintín Lame é hoje um dos maiores inspiradores da luta pela defesa e o reconhecimento dos direitos indígenas, base e fundamento, como afirma Peñaranda (2015), da mobilização das organizações indígenas atuais.

4. PROJETO DE EDUCAÇÃO BILINGUE INTERCULTURAL - PEBI

Os projetos educacionais do movimento indígena do Cauca despontaram em começos da década de setenta do século passado, em simultâneo com o *Consejo Regional Indígena del Cauca*, CRIC, a mais antiga das organizações indígenas colombianas, que conta hoje com reconhecimento nacional e internacional. Ao longo de seus 48 anos de funcionamento esta organização tem liderado e coordenado as lutas indígenas no departamento de Cauca e no resto do país. Já nos seus inícios o CRIC entendeu a pertinência de se articular mediante um sistema educativo autônomo que transmitisse os valores políticos, históricos e culturais dos Nasa. Assim, o projeto de educação própria concebeu como um dos fundamentos para a sustentabilidade, no longo prazo, de sua luta pelo território e a cultura indígena.

Pablo Tattay, ativista e co-fundador tanto do CRIC como do Projeto de Educação Comunitária PEC, (primeira denominação daquele projeto educacional que ainda não incluía os conceitos de bilingue e intercultural), afirma que “a recuperação da terra dos resguardos é a meta central da mobilização indígena nas primeiras décadas, e o fortalecimento da organização, começando pelos Cabildos indígenas, a principal forma de consegui-lo” (BOLAÑOS et al., 2004, p.16). Portanto, sendo um dos eixos viabilizadores deste horizonte político, o projeto educacional estabelecia as bases para a consecução dessa meta central do movimento indígena apontada por Tattay. De acordo com o seu testemunho, “As primeiras escolas se constituem em comunidades fortemente comprometidas com a luta pela terra” e, de fato, “em todo o desenvolvimento do Programa de Educação, os aspectos organizativos primam sempre sobre os estritamente pedagógicos” (IBIDEM).

Nessa medida, o programa educacional coordenado pelo CRIC emergia da necessidade de consolidar uma política que assegurasse o desenvolvimento da resistência do movimento indígena em processo de reorganização. As investigações e reconstruções históricas acerca do surgimento do CRIC e do PEBI elaboradas por Rappaport (2008), Peñaranda (2012), Bonilla (2014) e Bolaños (2004) coincidem em concentrar o seu olhar no contexto prévio a 1971, ano da fundação do CRIC, para fazer suas respectivas abordagens do movimento educacional.

Sendo assim, o projeto de recuperação da memória e de reconstrução histórica do movimento político e educacional do povo Nasa não teria sido possível sem os “historiadores locais e líderes comunitários como Julio Niquinás, antigo companheiro de luta de Manuel

Quintín Lame e José Gonzalo Sánchez ou Gregorio Palechor, secretário do primeiro Comitê Executivo do CRIC em 1971” (PEÑARANDA 2015, p. 110-11).

De igual maneira, os processos de investigação feitos pelo CRIC desde o ano de sua fundação deram como resultado a produção de vários documentos que resgatam do esquecimento a trajetória seguida pelas comunidades indígenas do Cauca nos últimos cinco séculos, no intuito de construir o seu projeto de vida com autonomia. Alguns destes textos são, como lembra Peñaranda (IBIDEM), “A cartilha Nossas lutas de ontem e de hoje (1973), Plataforma Política do CRIC (1978), Cartilha de Legislação Indígena (1983), Kuesh Historia (Nossa História) (1986) e História do CRIC (1990)”. No empenho por divulgar entre os indígenas uma narrativa própria da história do povo Nasa foi especialmente importante o papel desempenhado pelo jornal *Unidad Indígena*, impresso entre 1975 1982.

A conjugação de todos estes elementos deu como resultado a criação de um relato histórico integral onde se foram incorporando aos poucos aqueles episódios e personagens que no começo pareciam fragmentários, mas também, e talvez ainda mais importante, a emergência, como assinala Rappaport (2000), de uma consciência histórica restituída na continuidade entre as lutas do passado e os desafios do presente, por meio da qual se tem consolidado sua identidade comunitária. Portanto, cabe concluir, de acordo com o raciocínio de Peñaranda (2015) que

[...] a força que sustenta a mobilização e a supervivência dos Nasa não somente se encontra na história em si mesma, mas no uso dessa historia e na maneira como se têm apropriado dela, na sua capacidade para empregá-la como ferramenta para a reconstrução de uma identidade étnica”(p.111).

4.1 Antecedentes

O *Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC*, nasce oficialmente em 1971 como uma associação de sete Cabildos indígenas para a defesa dos objetivos traçados no início do século XVIII por Juan Tama e, posteriormente, já no início do século XX, por Manuel Quintín Lame. O principal daqueles objetivos consistia na recuperação das terras comunitárias dos resguardos indígenas submetidos a contínuos ciclos de privatização.

Das reformas liberais dos últimos decênios do regime colonial à instauração da República e sua política sistemática de proteção à expansão do latifúndio, o desmantelamento dos resguardos fez parte orgânica do processo de dissolução da cultura indígena. Esse fenômeno, particularmente visível logo do primeiro centenário da independência, foi inerente

à definição hegemônica dos valores fundamentais de uma suposta identidade nacional colombiana, sempre com a aspiração indeclinável de ultrapassar os limiares da saleta da modernidade para ingressar definitivamente nela.

Desta maneira, os objetivos daquela primigênia plataforma política do CRIC se alicerçavam na continuidade histórica das lutas do passado: recuperação de terras e ampliação dos resguardos, isto é, dos territórios ainda remanescentes de propriedade coletiva, e, conseqüentemente, o fortalecimento das autoridades indígenas por meio dos Cabildos. Tattay e Peñaranda, na memória que reconta através da voz de seus protagonistas a maneira como se foi articulando a construção dessa nova visão do poder indígena, ajudam-nos a compreender a pertinência de este último ponto apoiado no testemunho de Efraín Jaramillo:

É verdade que na hora do surgimento da etapa atual de mobilização o funcionamento dos *Cabildos* estava bastante desvirtuado, e entidades externas aos indígenas, como a Igreja, os políticos, os prefeitos e inspetores de polícia, em grande medida os controlavam. Mas, existiam também condições para o fortalecimento e revitalização dessas formas de autogoverno, o que de fato foi feito. Hoje, os Cabildos constituem a rede organizacional fundamental do movimento indígena, mesmo em regiões como os *LLanos Orientales*, o Pacífico e a floresta amazônica, onde nunca existiram antes (2012 p. 55-56).

Tattay reforça a importância do fortalecimento dos Cabildos através da voz de Luis Eduardo Fiscué, que se expressava assim durante um Encontro de *Mayores*⁵⁵:

Os Cabildos eram apáticos, mas era pelos politiqueros e sua politicagem que enganavam as comunidades, por isso ainda temos que percorrer bastante, porque os jovens não conhecem em verdade como é que isso de entrar a governar um resguardo, é preciso reforçar... Eu trabalho com os *Mayores*, eles tiveram literalmente que dormir em formigueiros, resistir o sono por defender a comunidade, sem isso, a juventude de hoje que aspira a governar um território indígena ainda estaria se amamentando ou gatinhando. Então como transmitir isso aos jovens? Temos alguns meios os *Mayores*, temos que nos pronunciar com nossa história (2012 p. 55-56).

Com efeito, memória palavra e investigação para transmitir o conhecimento acumulado na luta histórica. O objetivo traçado de retomar o controle de uma instituição já tradicional de governo indígena como o Cabildo, da mesma forma como séculos antes os Nasa tinham ressignificado e se re-apropriado dessa instituição propriamente colonial, foi se cumprindo gradualmente, aos poucos, em simultaneidade com os processos de recuperação de terras e de consolidação pedagógica, precisamente no sentido que aponta Luis Eduardo

⁵⁵ Os *Mayores* são os anciões da comunidade.

Fiscué, de percorrer o território e transmitir a experiência e o conhecimento diretamente, de uma geração para a outra, por meio do exemplo, a memória e a palavra. Uma prática pedagógica em espaços não formais que progressivamente irá encontrando as possibilidades de se formalizar por meio da redefinição do papel da escola dentro da comunidade.

Outro objetivo, de não menor importância pelo caráter quase feudal das relações econômicas no mundo rural colombiano, vigente ao longo do século XX inclusive ainda na década de setenta, foi a recusa no pagamento do *terraje*. Como já foi comentado amplamente, por intermédio desse acordo injusto indígenas e camponeses estavam obrigados a trabalhar gratuitamente para o fazendeiro uma semana por mês, pagar-lhe pelo uso de seus terrenos e vender-lhe diretamente todas as colheitas por um preço inferior ao do mercado. Essas e outras prerrogativas, como indica Fals Borda (1975), permitiram aos grandes proprietários da terra desenvolver verdadeiras fortunas e viver comodamente nas cidades, em prejuízo das comunidades rurais do Cauca e outras regiões, cujas condições de vida roçavam permanentemente a miséria.

Pela época da fundação do CRIC a Colômbia sofria o impacto do massivo deslocamento da população rural às grandes cidades como consequência da Violência. O termo, ainda que descritivo, é, contudo, tão simples quanto encobridor da extrema brutalidade dos acontecimentos. Tanto, que fica abstrato. Mas, A Violência é, na realidade, o nome sob o qual se condensa na memória e na historiografia colombiana um dos períodos mais desgarradores de sua história, transcorrido entre 1946 e 1966.

O novo ciclo de guerra civil não declarada iniciou durante a presidência do “Plutocrata, empresário, construtor e dirigente cafeicultor, o conservador Mariano Ospina Pérez” (1946-1950)⁵⁶. A violência partidária nos campos instalou-se ao abrigo dos prefeitos conservadores que desejavam uma nova hegemonia de seu partido por longo tempo. Nessas regiões começou uma feroz perseguição a toda pessoa que manifestasse simpatia pelo partido liberal, ou pior ainda, pelo comunismo, ou expressasse alguma ideia anticlerical. Este ambiente de terror diante do extermínio sistemático de pessoas motivou a busca desesperada de refúgio nas grandes cidades de milhares de famílias. O abandono da terra abriu um vazio nos campos que trouxe como consequência a expansão do latifúndio e a consolidação da

⁵⁶ CABALLERO, A. La Violencia, bibliotecanacional.gov.co, (2006). Disponível em: <http://bibliotecanacional.gov.co/es-co/proyectos-digitales/historia-de-colombia/libro/capitulo11.html>. Acesso em: 5 de maio de 2019.

hegemonia política local dos grandes proprietários da terra, em um processo que bem poderia ser qualificado de contra-reforma agrária.

A situação se deteriorou ainda mais durante a campanha presidencial para período 1950-1954. O candidato liberal Jorge Eliécer Gaitán, o “caudilho do povo”, foi assassinado no centro de Bogotá o nove de abril de 1948. Formado como doutor em 1924 na faculdade de Direito e Ciências Políticas da Universidade Nacional de Colômbia com a tese intitulada “As ideias Socialistas na Colômbia”, era temido por grande parte da classe política tradicional dos dois partidos, devido ao seu discurso crítico, sua crescente popularidade e suas ideias radicais. Nele se concentravam as expectativas de transformação social das classes menos favorecidas do país. O seu assassinato intensificou a beligerância característica do período da Violência e se generalizou em todo o território nacional até 1958, e, em algumas regiões focalizadas, até 1966.

O vencedor nas eleições de 1949 foi o conservador Laureano Gómez, quem, de fato, foi o único candidato, após a renúncia do seu adversário liberal, Darío Echandía, por motivo do assassinato de seu irmão Vicente no meio da espiral de violência que já se vivia no país. O governo de Gómez é responsabilizado pela criação de uma polícia política encarregada de reprimir violentamente, especialmente nos campos, aos liberais progressistas, dirigentes populares, militantes de esquerda e membros do partido comunista. Sobre sua figura sempre cairão as sombras do seu declarado racismo e de sua simpatia pelo fascismo alemão. Foi embaixador em Berlim durante a ascensão do nazismo, e, mais tarde, como presidente de seu partido, mostrou sua atitude anti-semita de raiz ultra-católica quando promoveu o apedrejamento dos locais comerciais de judeus no centro de Bogotá⁵⁷.

