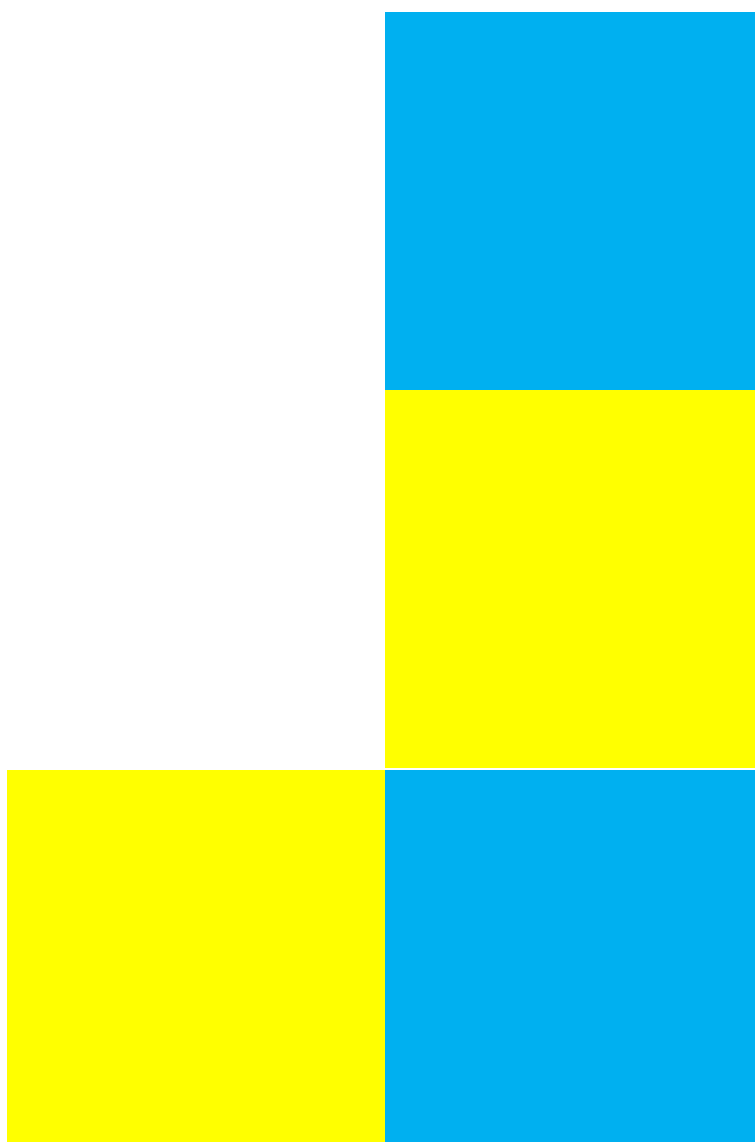


Autonomia e soberania cósmica na Colômbia andina: ontopolíticas Misak no passado recente do Cauca

Guilherme Bianchi

Doutor em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. Foi pesquisador visitante no Goldsmiths College da University of London (2018), e também pesquisador visitante no Departamento de Antropologia da University of California, Davis. Atua como professor substituto no Instituto Federal de Minas Gerais. E-mail: guilhermebianchix@gmail.com



Resumo: Este texto se divide em duas partes. Na primeira, reconstruo a história recente das mobilizações políticas dos Misak do *resguardo* de Guambia, um povo indígena que habita parte da cordilheira central na Colômbia, no departamento do Cauca. Argumento que uma análise histórica e política das últimas décadas da região pode ajudar a entender o sentido de um gesto conceitual e político que faz transitar de uma concepção específica de política, ligada às atividades de militância ou partidarizadas, para uma nova compreensão do conceito, articulada, de modo mais intenso a partir dos anos 1970, a partir um referencial ontológico e cosmológico, que coloca e recoloca, no “palco político”, problemas de níveis existenciais e relacionados às cosmologias próprias dos Misak. Na sequência, relaciono a história política dos habitantes de Guambia a uma série de autores e autoras que buscam hoje pensar a política para além de visões essencialistas, que a reduzem ao exercício cotidiano do poder, e dos que, ao mesmo tempo, regulam a política ancorados em pressupostos ontopolíticos universalizáveis, como a ideia de “desenvolvimento”. Quero refletir sobre como esse processo também alimenta o crescimento de fissuras, brechas e contra-poderes que afirmam uma multiplicidade ontológica que resiste aos impérios da política como unidade.