De acordo com Rueda (2000), estima-se que as duas décadas correspondentes ao ciclo da Violência, as compreendidas entre 1946 e 1966, deixaram de duzentos mil a trezentos mil vítimas mortais, enquanto o deslocamento forçado às cidades foi de mais de dois milhões de pessoas, “Equivalente quase a uma quinta parte da população total do país, que nesse momento era de uns 11 milhões” (IBIDEM, p.4). Também é durante esse lapso de tempo que se formaram grupos de auto-defesa campesina conhecidos como guerrilhas, umas de filiação liberal, outras de inspiração marxista como as FARC, grupo fundado oficialmente em 1964.

Por essa época a situação no Cauca não era diferente à do resto do país. Os indígenas, identificados quase inteiramente com o partido liberal “[...] tinham que escolher entre dois

⁵⁷ BIBLIOWICZ, A. Los Judíos, **semana.com**, (2006). Disponível em: <https://www.semana.com/especiales/articulo/los-judios/81647-3> Acesso em: 23 de maio de 2019.

males: jurar fidelidade ao partido conservador ou o presídio, a tortura e a morte” (BONILLA, 2014, p. 53). Outros, como o observam María Teresa Findji e José María Rojas,

eram recrutados nas correrias organizadas contra os inimigos latifundiários conservadores, que, por sua vez, para se proteger das eventuais agressões provenientes de fora, e também para infundir temor entre as famílias de *terrajeros* e evitar a sua rebelião, apoiavam e financiavam exércitos privados especializados na execução sumária de camponeses (1984, p. 100).

Tais assassinos de aluguel eram conhecidos naquela época como *los pájaros*. Foi também determinante na região norte do departamento de Cauca, mais precisamente na bacia alta do rio, o crescimento constante, ao longo de toda a década de cinquenta, da produção nos engenhos açucareiros. Esta indústria proliferou mais acentuadamente na década de sessenta em razão do bloqueio norte-americano às exportações cubanas do produto, o que afetou gravemente a estrutura socioeconômica da região, em particular nos municípios de Santander, Caloto, Corinto, Padilla, Miranda e Puerto Tejada, de onde foram expulsos milhares de indígenas e afrodescendentes (PEÑARANDA et al., 2012).

Em síntese, os processos de expropriação e concentração da propriedade da terra adiantados entre 1940 e 1970 na Colômbia, encaixavam em uma espécie de política não oficial dos governos conservadores de favorecer famílias de longa tradição latifundiária, cuja situação lhes permitiu consolidar ainda mais seu enorme poder econômico e político. Essas famílias promoviam sinceramente uma moral de incontestável correção política baseada nos princípios fundamentais da doutrina conservadora: família, religião e propriedade. Muitas delas nunca duvidaram em defender com as armas esses princípios.

Desta sorte, a ingerência dos partidos políticos tradicionais nos territórios e a violência desencadeada na perpetuação de seu enfrentamento histórico aprofundou a divisão e o declínio da cultura indígena. O clima de terror instituído durante o período da Violência, como observa o padre David González, “[...] foi aproveitado e promovido por muitos colonos, fazendeiros e políticos, com a ativa colaboração dos missionários, para desorganizar as comunidades e instalar com mais facilidade o seu domínio e exploração sobre os Nasa e suas terras” (1978, apud. BONILLA, 2014, p. 54).

A atividade repressora de *los pájaros* era financiada e promovida no Cauca pelos fazendeiros da região, e, de acordo com os testemunhos dos povoadores da época recolhidos nas investigações feitas e publicadas pelo jornal *Unidad Indígena* e nos trabalhos de Rappaport (2000) e Bonilla (2014), a Igreja Católica, representada pelo monsenhor Enrique

Vallejo, bispo de Belalcázar entre 1950 e 1977, também desempenhou um papel determinante nesse sentido. Peñaranda (2015) o explica da seguinte maneira:

O Bispo Vallejo foi acusado por representantes das comunidades de ser o responsável do massacre no Resguardo de *San José*, em 1956. Segundo essas versões, diante dos informes que indicavam a presença da guerrilha nesse resguardo, o Bispo teria promovido uma comissão do Exército, comandado por um tenente de sobrenome Bustamante, que, depois de ordenar o incêndio das casas e do templo, capturou a 27 indígenas, os conduziu ao rio e os assassinou (p 127).

Los pájaros estavam concentrados principalmente nos municípios de Santo Domingo em Toribío e La Mina em Jambaló, localidades onde as guerrilhas responderam com a matança de trinta e seis pessoas. Dois anos depois mataram dezesseis policiais e nove civis (FINDJI e ROJAS, 1984). Posteriormente, estas guerrilhas conseguiram se estabelecer em Riochiquito, onde consolidaram “[...] um dos baluartes comunistas mais fortes do sul do país” (PEÑARANDA, 2015, p.127).

A Igreja Católica sempre foi percebida como um obstáculo para a organização indígena. Cabe lembrar que a cúria constituía uma instância de poder à que só tinham acesso as famílias mais importantes do Cauca e daí a sua predisposição para favorecer as elites políticas locais. Por sua vez, os padres da congregação de São Vicente de Paul, que em virtude da Concordata com a Santa Sé foram encarregados em 1907 de ministrar a educação dos indígenas desta parte do sul da Colômbia, mantiveram durante a prolongada gestão na direção da Prefeitura Eclesiástica de Tierradentro do Padre Vallejo, um rigoroso controle da educação dada aos Nasa. O Bispo Vallejo “Se opôs tenazmente à formação bilíngüe e foi também um dos maiores opositores às atividades do CRIC” (IBIDEM, p. 128).

O Padre Rigazio, sacerdote vicentino, em razão de sua visita oficial de um mês ao território de Tierradentro em 1970, redigiu um informe revelado por Peñaranda (2015) que repousa nos arquivos da *Vicentiana Congregazione della Missione*, em Roma, onde são descritas eloquentemente as tensas relações entre o Bispo Vallejo e os indígenas:

Lamentavelmente corre na Província uma propaganda completamente negativa, contra a que já começou a lutar o próprio P. Provincial. Existe a fama corriqueira de que é um déspota, que despreza aos índios, que lhe faltam atitudes paternos com os co-irmãos, que tem centralizado completamente a administração econômica e pastoral da Prefeitura, que tem demonstrado preferência por Belalcázar [...] que os índios tem ficado no mesmo nível de há 20 anos (p. 129-130).

Outros documentos oficiais da comunidade vicentina trazidos por Peñaranda (2015, p. 128-131) evidenciam a incompreensão dos religiosos acerca do mundo indígena. De acordo com essa visão, os Nasa estavam se degenerando pelo assíduo consumo de álcool proveniente da abundante produção de cana de açúcar da região. São, além disso, propensos ao abuso no consumo de coca, que causa muitas desordens, e têm complexo de inferioridade. Como se isso fosse pouco, a Igreja possuía extensas propriedades de terra que foram objeto das primeiras recuperações dos indígenas, como a fazenda Cobaló no resguardo de Cocunuco, propriedade do Seminário Conciliar de Popayán. Esses terrenos foram ocupados por 517 famílias, até que finalmente o bispo de Popayán teve que devolver os terrenos em 1973. Em conclusão, por causa do férreo controle ideológico e educativo, e possuir, sem temor do evangelho e da prédica da humildade, extensas fazendas e latifúndios, o movimento indígena não via amigavelmente à Igreja Católica.

Os Nasa, como povo, identidade, território e cultura indígena em reconstrução, apreenderam a ver sua história como um processo educativo. A memória, a tradição oral e as reelaborações contemporâneas de sua narrativa histórica compõem uma biblioteca, um laboratório, uma oficina onde repousam os significados dos registros da vida e das experiências de luta. Esta afirmação epistemológica é uma resignificação do seu conhecimento, do seu saber ancestral, e, portanto, numa perspectiva política, do poder, expresso em termos de autonomia.

Isto tem significado desaprender algumas das marcas deixadas pela colonialidade do Estado e da Igreja para, em lugar dela, apreender a aprender, vivendo, lutando e escutando aos mais velhos, sobre o significado da identidade indígena em contextos de resistência. Nessa medida cobra especial importância para a vida do conjunto espaço-sociedade o conhecimento racional, emocional, espiritual e sensitivo da natureza e de si mesmos. A sua é, pois, uma luta contra o esquecimento do conhecimento construído milenarmente, uma resistência contra a brutalidade de formas de pensamento opressivas. A memória e a palavra guardam as sementes do futuro. Voltar no passado é preparar a terra de onde surgirá ele.

Victor Daniel Bonilla (2014), conhecedor das culturas indígenas do Cauca, entende essa compreensão da história vivida, lembrada, analisada, contada e resignificada como espaço de formação política e cultural, sintetizando da seguinte maneira os aprendizados que o período da Violência deixou para os Nasa:

-A aliança entre o governo, a igreja os latifundiários e os politikeiros era a principal inimiga dos indígenas caucanos.

-Ainda que a defesa fosse assumida isoladamente (por famílias, pequenas comunidades), a repressão batia uniformemente nos indígenas em geral. A dura realidade começou a mostrar a necessidade de consolidar uma organização mais ampla capaz de enfrentar o inimigo.

-Observando como muitos combatentes nasa das guerrilhas lideradas por "parceiros" não-indígenas estavam sujeitos a discriminação, tanto no trabalho como na luta, tomou-se consciência da necessidade de uma organização que fosse dos próprios indígenas, para avançar melhor em suas lutas.

-O fato de terem sido atacados no seu próprio território, de ter visto seus resguardos invadidos, enquanto a necessidade de terra estava ficando maior a cada dia, confirmou, mais uma vez, em focar nela o objetivo imediato de suas lutas.

-A necessidade de uma organização que, levando em consideração as formas de organização tradicional nasa, não se limitasse a elas e pudesse responder às novas condições que se fossem apresentando. Experiências e perspectivas políticas, que juntamente com as acumuladas nos séculos anteriores, tem vindo para construir o mecanismo da ação atual dos nasa (p. 54-55).

4.2 O Comitê Regional Indígena do Cauca CRIC

Rappaport (2008) lembra que os processos organizativos do CRIC e do PEBI germinaram em finais dos anos sessenta e começos dos setenta a partir de uma série de oficinas ministradas pelo Instituto Colombiano para a Reforma Agrária INCORA entre as comunidades indígenas e camponesas do norte do Cauca. Essa instituição do governo nacional foi criada no âmbito da lei 135 de 1961, emitida “Com o objetivo de fazer mais produtivo o setor agrário nacional, através de uma reforma que permitisse uma redistribuição mais equitativa da terra em prol de uma diversificação da produção no campo (GÓMEZ, 2015, p.175).

O objetivo era que os “[...] camponeses, locatários, colonos e proprietários autônomos da terra fossem beneficiários de uma transformação social e econômica a partir da distribuição da propriedade privada rural e o fortalecimento da organização campesina” (IBIDEM). Tratava-se, de certa maneira, da resposta paliativa do governo nacional diante da extrema violência desse período, um reconhecimento tácito do que estava acontecendo nos campos.

Entre as múltiplas funções do Instituto, (mitigar a expulsão violenta dos camponeses, o desarraigo, a perda de seus bens e propriedades assim como fomentar sua incorporação no sistema produtivo integral por meio da assistência técnica e a comercialização), as oficinas ministradas pelos funcionários do INCORA estavam também encaminhadas a constituir

“unidades de ação social” e cooperativas entre os pequenos proprietários e os trabalhadores do campo.

Muitos desses funcionários, formados nas universidades públicas, comprometidos com um trabalho que conduzisse à tão anelada transformação social que o país estava precisando e orientados por um heterogêneo pensamento político de esquerda, tinham entrado no serviço público “[...] com a esperança, que contrariava as possibilidades, de contribuir com uma reforma agrária eficaz” (RAPPAPORT, 2008, p.146). No Cauca as oficinas revelaram a viabilidade de revitalizar as raízes da resistência adiantada nas décadas imediatamente anteriores e assim começou a ser realizado um trabalho associado entre os funcionários do INCORA e as comunidades indígenas envolvidas na recuperação de terras.

Entre aqueles funcionários estavam, por exemplo, Edgar Londoño, formado em pedagogia e chegado no Cauca em finais da década de sessenta como técnico de fomento social do Instituto. Pablo Tattay, engenheiro nascido em finais dos anos trinta em Budapeste, pertencente a uma família de emigrantes húngaros refugiados na Colômbia no contexto da Segunda Guerra Mundial. Em começos da década de setenta, Tattay estava vinculado com os programas de promoção social do INCORA e anos mais tarde, em 1974, seria um dos fundadores do Movimento Armado Quintín Lame (MAQL), insurgência indígena em atividade até 1991. A educadora Graciela Bolaños também trabalhava para o INCORA desde 1970, e, anos depois, seria uma das artífices do Projeto de Educação Bilingue Intercultural PEBI. A eles se uniu Victor Daniel Bonilla, investigador social e jornalista que por aqueles anos trabalhava no Cauca denunciando o controle político-religioso que submetia aos indígenas por efeito da Concordata entre o Estado e o Vaticano.

Completavam o quadro Gustavo Mejía, Pedro León Jimenez e Luis Ángel Monroy, oferecendo o seu trabalho e experiência na formação política e organizativa do movimento. Desse núcleo de intelectuais e ativistas não indígenas faziam parte inclusive alguns estrangeiros, como Gabriel Soler da Argentina, Élvia Jaramillo de Panamá e Teresa Tomish do Chile (PEÑARANDA et al., 2012), que posteriormente também fariam parte do MAQL.

O CRIC surge assim, (como nas lutas do século XVI contra o invasor espanhol), de uma aliança inter-indígena entre Nasas, Misak e Totoroes, na perspectiva de resolver os seus problemas históricos comuns de exclusão, ou melhor, para utilizar um termo mais propriamente utilizado naquele momento histórico, de opressão, econômica, política e cultural, com o apoio de outros setores envolvidos na problemática da terra.

Na assembléia indígena realizada no dia 24 de fevereiro de 1971 no resguardo de Toribío, jornada onde se deu formalmente início às atividades do CRIC, confluíram fundamentalmente três tipos de participantes: em primeiro lugar os indígenas Nasa, Misak e Totoroes, em um número superior aos dois mil, junto com os “Representantes dos Cabildos de Toribío, Tacueyó, San Francisco, Jambaló, Pitayó, Quichaya, Quizgó, Guambía, Paniquitá y Totoró, além de diversas organizações campesinas indígenas dos municípios de Miranda, Corinto, Caloto, Toribío, Jambaló, Totoró e Sílvia” (MORALES; PALECHOR, 1974, apud. PEÑARANDA et al., 2012, p.45).

Alguns desses representantes, os mais velhos, eram sobreviventes das lutas pela recuperação das terras indígenas durante as primeiras décadas do século vinte, nas ações lideradas pelo emblemático Manuel Quintín Lame. Outros tinham participado nas lutas de *terrajeros* vinculados às Ligas Campesinas inspiradas pelo Partido Comunista nas décadas de trinta e quarenta (RAPPAPORT, 2008). Outros pertenciam ao movimento que poucos anos atrás, em começos da década de sessenta, conseguiu fazer as recuperações das fazendas El Chimán no município de Sílvia⁵⁸ e El Credo em Caloto.

Em segundo lugar estavam os dirigentes e ativistas de diversas organizações campesinas como o Frente Social Agrário FRESAGRO, que já contavam com a experiência organizativa e pedagógica⁵⁹ que significou a recuperação da fazenda San Fernando em 1963. E em terceiro lugar estavam os funcionários, intelectuais e acadêmicos urbanos mencionados anteriormente, reunidos no Cauca com ocasião dos trabalhos adiantados pelo INCORA.

Rappaport assinala dois antecedentes que evidenciam a empatia ou correspondência ideológica e discursiva entre os líderes indígenas e esses colaboradores externos que “[...] rapidamente perceberam que as lutas que estavam querendo apoiar tinham sido influenciadas de maneira profunda pelos mesmos discursos que guiavam sua colaboração com os setores mais oprimidos” (2008, p. 80). Em primeiro lugar, a atividade na região das Ligas Campesinas organizadas pelo Partido Comunista nas décadas de 30 e 40, período durante o qual inclusive alguns “[...] líderes indígenas caucanos foram admitidos na diretoria do partido” (IBIDEM).

⁵⁸ Os indígenas da etnia Misak são os povoadores tanto de Sílvia quanto do município de Guambía.

⁵⁹ Experiência pedagógica no sentido de realizar um trabalho comunitário que significou o estudo da legislação, das possibilidades de ação, das estratégias para a sustentabilidade diante de uma eventual conquista, etc. Como antecedente fundamental para a posterior eclosão do CRIC, ver o detalhado trabalho feito por Peñaranda, *La Organización como Expresión de Resistencia*, em Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia y memoria en el Cauca indígena (2012).

Em segundo lugar, a proximidade geográfica de Tierradentro com Riochiquito⁶⁰, núcleo de algumas das guerrilhas da época da Violência que posteriormente se transformaram nas FARC. Assim, o território dos Nasa se tornou a partir dessa época em lugar de trânsito obrigatório daquele exército irregular nas suas incursões ao vale do rio Cauca.

Como resultado do contínuo contato, os resguardos do Norte do Cauca têm tido muitos seguidores das FARC e membros do Partido Comunista [...] Graças a esse prolongado processo de penetração da esquerda nas comunidades nativas os colaboradores encontraram uma liderança indígena que falava a mesma linguagem. Este discurso de esquerda era evidente nas reivindicações e na estrutura organizativa do CRIC nos seus primeiros anos, e a marcava como uma organização que por então se via a se mesma como um setor indígena que lutava junto com outros grupos oprimidos, como os trabalhadores e os campesinos” (RAPPAPORT, 2008, p. 80).

A influência ao longo do século vinte dos partidos e movimentos de esquerda, tanto de ordem civil quanto armada que sugere Rappaport, é perceptível em todo o processo organizativo dos anos sessenta que desembocou na criação do CRIC em finais de fevereiro de 1971. Por exemplo, em 1962 foi constituído no norte do Cauca um sindicato campesino à maneira dos sindicatos agrários dos anos trinta. Esse novo sindicato se chamava *Sindicato Gremial Agrario de Las Delicias*, afiliado à *Unión de Trabajadores del Cauca*, afiliada por sua vez à *Unión de Trabajadores de Colombia*, que por sua vez estava afiliada à *Federación Agraria Nacional*. Em todos esses espaços de debate se adquiriram aprendizados, ganhou-se o apoio e o reconhecimento de outros setores sociais e se adotaram novas estratégias operacionais como a criação de cooperativas.

Por outra parte, esse vínculo histórico dos indígenas com as insurgências e os movimentos revolucionários proporcionava uma justificativa perfeita para a disseminação dos discursos hegemônicos anti-indígenas e às perseguições a sua organização (FINDJI e ROJAS, 1984). Deste modo, os indígenas, além de serem selvagens, de perpetuarem o atraso, de não falarem bem o castelhano, de não serem bons cristãos, de serem, aliás, preguiçosos, bêbados, maliciosos, são, além do mais, subversivos.

As cooperativas até certo ponto escapavam da censura política e da perseguição que padeciam os sindicatos campesinos. Na realidade este tipo de associação encaixava dentro da perspectiva desenvolvimentista que pretendia estimular a lei 135 de 1961, de maneira que a banca pública podia outorgar créditos por meio dos quais seria possível aceder sem nenhum

⁶⁰ 1965 - Riochiquito. **FARC- Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común**. YouTube. 28 de maio de 2016. 19min21s. Disponível em: https://youtu.be/OeMRiZgM5_M. Acesso em: 18 de ago. de 2018.

tipo de conflito legal, nem repressão policial, aos reclamados terrenos. Foi assim que se recuperou a fazenda San Fernando, só que nos anos posteriores à recuperação se apresentaram contradições internas e dificuldades econômicas e políticas que impediram fazer os pagamentos do crédito, cuja taxa de juro anual era de 8% (PEÑARANDA et al., 2012).

Todas essas experiências organizativas dos camponeses e indígenas do norte do Cauca, a crítica decorrente às opressivas instituições econômicas e políticas do Estado, à educação ministrada pela Igreja, assim como a necessária autocrítica às estratégias e ações no passado, fracassos e sucessos, eram alguns dos principais assuntos de debate naquelas oficinas organizadas pelo INCORA. A problemática central ainda residia em como aceder a terra, como voltar nela. Invadir, recuperar, comprar, qual o caminho a seguir?

Na assembléia do dia 24 de fevereiro de 1971 foi aprovada por unanimidade a criação de uma nova organização indígena cujas ações se centrariam nos seguintes pontos:

1. Exigir do INCORA a expropriação das fazendas que alguma vez pertenceram aos resguardos para ser entregues de forma gratuita e com titulação às famílias indígenas.
2. Extensão dos resguardos nos casos em que existem minifúndios por meio da Lei de Reforma Agrária na regulação tocante à concentração de pequenas parcelas de terreno.
3. Modificação da Lei 89 de 1890 na parte que tem a ver com a minoria de idade já que somos colombianos e cidadãos da República.
4. Participação do setor indígena na modificação de essas leis porque somos nós os que conhecemos nossos problemas e as suas soluções.
5. Eliminação da Divisão de Assuntos Indígenas, pois a consideramos inoperante.
6. Não continuar pagando o imposto de *terraje*.
7. Criação do CRIC.

A repressão do Estado foi imediata. Apenas dois dias depois da Assembleia de Toribío foi decretado o estado de sítio pelo governo nacional. Existia um ambiente de crescente tensão política no país, palpável nos constantes protestos de diversos setores sociais que desembocaram em uma greve geral. A certeza da fraude eleitoral que colocou na presidência da república a Misael Pastrana em 1970, mais uma vez um conservador, era uma das principais causas desta situação.

No dia 26 de fevereiro de 1971, no meio dos protestos realizados na Universidade do Vale, em Cali, a maior cidade do ocidente colombiano, a terceira mais importante do país,

distante do território Nasa em apenas 60 quilômetros, (em linha reta e sem considerar o acidentado relevo que separa os dois lugares), foi assassinado um número indeterminado de estudantes, entre quinze e trinta, dezenas resultaram feridos e milhares de pessoas foram presas. Os disparos vieram da polícia e do exército na sua tentativa por recuperar o controle da universidade pública.

Após os trágicos acontecimentos que em Cali são lembrados como a Massacre do 26 de fevereiro de 1971, o presidente Pastrana decretou um estado de sítio que se prolongou até 29 de dezembro de 1973 em todo o país, e aí no centro dos acontecimentos e em outras cidades próximas se impôs toque de recolher⁶¹.

Nesse contexto vários indígenas dos Cabildos de Toribío, Tacueyó e San Francisco ficaram várias semanas presos. Outros permaneceram confinados até dois meses em regimentos militares. Meses depois, amainada a tormenta, foi realizada uma nova assembléia do CRIC no dia 5 de setembro em Tacueyó, aonde assistiram também delegados de Paniquitá, Poblazón e Puracé, e se estabeleceram os sete pontos, vigentes até hoje, que orientam a agenda da organização:

- Recuperar as terras dos resguardos.
- Ampliar os resguardos.
- Fortalecer os Cabildos indígenas.
- Não pagamento do terraje.
- Fazer que seja conhecida a legislação sobre indígenas e exigir o seu cumprimento.
- Defender a história, a língua e as tradições indígenas.
- Formar professores bilingues.

Pouco depois se acrescentaram mais dois objetivos:

- Incentivar a economia solidária.
- Defender a vida e a natureza.

⁶¹ CABRERA, F. El Movimiento Estudiantil de 1971, lecciones que deben ser repasadas. **Notas Obreras**, 2011. Disponível em: <http://notasobreras.net/index.php/nacional/historia-de-colombia/491-el-movimiento-estudiantil-de-1971-lecciones-que-deben-ser-repasadas> Acesso em: 19 de ago. de 2019.

4.3 O Projeto de Educação Comunitário PEC

Pode-se afirmar que dos sete objetivos centrais do CRIC os quatro primeiros seguem uma orientação eminentemente política e os outros três uma pedagógica. Os avanços e retrocessos na construção do processo que possibilita a realização desses três objetivos, as suas conquistas e desafios, cumprem um papel essencial no desenvolvimento do movimento indígena nas últimas décadas.