Palavras-Chave:

Autonomy and cosmic sovereignty in Andean Colombia: Misak ontopolitics on the recent past (Cauca department).

Abstract: This paper is divided into two parts. Firstly, I reconstruct the recent history of the political mobilizations of the Misak people of Guambia, an indigenous people who inhabit part of the central Andes in Colombia, in the Cauca department. I argue that a historical and political analysis of the last decades in Guambia can help us to understand the meaning of a particular drift, that moved the Misak from a conception of politics linked to militancy or partisan activities towards a new understanding of politics, articulated, in a more intense way from the 1970s onwards, with an ontological and cosmological language, which places and replaces problems of an existential or cosmic level on the “political stage”. In the second part, I relate the political history of the Misak of Guambia with a series of authors who seek today to think about politics beyond both the essentialist views that reduce it to the daily exercise of power and the ones that regulate politics anchored on universalizable ontopolitical assumptions, like the notion of “economic development”. I want to reflect on how this process also fuels the growth of fissures, breaches and counter-powers that affirm an ontological multiplicity that resists the empires of politics as a unit.

Keywords: Autonomy, Sovereignty, Ontology, Indigenous politics, Indigenous history.

I. INTRODUÇÃO¹

Com frequência analistas, dentro ou fora da academia, ressaltam a relevância política que as organizações indígenas da Colômbia assumiram ao longo da história nacional da segunda metade do século XX. Essa conjuntura, como sabemos, esteve longe de se constituir em torno de qualquer “normalidade democrática”. Mais radicalmente a partir da década de 1950, iniciavam-se anos que seriam marcados pela persistência de um conflito interno que, ainda hoje, mais de meio século depois, e apesar dos acordos de paz e das tentativas de acordos de paz, persevera como marca



Mapa 1 - O departamento do Cauca em meio ao mapa da Colômbia

social e histórica indelével da comunidade colombiana. À primeira vista contraditório, o fato é que esta mesma metade de século também se caracterizou por um lento processo de abertura política e de institucionalização dos direitos indígenas, cenário no qual numerosas organizações indígenas se proliferaram.

Essa contradição, entre níveis relativamente estáveis de desenvolvimento econômico e institucional², e o acirramento dos conflitos armados internos a partir da segunda metade do século XX³, permite com que alguns caracterizem o processo histórico-político colombiano como uma “modernização inconclusa”⁴, embora pareça mais adequado pensar em termos de uma modernização que, se certamente seletiva, também violenta e excludente. Tal seletividade da modernização colombiana é melhor

¹ Esse texto é uma versão revisada, adaptada e com inclusões significativas de discussões que realizei primeiramente em minha tese de doutorado, defendida em 2020. Para uma análise mais rigorosa e extensiva dos problemas aqui abordados ver Bianchi, Guilherme. *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos*. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

² Bulmer-Thomas, Victor. Globalization and the New Economic Model in Latin America. In: Bulmer-Thomas, V. et al. (eds.) *The Cambridge Economic History of Latin America: Volume II: The Long Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 135-166; Kalmanovitz, Salomón. *Nueva historia económica de Colombia*. Taurus, 2019, p. 131-146.

³ Há uma ampla bibliografia a respeito, e seria impossível reduzi-la a dois ou três nomes. Indico, portanto, duas leituras complementares (além das já referenciadas no texto) que me parecem também fundamentais para compreender a dinâmica sócio-histórica própria ao conflito armado interno colombiano: Bushnell, David. *The making of modern Colombia: A nation in spite of itself*. Univ of California Press, 1993; Francisco Gutiérrez Sanín. *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)*. Bogotá: Debate, 2014.

⁴ Corredor, Consuelo. “La modernización inconclusa”. In: *Desarrollo económico y social en Colombia. Siglo XX*, p. 15-37, 2001.

compreendida como fruto da falta de legitimidade pública das instituições políticas, que, longe de se desenvolverem ao largo dos conflitos que em certo momento tomaram o país, herdaram dele mesmo elementos da mais variada sorte: econômicos, semióticos, materiais e estratégico-militares.⁵ O já exaustivo, mas ainda relevante emblema clausewitziano, da guerra como *a continuação da política por outros meios*⁶, assume, na história recente da Colômbia, uma dimensão quase material.