Nesses anos iniciais era necessário dar um passo muito importante: constituir espaços formais de educação, isto é, escolas ligadas “[...] de maneira estreita às atividades da comunidade” (ULCUÉ et al., 1994, p. 15, apud. RAPPAPORT, 2008, p.145). A fundação de escolas estava sendo vista na sua dimensão estratégica dentro dos objetivos sociopolíticos do movimento, isto é, os quatro primeiros pontos orientadores de sua agenda, sendo a recuperação de terras o mais prioritário e fundamental de todos eles.

O projeto nascia da experiência proporcionada por aquelas oficinas de espírito reflexivo e contestatário que antecederam a fundação do CRIC. Esses espaços de encontro comunitário, congressos, assembléias, oficinas, mingas, produziam um ambiente onde se vivia aquele processo simultâneo de formação política e resgate cultural que lentamente revelava a presença de saberes “ocultos”, dessas outras formas de pensamento e conhecimento que propiciaram a reflexão sobre a legitimidade do direito de resgatar terras, pois, nesse processo, o que deveras se estava resgatando era a cultura indígena em sua ancestralidade.

Como afirma Graciela Bolaños (PEÑARANDA et al., 2012, p. 253) na sua história educativa dos povos indígenas do Cauca:

As visões culturais de cada povoação iam se resgatando progressivamente graças aos conhecimentos que os avôs herdaram de seus avôs e estavam transmitindo agora para as crianças. Ao mesmo tempo em que nas assembléias e espaços comunitários se refletia sobre os conhecimentos que estavam guardados, sobre as histórias ocultas, sobre a legitimidade do direito a resgatar a terra e a cultura, novas visões iam aparecendo ao caminhar em comunidade o território: “Se a terra é minha mãe, eu devo cuidá-la em qualquer parte onde me encontre em relação com ela”⁶².

Assim mesmo, as palavras dos indígenas durante as reuniões transpareciam os princípios de sua cosmovisão: a terra é um ser vivente, é nossa mãe. A educação começava a ser entendida como um processo de autoconhecimento e revitalização dos saberes

⁶² Inocencio Ramos, Memórias: *Charlas sobre territorio*, Oficina de formação de professores bilingues, Tierradentro, março de 2001.

ancestralmente construídos, de reencontro com uma epistemologia negada embora guardada nas vozes dos indígenas. Daí a transcendência da língua vernácula como veículo para o reencontro com um mundo que ainda não estava completamente perdido.

Pensava-se então na construção de processos educativos que fossem críticos dos contextos territoriais, políticos e culturais, da história e dos valores que tinham demolido a dignidade dos indígenas e coisificado a vida, sem embaraço do caráter político de seus métodos e objetivos. Significava, portanto, um total afastamento das formas e conteúdos da educação ministrada pela Igreja, por ser o mecanismo tradicional de degradação da cultura indígena e a principal validadora dos sistemas hegemônicos em vigência. Seguindo o raciocínio de Bolaños,

[...] com a chegada das escolas oficiais nos territórios indígenas, rompe-se com os espaços, tempos e atores dos processos de transmissão cultural tradicional, situação que traz graves consequências para a identidade cultural e as dinâmicas sociais das comunidades. (PEÑARANDA et al., 2012, p. 256),

Ampliando o anterior raciocínio, Joanne Rappaport (2008, p. 148) refere o testemunho de Ángel María Yoinó, membro do cabildo de Vitoncó e the'wala sobre o modelo educativo imperante ministrado pelos missionários católicos e os seus estragos na comunidade:

Minha vovô, que sempre andava tão furiosa, dizia: o que estão aprendendo vocês? Não estão acaso aprendendo a ser exagerados e brutais com a gente? Dizia: nossa forma de vida não é essa... e ficava perguntando isso até chorar, dizendo: Nós não queremos essas atitudes, não queremos isso. Ela ficava zangada pelo muito tempo que a educação continuava sem que ensinasse nada sobre o nosso pensamento e nossa palavra. E muito nos aconselhava. Nós pensávamos: o que será isso que ela fala? O que essa velha exigia era que se ensinasse o nosso. Ela anelava que se ensinasse o que é nossa vida.

Diante disso, a consolidação das escolas por e para o movimento indígena acarretava a ressignificação do conceito tradicional de escola, “[...] em relação tanto ao papel dos saberes indígenas dentro do ensino como aos métodos pedagógicos aplicados” (RAMOS; LINHART, 2014, p.2). Desta maneira, conjeturava-se que a construção de uma educação própria alicerçaria a construção da autonomia indígena e dinamizaria o projeto político e cultural do movimento.

Perseguindo tal horizonte, a realização de um projeto educacional com essas características significava uma mudança na compreensão e na prática da resistência, pois lentamente abandonaria sua índole puramente defensiva, como tinha sido diante dos antigos e

novos colonizadores da sua cultura e território, para passar a ter uma projeção política enraizada na soberania dos valores culturais e históricos da comunidade (BOLAÑOS, 2004), que propiciariam uma mudança epistemológica.

A criação de escolas era o resultado dos avanços na reincorporação de territórios aos resguardos que, não sem dificuldades, vinha fazendo o movimento indígena. Nessa medida o interesse e empenho do CRIC por consolidar o projeto de educação foram em aumento no decorrer da década de setenta. A frente dessa iniciativa estava Benjamín Dindicué, por aqueles anos vice-presidente nasa do CRIC. A experiência na consolidação das escolas do movimento começou precisamente naquelas “comunidades que tinham demonstrado maior capacidade para a organização política e a luta” (RAPPAPORT, 2008, p. 146). De acordo com ela, essas emblemáticas comunidades eram:

La laguna, um território multiétnico onde os *terrajeros* nasa tinham recuperado terras e formado um cabildo. *Las Delicias*, onde as atividades de recuperação de terras tinham começado várias décadas antes da fundação do CRIC em 1971; El Cabuyo, onde os seus líderes tinham lutado por anos contra a hegemonia do Vicariato Apostólico de Tierradentro e o seu forte controle sobre os Cabildos e as escolas. Na eleição destes lugares para as escolas, o CRIC se assegurava de que seriam gerenciadas por comunidades politicamente ativas e conseqüentemente seriam os eixos da organização política dado que a suas prioridades estavam em conformidade com as dos Cabildos. Os pais de família e os membros dos Cabildos que organizaram as escolas orientaram suas atividades e avaliaram o seu progresso, desenvolvendo para tudo isso as ideias em oficinas e assembléias comunitárias (IBIDEM, p. 147).

De igual forma, os professores para essas escolas não eram profissionais em pedagogia, foram escolhidos entre os ativistas com maior compromisso ideológico da comunidade para ser enviados posteriormente a receber capacitação em seminários de formação centrados muito mais “Na crítica à escola tradicional que no desenvolvimento de habilidades de lecto-escrita ou em metodologias de ensino” (IBIDEM). Em vista disso, o professor era considerado “Um representante chave do CRIC na comunidade e por essa razão lhe concerniam uma série de atividades que em outros contextos políticos são tarefa de outros atores sociais” (ULCUÉ et al., 1994, p. 15, apud. RAPPAPORT, 2008, p.145).

Nesse sentido o PEC, nos seus primeiros anos, se situava ainda dentro dos programas de educação popular, só que, “[...] de forma diferente da maioria dos casos na América Latina, pois ele não surgiu de um movimento educativo, mas sim de uma organização política” (IBIDEM, p. 146). Ativistas indígenas e colaboradores externos viviam a maior parte do

tempo nas comunidades, o que lhes permitiu refletir sobre a necessidade de transitar para a recuperação das formas culturais ancestrais por meio de metodologias de investigação mais sistemáticas. Por enquanto tinha-se adotado a metodologia freireana de exegese coletiva sobre temas geradores em nasa-yuwe e castelhano, escritos no quadro.

Este recurso foi introduzido no Cauca pelo Centro de *Investigación y Educación Popular* CINEP, uma entre várias outras instituições, (como a Pontifícia Universidade Javeriana de Bogotá), criada pela companhia de Jesus na Colômbia. O CINEP colaborou aproximadamente por dois anos na formação dos professores do CRIC escolhidos pelas comunidades. Esta experiência acabou precipitadamente devido às tensões entre Javier Serrano, educador do campo e investigador do CINEP e o CRIC. Conforme ao exposto por Rappaport, Serrano tinha por objetivo construir um movimento educativo, enquanto o CRIC “Estava muito mais preocupado em construir um movimento político” (IBIDEM, p. 151), talvez em razão da atmosfera de violência que se cingia sobre toda América Latina nesse momento.

No contexto da Guerra Fria e por meio da Doutrina de Segurança Nacional difundida na Escola Militar das Américas em Panamá, a política exterior dos Estados Unidos conseguiu ser determinante na política interna dos países da região. Com a finalidade de conter o avanço do comunismo, à Escola das Américas chegaram milhares de militares e policiais de todo o continente para se especializar em técnicas de contra-insurgência, tortura, infiltração, inteligência, sequestro e desaparecimentos de opositores políticos, combate militar e guerra psicológica. Dessa maneira, as forças armadas de cada país estavam orientadas a garantir a ordem interna a través da repressão a toda ideologia, organização e movimento que pudesse favorecer ou apoiar o comunismo, sem qualquer consideração diante da violação sistemática dos direitos humanos, e, nos casos onde fosse necessário, com a captura do controle pleno do Estado (ANGELONE, 2010).

Na década em questão as ditaduras militares governavam na Argentina (1976-1983), no Chile (1973-1990), no Uruguai (1973-1984), na Bolívia (1971-1978), no Paraguai (1954-1989), no Peru (1968-1975), no Equador (1972-1976) e no Brasil (1964-1985). Na Colômbia, ainda que os militares não estivessem a cargo do governo, a repressão oficial às organizações populares começou a se sentir de forma mais rigorosa a partir de 1976. Sua influência foi ainda mais notória durante o governo de Julio Cesar Turbay Ayala (1978-1982), que por meio do decreto 1923 de 6 de setembro de 1978, emitiu o Estatuto de Segurança Nacional. Este instrumento legal estipulava uma série de medidas lesivas do ordenamento democrático e

constitucional com o propósito de enfrentar a grave situação de ordem pública que se vivia no país, o que consequentemente provocou a diminuição do controle civil da política interna (JIMENEZ, 2009).

Vianney Judith García e Jorge Caballero Fula (2012. p. 276-307), na história que eles reconstróem de *Unidad Indígena*, o jornal que entre 1975 e 1982 foi o órgão de difusão do CRIC, narram a maneira como a publicação registrava o ataque sistemático aos representantes e dirigentes do movimento. No número 34 de 1979 *Unidad Indígena* relatou a maneira em que foi assassinado Benjamín Dindicué e transcreveu os testemunhos das torturas sofridas pelos irmãos Marcos e Edgar Avirama, assim como de boa parte da diretoria do CRIC. García e Caballero expõem:

Essa situação foi tão forte que quase consegue desarticular a organização, com perseguições, encarceramentos e torturas tanto a líderes indígenas quanto aos assessores não indígenas autodenominados “acompanhantes”. Vários deles integravam a Diretoria, que era o espaço de encontro do Comitê Executivo com algum pessoal de confiança, para a análise e a tomada de decisões sobre temas especialmente delicados. Pablo Tattay, Graciela Bolaños, Pedro Cortés, Teresa Suárez, e Efraím Jaramillo, são alguns dos acompanhantes que tiveram que abandonar o país, enquanto que a liderança indígena passou à clandestinidade (PEÑARANDA et al., 2012, p.303) .

Sobre todo esse pessoal recaíam as acusações já habituais de vínculos com as insurgências armadas do Movimento 19 de Abril (M-19) e as organizações de autodefesa indígena como o MAQL, acusações que, segundo Rappaport (2008),

[...] foram rejeitadas na hora, ainda que o CRIC estava, de fato, relacionado com esses grupos, [...] esperava-se que a criação de um programa de educação demonstrasse que o CRIC era uma organização respeitosa da lei, comprometida com projetos culturais” (p. 146).

A virulência do contexto determinou a ênfase ideológica e política do movimento nas primeiras experiências do projeto educacional. O relevo desta preocupação ainda se superpunha sobre os aspectos culturais e históricos da comunidade. De igual maneira, os indígenas comprometidos na consolidação do projeto político e educacional viam sua relação com os colaboradores externos não em termos de interculturalidade, mas, como afirma Rappaport, na lógica de uma relação entendida na sua dimensão estritamente política (IBIDEM).

4.4 O Projeto de Educação Bilingue Intercultural - PEBI

No V Congresso do CRIC realizado no município de Coconuco, no Cauca, em 1978, foi redefinido conceitualmente o projeto educativo deste movimento indígena colombiano. Desta maneira surgiu o PEB o Projeto de Educação Bilingue, que incorporou posteriormente o conceito de interculturalidade para se denominar PEBI. O projeto estava orientado pelos seguintes critérios:

- Priorizar os ensinados com o exemplo. Na compreensão indígena da educação os espaços de aprendizagem não estão limitados ao âmbito escolar. Aprende-se da vida, da natureza, do trabalho, da história dos heróis da comunidade relatada pelos mais velhos, dos mitos, aprende-se nas mingas e da família que também participa na configuração curricular da escola.
- As escolas devem ser o fundamento para a recuperação de terras e a reivindicação de outros direitos. A centralidade do conceito de recuperação de terras tem sido progressivamente ocupada nos últimos anos pela divisa da libertação da mãe terra, dentro da qual se ressignifica política, ética e culturalmente a luta pelo território.
- Os professores devem ser selecionados pelas próprias comunidades.
- Os professores devem ser bilingues e estar dispostos a recuperar a língua autóctone.
- As escolas devem ser viveiros para a revitalização da cultura.
- A comunidade deve participar na orientação das atividades escolares.
- A escola deve ser crítica do mundo exterior e da própria comunidade.
- As crianças devem ser encaminhadas a ficar nas suas comunidades e servir a elas.
- É necessário construir coletivamente o currículo e prescindir dos planos curriculares do Estado.
- As aulas devem ser em nasa-yuwe e castelhano.

Diversos projetos de educação bilíngüe e intercultural se desenvolveram no continente como consequência da atividade dos movimentos indígenas na década de setenta. São exemplos deles, a *Educación Intercultural Indígena Bilingüe* (EIB/EIIB) na Bolívia, Peru, Equador; O PEBI da comunidade Nasa na Colômbia e a Educação Diferenciada no Brasil, entre outros projetos no México, Argentina, Guatemala. Todos eles se encontravam com um verdadeiro déficit na quantidade e qualidade de professores indígenas necessários para atender a demanda de uma educação com conceitos culturais específicos e metodologias de ensino-aprendizagem próprias de cada comunidade.

As falências nos incipientes projetos de educação indígena motivaram a criação de programas para a formação de professores em instituições universitárias. Só que, como aponta Linhart (2014), uma melhoria nas oportunidades de ingresso à universidade por meio de bolsas não ia ser suficiente diante da “[...] marginalização, invisibilização e desvalorização da cultura indígena nas universidades convencionais” (p. 3). Pelo geral, esse esquema insidia em novos processos de aculturação e na renúncia desses estudantes a regressar a suas respectivas comunidades de origem.

Esta repetida experiência motivou à criação de um completo sistema de educação em todos os níveis, o que incluía a fundação de universidades indígenas dentro dos territórios ou próximas deles, para assegurar o retorno dos docentes já formados. O projeto se consolidou com as reformas constitucionais de muitos dos países de América Latina em finais da década de oitenta e começos de noventa que reconheciam o direito dos povos indígenas a desenvolver seus próprios sistemas de educação.

Linhart (2014) separa em dois grupos diferentes este tipo de programas educacionais destinados à formação docente. A um primeiro grupo pertencem as iniciativas vinculadas com instituições educativas tradicionais e a abertura nelas de programas de etnoeducação com apoio financeiro do Estado ou da cooperação internacional. Projetos como a Faculdade Indígena da Unemat, o Núcleo Insikran da UFRR ou o Sistema Nacional de Educação da Bolívia, são espaços dentro dos sistemas de educação institucional que oferecem currículos com conteúdos indígenas.

O outro grupo corresponde àquelas iniciativas gerenciadas autonomamente pelas organizações e comunidades indígenas, como a Universidade Autônoma Indígena e Intercultural UAIIN-CRIC da Colômbia ou a Amawtay Wasi da Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador CONAIE, que, de acordo com Linhart,

tanto nos conteúdos quanto na sua estrutura refletem um modelo de educação radicalmente oposto ao ocidental que desafia o sistema acadêmico tradicional e possibilita outra relação entre os saberes científicos ocidentais e os propriamente indígenas. Nos programas governamentais os conhecimentos e cosmogonias indígenas são mero conteúdo enquanto nos projetos autônomos se tornam meio de ensino e método de pesquisa, sendo simultaneamente o produto da auto-investigação e da reinterpretação contínua no diálogo intercultural e na construção coletiva do saber (p. 4).

4.5 Interculturalidade, cosmovisao, comunitariedade

O paradigma do modelo educacional gestado pelo CRIC, que partia de uns objetivos políticos históricos concretos e se fortalecia numa ideologia externa aos próprios indígenas, estava, pela sua natureza comunitária, predisposto a se adaptar às necessidades da comunidade. Se em seus inícios este projeto se alicerçava em um movimento político situado ideologicamente em oposição aos poderes hegemônicos, motivo pelo qual se mantinha em coesão com várias organizações sociais identificadas com a problemática da terra, a construção coletiva de um sistema educacional que substituísse ao Estado na responsabilidade de educar aos indígenas foi gradualmente encontrando o sustento para sua consolidação em elementos próprios da comunidade, basicamente a sua cultura, dentro da qual, confluem território, cosmovisão, história e língua.

Contudo, a partilha de espaços, preocupações e agendas entre os diversos coletivos que têm padecido por décadas a violência e a exclusão na Colômbia, está na procura de intercâmbios horizontais, de colaborações e fluxos constantes de retroalimentação por meio dos quais se vislumbra a construção de relações interculturais nas que ecoam as lutas dos povos indígenas confederados contra a invasão espanhola no século XVI. Nesse sentido a interculturalidade é o resultado de uma estratégia de resistência de uma coletividade que só no contato, aliança ou fusão com outras comunidades tem conseguido sobreviver.

E é também uma proposta decorrente da realidade social de uma comunidade historicamente atravessada pela penetração e avanço de toda classe de ideologias e contra-ideologias forâneas. Em Tierradentro se assentou o ideal civilizatório do regime colonial que foi substituído mais tarde pelo aparelho ideológico da República. A disputa malsã dos partidos políticos tradicionais encontrou resposta nas reivindicações de justiça social norteadas pelo Partido Comunista e as insurgências armadas. A inércia e inoperância da Igreja Católica, seu inquebrantável interdependência dos poderes políticos e econômicos instituídos de velha data, aprimorou as condições para a recente entrada das igrejas evangélicas com seu culto à vitória do indivíduo. De igual forma, os efeitos mais negativos das transformações do capital vêm acompanhados da readaptação da perspectiva política e educacional dos indígenas, onde se integram compressões e reflexões cada vez mais ricas da cosmovisão e do bom viver, por meio dos quais se fundamentam os processos de libertação da terra e da natureza. Todos estes elementos têm transformado, ocultado e reafirmado de variadas formas, a complexidade da identidade indígena. Conforme com Díez (2004, p. 197)

A partir das práticas políticas dos movimentos indígenas latinoamericanos se configurou um “paradigma intercultural” dentro do qual o conceito de interculturalidade foi concebido como um “projeto político, social e epistemológico” que opera denunciando o caráter conflituoso das relações culturais e desconstruindo a trama das relações de poder que subjazem no diálogo entre as culturas (apud LEVALLE 2013, p. 2).

Assim, a descoberta conjunta do poderoso caudal de conhecimento em constante circulação pelo território, pela língua, pela memória e pela história, isto é, a experiência de uma matriz epistemológica capaz de harmonizar com a vida de maneira mais consciente e construtiva que as formas impostas pela cultura dominante, foi o que propiciou a transição da resistência para isso que Catherine Walsh (2013) chama de re-existencia. Nesse âmbito de compreensão é que são revalorizadas aquelas maneiras relacionais e holísticas de ser, pensar, conhecer, sentir, perceber, fazer e viver, fundamentadas, como ela mesma afirma, na profunda inter-relação de tudo quanto existe na vida e na natureza. Na percepção, sensação, sentimento, experiência e processo de racionalização do mundo indígena, levanta-se o processo de cicatrização das feridas da colonialidade que produziram a cisão entre os seres humanos e a natureza. Dessa maneira o aprofundamento na cosmovisão é um processo de descolonização da prática investigativa

A base da cosmovisão indígena é precisamente essa. E é também a grande descoberta realizada pelos próprios indígenas nos processos investigativos adiantados no interior de suas comunidades, processos de autoconhecimento das práticas, ofícios e tradições ancestrais ocultas e menosprezadas ao longo da história, todo um giro epistemológico constatado pela crítica latino-americana dos paradigmas científicos em começos do século XXI (Lander, Quijano, Mignolo, Escobar, Dussel, Walsch, entre outros).

De acordo com Levalle (2012), esta mudança no paradigma possibilitou a emergência de um novo sujeito epistêmico, as comunidades indígenas, como também, de processos de investigação resultantes da articulação de diversos modos de conhecimento. Em virtude dessa lógica inverte-se a noção moderna de compreender a unidade entre a natureza e cultura como objetos de conhecimento. Em lugar disso é a natureza e a cultura em sua unidade, isto é, o território, quem ensina os valores fundamentais. Assim, saberes como língua, cosmovisão e história, elementos inseparáveis da noção de identidade e território, tornam-se os eixos estruturantes dessa nova compreensão do projeto educacional dos nasa, cujos esboços já foram delineados por Quintín Lame:

O processo educativo tem por motor a investigação, ferramenta de formação e descoberta. Aí se vinculam os sábios da comunidade, os *mayores*, *sabedores*, especialistas, para aprofundar nos elementos de uma epistemologia que possa fundamentar pedagogias mais acordes com nossa tradição e nossos projetos de vida. Ou seja, busca-se através da língua e outros sistemas de representação, estabelecer pautas próprias para analisar o mundo. (BOLAÑOS, 2004, p. 22)

Na base metodológica para a investigação cultural adiantada pelos professores imersos nas comunidades descansam dois pilares da cultura indígena, a *minga*, como princípio de reunião e atividade comunitária, e a palavra, a tradição oral em língua nasa-yuwe, que estrutura todo o sistema de transmissão ancestral do conhecimento entre os indígenas.

A esse elemento soma-se a autoridade dos the'wala, os sábios e médicos da comunidade, cujo conhecimento se constrói sistematicamente por meio de sua memória e racionalidade, mas também de sua capacidade intuitiva, sensitiva e espiritual. Na construção e valorização da cosmovisão, o the'wala abandonou a opinião geral da comunidade que o considerava um simples curandeiro e alcançou o relevo de guardião e restituidor da harmonia cósmica. Esta transformação da compreensão do rol social do the'wala não teria sido possível sem a investigação, resgate e atualização das histórias de Juan Tama.

Como aponta Graciela Bolaños (2004), o the'wala conhece as plantas, interpreta os sonhos e os sinais do céu e a natureza, age em correspondência com as sensações sutis do corpo. Aproximações ao conhecimento historicamente desprezíveis para ocidente, que só pela cientificidade de seus métodos e sua própria racionalidade consegue dar validade a sua perspectiva epistemológica.

Além disso, a palavra do the'wala estabelece um vínculo entre o passado condensado nos mitos e o futuro que aguarda na compreensão e nas ações que serão feitas pelas crianças que ouvem suas histórias. Em um desses relatos, contados nessa ocasião às crianças da escola comunitária de López Adentro, mais uma vez a participação de um grande narrador oral como Ángel María Yoinó, ajuda a ilustrar a relação entre a *minga*, a palavra e o conhecimento ancestral:

Estavam reunidos a comunidade e o cabildo, eram bastantes pessoas, então, por volta da meia noite, algo se refletia na lagoa, que será o que vai acontecer? Nesse instante caiu uma cruz na água que vinha de um céu totalmente limpo [...] todos ficaram pensativos. No dia seguinte chamaram a coordenador dos the'walas para que escolhesse a um deles e tentasse adivinhar essa noite que significava isso que tinha caído na lagoa. Então, o primeiro dos médicos, falou que ia aparecer alguém assim como o nosso pai, que ia ajudar às comunidades. Chamaram a um, dois, três médicos e todos diziam a mesma coisa, o sétimo falou o dia, a hora e o local onde ia nascer.

O Cabildo desse lugar se reuniu e entre todos fizeram a limpeza do riacho Mez Yu. Do rio Moras até o páramo ficou limpinho e se sentaram a esperar. Ao meio dia caiu granizo e se ouviu uma trovoadas. No meio das águas vinha a criança. O médico mastigava coca e deu a ordem de pegar o menino. Ele falou que se o menino não era resgatado os resguardos iam desaparecer. Juan Tama foi educado na comunidade à ordem dos Cabildos. Mais tarde ele percorreu as povoações reunindo gente e procurando apoio para defender nossas terras. Por ele ganhamos dos espanhóis os títulos dos resguardos (PEÑARANDA et al., 2012, p. 254).

A noção do território envolve igualmente o entendimento da comunitariedade, devido a que a comunidade está integrada pelos rios, as montanhas, os ancestrais, os espíritos, as xácaras e os seres humanos. Dentro do modelo de educação própria dos Nasa, a casa e a escola refletem a relação entre os seres humanos, os animais, a natureza e o cosmos por meio do *Tul*, isto é, o horto-pomar. Graças aos conhecimentos e meios tradicionais, o *Tul* provê de alimentos estes dois âmbitos de relacionamento humano, o lar e a escola, com a natureza da terra e do céu. Rappaport (2008) recupera as palavras de um indígena e amplia a concepção da comunitariedade a través do *Tul* e o seu sentido de microcosmos. O indígena lembra que:

A casa é como um ser humano, tem costelas, olhos, orelhas, coração e estômago, da mesma forma que a terra tem partes corporais e é um ser vivo que sente. O *Tul* rodeia a casa como o anaco (a saia) de uma mulher rodeia e protege o corpo humano; note-se a raiz comum em a'ts tul, a palavra para anaco. De igual maneira, os espíritos protegem a casa-corpo do mal. No horto-pomar tem uma variedade de herbas medicinais, temperos e plantas comestíveis, que estão situadas em relação entre si de acordo com a suas propriedades implícitas, por exemplo, se elas são apimentadas ou suaves, quentes ou frias, isto último denota características essenciais das comidas e não seu temperatura. Os animais domésticos, pássaros e insetos vivem em simbiose o mundo vegetal no *Tul*, assim como o fazem os humanos cuja casa fica no seu coração. Todos estes seres, gente, animais e plantas, são chamados Nasa, pelo que se identificam o s seres humanos como mais um componente do cosmos (p. 171)

A história dos Nasa, relatada na complexa trama de personagens, eventos e contextos locais, regionais, nacionais e globais, rememora desde uma perspectiva indígena o relato de sua resistência e os ensinamentos que ela acumula. Embora o âmago desse tecido histórico é um povo na permanente construção e reconstrução de sua cultura e territorialidade, e, nessa perspectiva, trata-se de uma sociedade descobrindo as possibilidades de sua capacidade organizativa e de sua autonomia política, não deixam de existir, como em toda tradição cultural, heróis e mitos fundadores dos valores coletivos. Desta forma, em virtude da cultura

oral que dá sustento a sua memória, as tradições míticas e os relatos históricos são atualizados e adaptados às necessidades do presente (RAPPAPORT, 2000).

O relato de Ángel María Yoinó reflete o pensamento simbólico dos indígenas, fala do conhecimento dos the'wala para interpretar os signos, de como os acontecimentos importantes se apresentam no meio das reuniões da comunidade, da importância dos processos de trabalho comunitário para manter o equilíbrio no território. Em outras palavras, transmite valores que possibilitam a sua re-existência como entidade coletiva.

Desta maneira, o processo histórico que caminha da resistência à re-existencia, interpretado dentro das margens de uma temporalidade não linear, própria da tradição oral indígena, aflorou na compreensão dos Nasa e dos ativistas e intelectuais não indígenas reunidos naqueles primeiros anos do CRIC, como uma experiência portadora de conhecimento e produtora de sentidos. Tratava-se, pois, do DNA do movimento, sua memória, e, por conseguinte, um espaço de formação humana na confluência de aspectos culturais e interculturais, políticos e organizativos, com as luzes e sombras dos triunfos e das derrotas.

A esse universo de profundos significados que a investigação das tradições orais revela, pertencem, além de Juan Tama, as histórias em torno da cacica La Gaitana e mais recentemente, a memória da luta e do universo poético contido na obra de Manuel Quintín Lame. A história e a memória do povo têm projetado guias, mestres, necessários para inspirar as lutas do presente.

Estas reelaborações da palavra constituem a descoberta da possibilidade de desenvolver epistemologias próprias, diferentes das impostas pela universalização eurocêntrica da lógica da colonialidade, do cristianismo e do capital, que possuem a importante função social de configurar espaços de convivência onde as armas são inúteis.

A investigação e reflexão acerca deste processo histórico, e igualmente, do significado da autonomia e da unidade como pressupostos teleológicos dele, (horizonte utópico em razão do mar de violência inerente aos poderes hegemônicos estabelecidos a partir da invasão imperial espanhola), revela-se para todos os participantes do projeto educacional como um a experiência de autoconhecimento, reaprendizagem e construção das formas de relacionamento e coesão social próprias do mundo indígena.

A metodologia investigativa consistente na leitura crítica desse processo histórico, entendido como passado vivo e projeção do futuro, reúne os saberes formais e populares, autóctones e externos, para conservar os valores comunitários não somente à maneira

tradicional indígena, isto é, por meio das tradições orais vivificadas e transformadas de acordo às exigências do presente pelos sábios e velhos da comunidade, (conhecedores milenares da arte de entretecer a palavra e a memória), mas também por meio das formas aprendidas da cultura ocidental moderna, língua escrita, sistematização. Esta expressão da interculturalidade está levando cada vez mais à língua nasa-yuwe nos terrenos da produção do conhecimento, de forma que o âmbito lingüístico eventualmente se configura como um campo de disputa pela apropriação da produção intelectual que redefine e ressignifica os princípios orientadores e formadores da identidade, do político e do educacional.

Assim, esta concepção da Educação Própria, alicerçada na construção histórica de elementos identitários como cosmovisão, comunitariedade, interculturalidade, dos que a memória da resistência faz parte fundamental, visou integrar, desde o início e dentro de uma perspectiva holística, os diferentes modos de ser Nasa desenvolvidos no decorrer histórico, nasas bilíngues e monolíngues, católicos e evangélicos, praticantes das crenças ancestrais indígenas, nasas com experiência em processos de mobilização social e organizativa, e igualmente, os velhos guardiões da tradição mítica e da memória das lutas do passado distante e recente.

O projeto educacional aspira então a superar as divisões históricas ocasionadas pela violência das narrativas externas à comunidade Nasa e a desenvolver um modelo alternativo e autônomo de convivência que torne possível vislumbrar a exigência indeclinável de dignidade social através de meios pacíficos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os processos de construção do Projeto de Educação Própria Nasa e do PEBI têm sido estruturado em íntima relação com as vicissitudes políticas que experimentou esta comunidade a partir da invasão colonial espanhola. Essa ruptura fundamental das culturas americanas obrigou aos sobreviventes da invasão a se adaptar às condições adversas de um mundo desvirtuado. A captura violenta do continente por uma racionalidade imperialista e colonizadora encurralou as formas de ver, pensar, sentir e se relacionar dos indígenas, reduzindo sua humanidade às limitadas margens de uma instrumentalização degradada de seus corpos, homens minimizados a braços, mulheres diminuídas a ventres.

Por esta ignomínia da história, uma das mais graves de quantas já aconteceram, ficou postergada, e na maioria dos casos anulada, a possibilidade de reencontro dos povos indígenas consigo mesmos ou com o que alguma vez foram. Desta sorte, entre as comunidades ainda remanentes, começaram a se organizar movimentos de resistência ao extermínio de seu povo e ao apagamento de sua cultura.

A iminência da morte em vida instigada pelo sistema, isto é, o abandono da identidade, das crenças e tradições, da relação com o tempo e a natureza pela obrigação de assumir o remedo de uma identidade universal, levou aos indígenas a refletir na necessidade de concentrar e renovar suas forças na reaprendizagem de ser indígenas.

Apesar de algumas vitórias, a guerra pela vida e a liberdade no território estava deixando os campos convertidos em cemitérios de índios injustiçados. Assim, a afirmação da identidade fragmentada e moribunda foi na realidade um ato de rebeldia, e ao mesmo tempo, uma firme expressão do desejo de integridade vital, manifesto na conjunção e interdependência dos elementos da triada conceitual território-cultura-autonomia. Por isso, reaprender a ser indígenas em lugar de simplesmente aceitar a forçada conversão em cristãos tributários da igreja e do rei, foi um ato político de insubmissão que deu sentido a um entendimento próprio do fenômeno educativo.

Essa concepção ampla da educação, construída historicamente na busca irredutível dos mecanismos que impedem o abandono das formas próprias do ser, do conhecer e do poder, foi feita através da lenta descoberta da inter-relação dos elementos constitutivos do tecido social da comunidade, cultura como sistema de relações ontológicas entre os seres humanos e a natureza, conservada, transmitida e transformada pela linguagem e seu sentido, também próprio, da temporalidade e da historicidade, mitos, calendário e heróis; território como espaço material e simbólico, biofísico e epistêmico (ESCOBAR, 2014).

Essa busca começou no corpo do outro, na ternura proibida, na identificação e empatia entre os sujeitos cindidos de suas respectivas comunidades em estado de opressão e subalternização. Isso aconteceu em Tierradentro no decorrer de todo o século XVII, de forma que o processo de reconstrução e reencontro com a identidade e dignidade indígena iniciou em um contexto de fusão interétnica. Assim, paralelamente com a inevitável imposição e assimilação de muitos elementos da cultura invasora, (nomeadamente língua e religião, mas também vestimenta, dieta, tecnologias), o diálogo, a fusão e a associatividade própria da interculturalidade, fez parte das necessidades e estratégias de auto-aprendizagem desenvolvidas pelos indígenas com o fim de concretizar projetos comuns, como a recuperação da memória comunitária.

Na busca de si mesmos os indígenas se tornaram espiritualmente nômades, o seu olhar, sentir e pensar procurou-se a si mesmo nas pedras dos caminhos, nas montanhas e nos vales, nas antigas palavras com que são nomeadas as plantas, os alimentos, os animais e tudo o compõe seu mundo. Assim os velhos nomes dos lugares acariciaram sua memória. Idosas e idosos escondidos no mato ainda conservavam o conhecimento dos remédios, dos rituais, das histórias dos ancestrais. Nessa dispersão ainda estavam os vestígios da cultura. Portanto, a recuperação da memória e da identidade foi também, desde seus alvares, um percurso investigativo pelo território e uma reconstrução com base no reencontro e articulação de saberes tradicionais.

À vista disso, essa carícia trouxe umas vezes o sonho, o sonho de uma liberdade possível projetado na imaginação dos caciques com maior maturidade e discernimento político. Mas outras vezes essa carícia foi um chamado ao despertar, à ação para a realização desse sonho. E aconteceu algo paradoxal. Os mecanismos utilizados pelos Nasa (considerados pelos espanhóis os índios mais bárbaros, belicosos e incivilizados de quantos foram submetidos), para unificar seu território e desse modo conquistar a capacidade de reconstituir a vitalidade de sua cultura, foram o fruto do conhecimento e do uso dos canais institucionais estabelecidos pelo poder colonial para tais fins, quer dizer, redação de solicitações formais ajustadas à lei, acatamento dos prazos e das decisões dos tribunais, etc.

Foi um triunfo da inteligência e da razão em terras americanas, uma apropriação intercultural de elementos fundamentais da cultura europeia para se defender da violência institucional e garantir a propriedade coletiva da terra, sinônimo de vida para o Povo Nasa. Foi também a gênese do direito indígena. O paradoxal foi a violência estrutural das instituições do Estado desatada para inibir a concretização de realidades políticas, culturais e

epistêmicas diferentes das hegemônicas e presumivelmente universais. Um paradoxo que deixou em evidência o racismo do sistema colonial e a inconveniência de proteger sistemas de pensamento que promovessem uma relação não capitalista com a terra e os recursos naturais, dando lugar ao apagamento da multiplicidade dessas realidades e configurando aquilo que Boaventura de Sousa Santos (2000) definiu como epistemicídio.

No sonho dos caciques a morte era uma lebre cochilando e a vida uma tartaruga bem acordada. Na realidade, o sonho da razão que produz monstros, como Goya imaginou, encaminhava-se para um processo acelerado de aniquilação da natureza que, apesar de tudo, ainda continuava lhe devolvendo a seus filhos todos os seus olhares. Ainda que ela guardava em cada uma de suas manifestações a memória perdida da ancestralidade do continente, a hegemonia global e totalizante do sistema Modernidade-Colonialidade já se lançava vorazmente sobre as contra-hegemonias locais em emergência, como as comunidades indígenas e seus territórios.

É nesse contexto que se originaram os grandes relatos discriminatórios e negadores da cultura indígena. Enquanto o índio se encontrava a si mesmo no visível e no invisível, isto é, nas experiências rituais próprias de sua vida espiritual e religiosa, na procura de harmonização e comunhão com a natureza e o espírito dos seus ancestrais, o não indígena era instruído para se conformar sendo apenas ele, um bom cristão, um bom indivíduo e cidadão, a pessoa de bem que na vigília trabalha e age submissa e temerosamente de Deus até pela noite, quando cansado de produzir a riqueza do rico que lhe dá trabalho e sustento para sua família, dorme.

Os indígenas foram excluídos do sistema de valores dessas boas pessoas. Constantemente ouviam que a recuperação de sua memória era questão de bruxaria e de malignas artes, produto do conhecimento herético que levou a tantas mulheres à fogueira. Eram acusados de recorrer precisamente ao único conhecimento que o Deus verdadeiro tinha proibido em Gênesis 2:17: “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás”.

O preceituário da igreja ainda que não concordasse com a eliminação física dos índios, pois era melhor conservar com vida a quem trabalhava a terra de forma barata, sim admitia o epistemicídio pela renúncia irrevocável a sua cosmovisão, que nos termos piedosos do discurso eclesiástico era a salvação pela graça da boa nova. Com efeito, esse Deus de todas as nações achava que o índio, no meio de sua ignorância, sabia demasiado e isso não era justo com os seus coirmãos, porque em idêntica proporção Deus ama a todos seus filhos e não podia ser outra coisa que o mais sábio de seus desígnios que o não indígena, obediente e

observador das leis divinas, governasse o mundo, aquele que na sua todo-poderosa Providência lhe tinha dado para redenção de todos. *Ora et labora*. Os índios deviam trabalhar mais para se esquecer do que não deviam lembrar.

Entre as coisas que os indígenas ouviam paternalmente ditas pelo Estado e amorosamente repetidas pela mãe Igreja, ensinamentos inoculados no sistema educativo co-administrado pelas duas instituições com a finalidade de transformá-los em bons cidadãos, estavam: Você não é as montanhas, você não é o rios, pare de falar com aves e árvores, pare de falar com pessoal falecido, deixe de achar que você ouve as plantas, deixe de acreditar que o trovão e o arco íris significam algo além de que vai chover ou vai parar de chover. Mas muito em especial, deixe de mastigar coca e esses outros estranhos entorpecentes, não compareça mais nessas festas onde só tem balada, bebedeira e outros índios e índias. O lugar de reunião por excelência é a igreja e não a minga. Deixe de achar que você é sua comunidade, que você é sua raça, a sua única comunidade é a igreja e a sua única raça é a humana. Deixe de falar sua língua, a verdade é que nem Deus entende o que você fala. Deixe de guardar rancor no seu coração pelo Padre, pelo legítimo dono da terra, pelo juiz, pelo soldado que te protege, ou pelo policial que cuida das tuas coisas. O ódio e a vingança não são boas, dê sempre a outra face.

Ser índio era ofensivo com Deus e com o Estado. A República, ora muito liberal, ora muito conservadora, foi indiferentemente eficaz na sua missão de entregar os territórios à exploração do capital e à liberdade do mercado e de diluir as culturas aborígenes na miragem da igualdade e da cidadania. Nesse contexto, novas narrativas e formas organizativas, como as propostas pelo marxismo e as igrejas evangélicas se apresentaram no território dos Nasa, como alternativa para o cumprimento da realização definitiva das promessas da modernidade. A ressonância desses discursos entre os indígenas como possível antídoto frente aos males do sistema de relações sociais vigentes, teve entre suas principais causas a violência e as práticas excludentes do bipartidarismo e a pouca empatia da Igreja Católica com as dificuldades de indígenas e camponeses.

Os desafios para os povos indígenas do Cauca organizados em começos da década de setenta do século passado eram, com efeito, enormes. Múltiplas formas de invasão do território, patentes no avanço de novos atores armados, além dos exércitos privados financiados pelo latifúndio. Constante entrada de novas ideologias e de projetos lícitos e ilícitos para o desenvolvimento do capital, sempre em prejuízo da natureza. Esta dupla condição do território Nasa, por uma parte laboratório social para muitas organizações e por

outra corredor estratégico para o seu trânsito, serviu de justificativa para a presença permanente das forças de segurança do Estado. Portanto, essas contínuas formas de invasão eram indissociáveis às suas respectivas violências. E a tudo isso se acrescentava um sistema educativo confessional e acrítico frente às problemáticas históricas no Cauca.

A formalização de um sistema de educação próprio indígena significava, em primeiro lugar, dar sustento e continuidade ao labor histórico de recuperar o território usurpado pelo latifúndio. Em termos pedagógicos apontava a reconhecer a problemática e seus efeitos na comunidade, assim como os avanços e retrocessos dessa luta histórica para o desenho de metodologias e estratégias em apoio desse objetivo. Pelas anteriores experiências organizativas do movimento indígena, existia plena consciência de que a situação de despojo era comum a incontáveis comunidades do mundo rural colombiano, reduzidas à precariedade econômica derivada da falta de terreno para trabalhar e produzir alimento.

Significava igualmente reverter os efeitos negativos deixados na cultura por todos os agentes externos que tinham fraturado a unidade do povo. Nesse sentido, o sistema de educação próprio indígena devia reassumir o labor de recuperação da memória da comunidade. O que na prática se traduzia em percorrer mais uma vez o território e redescobrir suas tradições, recuperar a língua e voltar sobre os passos dos ancestrais que já tinham posto em prática esse trabalho investigativo. Só que essa redescoberta teria o giro epistemológico que a crise atual do modelo civilizatório desvelou relativamente há pouco: as práticas ancestrais destes povos contêm conhecimentos, hoje mais que nunca necessários, sobre a relação com a natureza e a proteção dela, a vida em comunidade, a sanidade pública e individual, sobre o exercício da defesa do território e as reivindicações políticas e culturais sem violência. Todo o anterior concluía na imperiosa necessidade de ressignificar o papel do professor e da escola dentro da comunidade.

Finalmente, dadas as transformações da sociedade e do Estado colombiano nas últimas três décadas, era necessário aprofundar na perspectiva de autonomia, o que levantava a questão de uma possível ressignificação da relação com as instituições do Estado.

Esta dissertação roça esse limite em atenção fundamental à construção e reinterpretção histórica dos eixos conceituais que dão sustento à sua compreensão da educação própria, e deixa no horizonte uma observação profunda das práticas pedagógicas no interior das escolas ligadas ao PEBI, em termos de reconstituição epistemológica na inter-relação entre o territorial, o cultural e a autonomia. Igualmente o presente estudo deixa para futuras aproximações a maneira como o movimento indígena do Cauca gere suas divisões

internas e suas diferentes perspectivas políticas, entendendo que o seu funcionamento é similar a um corpo confederado de Cabildos com problemáticas e preocupações comuns.

É extremamente preocupante a reativação da violência sobre as lideranças do movimento indígena no decorrer de 2018 e 2019, e o trânsito permanente de atores armados associados ao narcotráfico pelo interior de seu território, o que ameaça com uma remilitarização da zona e um recrudescimento das ações bélicas. Contudo, é inegável a influência do movimento indígena do Cauca sobre outras formações políticas na gestação de uma cultura de paz no exercício de uma reivindicação ativa de direitos e demandas sociais, como se viu em razão da destacada participação da *Guardia Indígena* nos massivos protestos de estudantes, trabalhadores, camponeses, mulheres e cidadãos em geral, por causa das políticas regressivas em matéria ambiental, social e econômica do governo conservador do presidente Iván Duque.

Os heróis da história do povo Nasa recuperados neste estudo, são todos aqueles que se levantaram contra a morte e o apagamento de uma cultura, um território e uma forma de conhecimento. Nessa compreensão alternativa da educação vimos que a lembrança deles é outra forma de conhecimento. Assim, o amor da natureza para seus filhos é o amor ferido de La Cacica la Gaitana. Os velhos caciques como Juan Tama demonstraram que os indígenas ganham melhor as guerras sem armas. E Quintín Lame se declarou em rebeldia epistemológica ao considerar que a natureza não é o objeto que se estuda para produzir Ciência, mas sim, o Ser, o pedagogo, que a ensina.

Hoje os heróis são as crianças, professores, pais de família, *the'walas* e anciões que ressignificam a escola, os intelectuais de dentro e de fora e todos os *comuneros* comprometidos com a libertação da terra, com o respeito a natureza, com a paz e a justiça, com a harmonia e o equilíbrio, pois são as formas que o presente demanda de ser indígena e também o resultado de um projeto educacional que continua na luta silenciosa de desconstruir as imposições herdadas da cultura hegemônica no resgate da memória.

Desta forma, os Nasa podem dar uma luz sobre como é que se sobrevive quando o mundo colapsa, como já colapsou várias vezes o seu mundo e como agora está colapsando o nosso, só que à escala planetária. Não dá mais para viver com o mar de esgoto, a selva em chamas e os rios irremediavelmente sujos e poluídos. Não dá mais para continuar na discórdia com o próximo na rapina pela escassez. Éramos a lebre dormida que ao abrir os olhos viu que outros já tinham mais tempo acordados. Vamos dialogar com eles, vamos lhes pedir sua ajuda.

A crise da estrutura social herdada e do modelo econômico imposto exige tomar em sério a crise e entender que a salvação não é exclusivamente humana. Não temos outra nave espacial que este planeta e não temos mais aonde fugir. O apagamento da memória está acabando com o mundo antes do que as bombas atômicas.

Parece incrível, mas a perda do mundo nos está transformando nos índios dos séculos passados. Antes de um algoritmo nos governar completamente, o nosso humanismo deverá ser repensado e praticado para além do nosso privilégio como espécie dominante, o que exige profundas mudanças individuais e coletivas. Uma aproximação respeitosa aos povos indígenas que reivindicam suas milenárias epistemologias, talvez contribua a evitar que a natureza e os seres humanos continuem baixando as cabeças diante da ciência submetida ao capital.

REFERÊNCIAS

ÁLVAREZ N, Carlos. **Los banqueros de Felipe IV y los metales preciosos americanos: 1621-1665**. Madrid: Banco de España, 1997.

ANGELONE, Juan P. **Doctrina de la Seguridad Nacional y Terrorismo de Estado: Apuntes y Definiciones**. Infoderechos.org, 2010. Disponível em: <https://web.archive.org/web/20100111103559/http://infoderechos.org/es/node/178>. Acesso em: 27 de ago. de 2019.

BOLAÑOS, Graciela. (Org.) **¿Qué pasaría si la escuela...? 30 años de construcción de una educación propia**. Popayán: Editorial: Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC, 2004.

_____. **Motivando la memoria para reconstruir la historia educativa de los pueblos indígenas del Cauca**. In: PEÑARANDA, Daniel. (Org.) *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012, p. 235-273.

BREILH, Jaime. **Epidemiología e crítica: ciência emancipadora e interculturalidad**. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2007.

DA SILVA, B.B. et al. **Proteção aos conhecimentos das sociedades tradicionais**. Belém: Cesup, 2007.

BELENGUER, E. **El Imperio Hispánico 1479-1665**. Barcelona: Mondadori, 1995.

BONILLA, V. **Historia política del pueblo Nasa**. Popayán: Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca -ACIN, 2014.

BOLÍVAR, Simón. **Simón Bolívar cuatro textos**. Introducción, presentación y notas Arturo Garbizu Crespo. Caracas: Oscar Todtmann Editores, 1999

BROWN, Matthew. **Adventuring through Spanish colonies: Simón Bolívar, foreign mercenaries and the birth of new nations**. Liverpool: Liverpool University Press, 2006.

BUSHNEL, David. **Fuerzas integradoras y fuerzas desintegradoras en el contexto de las nuevas repúblicas**. In: *Historia de América Andina: Crisis del régimen colonial e independencia*. Tomo IV. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Edición de Germán Carrera Damas, (1993). pp. 329-356

CORRALES C, Martha Elena. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas**. Revista Colombiana de Educación, Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, núm. 48, enero-junio, 2005, pp. 204-213.

DELGADO, Jaime. **La independencia hispanoamericana**. Madrid: Instituto de Cultura Hispánica, 1960.

DIETZ, G. **Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación**. México: FDC, 2013.

DÍEZ, M. L. (2004). **Reflexiones en torno a la interculturalidad**. Revista Cuadernos de Antropología Social, N° 19, 191-213.

DUSSEL, Enrique. **1492 El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. La Paz: Plural Editores, 1994.

_____, E. **La Colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales**. Buenos Aires: Clacso. 2003.

ECHEVERRI J.A. **Amazonia 2020, sin visión indígena**. UN Periódico N. 203, Bogotá: septiembre 2016, medioambiente.

ESCOBAR, Arturo. **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento**. Em: A Colonialidade do Saber. Eurocentrismo e Ciências Sociais Perspectivas Latino-americanas. Edgardo Lander. (Org.) Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____, Arturo. Sentipensar con la tierra. **Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

ESPINOSA, Miriam A. **Recuperación de tierras: Una mirada desde la economía política**. In: PEÑARANDA, Daniel. (Org.) *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Centro Nacional de Memoria Histórica. Bogotá, 2012, p.85-119.

ESPINOSA A, Mónica A. **El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna**. Bogotá: Revista Colombiana de Antropología, Volumen 39, enero-diciembre 2003, p. 139-172.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociología sentipensante para América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERNÁNDEZ S, Ignacio. **La Constitución española de 1812 y su proyección europea e iberoamericana**. Em: [Fundamentos: Cuadernos Monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia Constitucional](#), [Joaquín Varela Suanzes-Carpegna](#). (Org.) *Modelos Constitucionales en la Historia Comparada*. 2000, p. 359-457.

FERREIRA, A. B. H. **Novo Dicionário da Língua Portuguesa**. Segunda edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FIGUEROA, Isabela. **Legislación marginal, desposesión indígena, civilización en proceso: Ecuador y Colombia**. Bogotá: Revista Nómadas 45. Universidad Central de Colombia. Octubre de 2016, p. 43-57

FLEURI, Reinaldo Matias. **Educação intercultural: decolonizar o poder e o saber, o ser e o viver**. 2012. Joaçaba: Revista Visão Global V. 15 p. 7-22.

FINDJI, M; ROJAS, J. **Territorio, economía y sociedad Páez**. Cali: Universidad del Valle, 1984.

FREIRE, P; FAUNDEZ, A. **Por uma pedagogia da pergunta**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

_____, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. São Paulo: Paz e Terra. 2007

FOUCAULT, Michel; **Microfísica do poder**. Rio do Janeiro: Edições Graal, 2003.

GARCÍA, Antonio; **El indigenismo en Colombia. Génesis y evolución**. Bogotá: [Boletín de Arqueología. Vol. 1, Número 1, febrero de 1945](#), p. 52-71.

GARCÍA, V; CABALLERO J. **Unidad Indígena: un periódico en la estrategia de comunicación del proceso indígena caucano**. In: PEÑARANDA, Daniel. (Org.) *Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia y memoria en el Cauca indígena*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. p. 276-307.

GARZÓN, Álvaro. **Del sentido de la actitud trágica en el teatro de la Independencia (1790-1830)** Bogotá: Revista Colombiana de Sociología - vol. 1, n. 1 (Ene./Jun. 1990). p. 101-114.

GÓMEZ, Jaime. **Organización y descripción documental del Programa de Adquisición de Tierras (Antioquia), INCORA 1964-2002.** Medellín: Revista Interamericana de Bibliotecología, 39(2), p. 173- 188. doi: 10.17533/udea.rib.v39n2a08, 2015.

GONZÁLEZ, D. **Los Paeces: Genocidio y luchas indígenas en Colombia.** Bogotá: Editorial La Rueda Suelta, 1978.

GUTIÉRREZ R, Jairo. **Los indios de Pasto contra la República (1809-1824): las rebeliones antirrepublicanas de los indios de Pasto durante la guerra de independencia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012.

JONES, A. "Genocides of Indigenous Peoples". **Genocide: A Comprehensive Introduction** (2nd ed.). Londres: Routledge, 2010.

JIMENEZ, Catalina. **Aplicación e instrumentalización de la doctrina de seguridad nacional en Colombia (1978-1982): Efectos en materia de derechos humanos.** In: Colección, Número. 20, 2009, pp. 75-105. Disponible em: <file:///D:/Downloads/Dialnet-ElEstatutoDeSeguridadLaAplicabilidadDeLaDoctrinaDe-3226580.pdf>

LAME, Manuel Quintín. **Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas.** Em: Cristóbal Gnecco (editor), Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas. Cali: Editorial Universidad del Cauca y Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 2004, pp. 139-249.

LEVALLE, Sebastián. **Descolonización y construcción dialógica del conocimiento en las prácticas pedagógico-investigativas del Centro Indígena de Investigaciones Interculturales de Tierradentro de Colombia.** XXIX Congreso Latinoamericano de Sociología. Santiago de Chile, 29 de setiembre a 4 de outubro de 2013.

LINHART, J.; RAMOS, I. **Educación Intercultural Indígena: El programa de Educación Bilingüe Intercultural del CRIC, como un ejemplo de una propuesta integral para una educación alternativa.** In: IV SECAMPO, Seminario de Prácticas Educativas, 2014, Mamanguape, PB.

MARÍN, J. **Globalización, educación y diversidad cultural.** Florianópolis: Perspectiva, v.20, n.02, p.377-411, Julho de 2002.

MCLAREN, P. **Pedagogía crítica, resistencia cultural y la producción del deseo.** Buenos Aires: Instituto de Estudios y Acción Social, 1993.

MCLAREN, P; JARAMILLO N.E. **Pedagogía y praxis en la era del imperio.** Madrid: Editorial Popular, 2009.

MELO, Jorge Orlando. **Colombia hoy.** Bogotá: Presidencia de la República, 1996.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial.** Barcelona: Gedisa, 2005

_____, W. **Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.** Buenos Aires: Edicic Signo, 2001.

_____, W. **Trayectorias de Re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer.** Bogotá: Universidad Distrital

MIRA C, Esteban. **Los orígenes de los repartimientos y las encomiendas indianas: algunas reflexiones.** Madrid: Iberoamericana, 2000.

- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 3. ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- Francisco José de Caldas, Facultad de Artes ASAB, 2015.
- NÚÑEZ, Luz Ángela. **Quintín Lame: mil batallas contra el olvido**. Em: Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, N° 35, págs. 91-124, 2008.
- OLIVEIRA, Maria Izete de. **Guia Prático: Projetos de pesquisa e Trabalho Monográfico**. Cáceres, Ed. Unemat, 2012.
- OROZCO, Marisol; PAREDES, Marcela y TOCANCIPÁ, Jairo. **La Nasa yat: Território y cosmovisión. Uma aproximación interdisciplinaria al problema del cambio y la adaptación em los Nasa**. Em: Boletín de Antropología. Medellín: Universidad de Antioquia, Vol.: 28, N° 46, pp 244-271, 12 de noviembre de 2013.
- ORTIZ V, Darío. **José María Melo, la razón de un rebelde**. Ibagué: Editorial Producciones Géminis, 2002.
- OTS C, Jose María. **Historia del Derecho español en América y del Derecho indiano**. Madrid: Aguilar, 1968.
- PEÑARANDA, Daniel. **Las Guerras de los años ochenta y la Resistencia contra los Actores Armados**. In: _____.(Org.) *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*, resistencia y memoria en el Cauca indígena. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica. 2012. p. 19-49
- _____, D. **Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame**. Bogotá: CNMH-IEPRI, 2015.
- PEREIRA W. T.C. **Representações sociais sobre diversidade cultural na formação inicial de professores**. Rio de Janeiro: 2011. 87 f. Tese (Programa de Pós-graduação em Educação) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- PÉREZ-MALLAÍNA, Pablo E. **El impacto en América de la guerra de independencia española**. Em: Revista General de Marina. Madrid: [Vol. 257, MES 8-9 \(Agosto/Septiembre\), 2009](#), págs. 211-221.
- PINO I, Elías. "La independencia desde el Norte". In: *Historia de América Andina: Crisis del régimen colonial e independencia*. Tomo IV. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Edición de Germán Carrera Damas, (1993). pp.197-237
- RAPPAPORT, Joanne. **Utopias interculturales: intelectuales públicos, experimentos con la cultura y pluralismo étnico en Colômbia**. Bogotá: Universidad del Rosario; Universidad del Cauca, 2008.
- _____, Joanne. **El país paez: los pasos en la formación de un territorio**. Universidad de Illinois. Bogotá, 1980. Texto Mecanografiado.
- _____, Joanne. **La política de la memoria : interpretación Indígena de la historia en los Andes colombianos**. Popayán: Universidad del Cauca. 2000.
- ROMERO, Fernando. **Aspectos pedagógicos y filosóficos en Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas de Manuel Quintín Lame**. In: Cristóbal Gnecco (editor), *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Cali: Editorial Universidad del Cauca y Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle, 2004, p. 111-138.

RODRÍGUEZ, Jaime. **Las primeras juntas autonomistas. 1808-1812.** In: *Historia de América Andina: Crisis del régimen colonial e independencia*. Tomo IV. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Edición de Germán Carrera Damas, (1993). pp. 126-167

RUEDA, Rafael. **El desplazamiento forzado y la pacificación del país.** Em: “Enfoques y metodologías sobre el hábitat: memorias de una experiencia pedagógica”. Medellín: Ensayos Forum. Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín, No. 15, 2000.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005

_____, Aníbal, **Colonialidad y modernidad/racionalidad.** Lima: Perú Indígena, Vol. 13, nº 29, Lima, 1992.

_____, Aníbal Colonialidad del Poder, Cultural y conocimiento en América Latina en **Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo.** Buenos Aires: Ediciones Signo, 2001.

SAINT-GEOURS, Yves. **La iglesia en la independencia.** In: *Historia de América Andina: Crisis del régimen colonial e independencia*. Tomo IV. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. Edición de Germán Carrera Damas, (1993). pp. 269-327

SAGASTIZABAL, M.D.L.A. et al. **Aprender y enseñar en contextos complejos.** Buenos Aires: Noveduc, 2006.

SANTOS, Boaventura, de S. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** São Paulo: Cortez, 2000.

_____, Boaventura, de S. **Um discurso sobre as ciências.** Porto: Ed. Afrontamentos, 1987.

_____, Boaventura, de S. **Um discurso sobre as ciências.** 11 ed. Coimbra/Porto: Edições Afrontamento, 1999.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil: 1870-1930.** 6. reimp, São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

TATTAY, Pablo. Construcción del poder propio en el movimiento indígena del Cauca. In: PEÑARANDA, Daniel. (Org.) **Nuestra vida ha sido nuestra lucha, resistencia y memoria en el Cauca indígena.** Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2012. p.51-83.

TOVAR, Hermes. Formaciones sociales prehispanicas. Bogotá: El Búho, 1990.

VELASCO, Juan de. **Historia del Reino de Quito en la América Meridional.** Quito: Editora JG, 2014

WALSH, Catherine. (ed.). **Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.** Quito: ediciones Abya-Yala, 2013.