Enquanto se multiplicavam, as reivindicações das organizações indígenas impactaram o desenvolvimento do panorama político nacional. Nas últimas décadas do último século, não apenas foi conquistado o reconhecimento institucional e jurídico das identidades tradicionais indígenas⁷, como também se realizaram efetivos e numerosos sucessos na luta por autonomia política e territorial das comunidades, em territórios tantas vezes alvos da aproximação violenta de múltiplos atores externos, como ainda observaremos com mais cuidado. Hoje, apesar das populações indígenas não somarem mais que 3,2% da população total do país, elas possuem o controle legalmente reconhecido sobre mais de 30% do território continental da Colômbia, em regiões onde gozam de reconhecimento estatal sobre a legitimidade de seus sistemas legais, suas formas de governança, suas próprias escolas, sistemas de saúde etc. Diferentes investigadores atribuem tais sucessos a múltiplos fatores. Enquanto alguns apontam para a abertura potencial advinda da ausência institucional do Estado nas regiões indígenas como motor da luta indígena⁸, outros enfatizam a força estratégica e a criatividade inovadora das organizações indígenas do país.⁹ Mais recentemente, alguns viram, na falência dos modelos estatais de desenvolvimento regional – e em meio às violentas pressões resultantes da expansão dos processos neoliberais de comoditização da natureza –, um

⁵ Ver principalmente Gómez, Gonzalo Sánchez. “Guerra y política en la sociedad colombiana”. *Análisis político*, n. 11, p. 7-27, 1990; Palacios Roza, Marco Antonio. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Editorial Norma, 2003; Informe General, Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta Ya! - Colombia: Memorias De Guerra y Dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013.

⁶ Clausewitz, Carl von. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 87.

⁷ Ariza, Libardo José. *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia*. Universidad de Deusto, 2004.

⁸ Van Cott, Donna Lee. *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

⁹ Rappaport, Joanne. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005; Rappaport, J. *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. CUP Archive, 1990.

espaço possível para a promoção das identidades indígenas e a urgência temporal para sua mobilização na esfera pública do presente.¹⁰

No departamento do Cauca, sudoeste do país (ver mapa 1), e no departamento de La Guajira, estão as maiores cifras demográficas que representam a população indígena nacional.¹¹ O Cauca, onde habitam hoje os Nasa (até muito recentemente conhecidos como Páez), os Totoro, os Yanacona, os Guanaca, os Embera, os Inga, os Ambalueños e os Misak (até recentemente conhecidos como Guambianos) é nacionalmente reconhecido como berço do movimento indígena organizado no país. Desde pelo menos a década de 1960, no entanto, a região passou a ser cada vez mais atingida pela presença de vários atores armados e dos confrontos entre esses e as forças militares do Estado colombiano. Neste complexo contexto, de possibilidades, conquistas e aberturas políticas que todavia coexistiriam com ameaças materiais e violências diárias a seu modo de vida, a experiência dos Misak que habitam o território de Guambia oferece um exemplo paradigmático para uma compreensão mais elaborada do escopo da ação histórica indígena na Colômbia andina das últimas décadas.

Nas páginas seguintes, pretendo identificar historicamente, na ação política e discursiva dos Misak de Guambia desde meados dos anos 1980, uma tendência crítica que consiste em uma disponibilidade histórica e em uma disponibilização intencional. Quero dizer com isso que, com o movimento de uma incompleta, por vezes mesmo contraditória, abertura democratizante na política nacional da Colômbia de fins do século XX, grupos indígenas como os Misak souberam dispor de uma importante estratégia de luta política contra a pluralidade de ameaças externas que cercaram e continuar a cercar seu território. À luta institucional, ao poder dos documentos e das petições, das intervenções políticas e das negociações, passou a se somar uma afirmação cada vez maior dos elementos étnicos e de suas visões próprias de mundo como parte da luta política, dentro e fora das instituições do Estado.

De forma próxima a uma já clássica análise do antropólogo Terence Turner para caso da história dos Mebengokre Kayapó que vivem na bacia do Xingu, no processo recente de envolvimento político ativo com a sociedade nacional (neste caso, a brasileira),

¹⁰ Rueda-Saiz, Pablo. "Indigenous autonomy in Colombia: State-building processes and multiculturalism". *Global Constitutionalism*, vol. 6, n. 2, 2017.

¹¹ Os números são do censo de 2018 realizado pelo Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). Disponível em: <https://www.dane.gov.co/files/censo2018/informacion-tecnica/presentaciones-territorio/190814-CNPV-presentacion-Resultados-etnicos-Cauca.pdf>.

a manutenção dos ritos, dos mitos e das instituições sociais tradicionais passa a ser vista como parte integral da luta indígena contra a perda de terras, recursos e condições de autodeterminação.¹² Na crescente dependência em relação aos bens e à sociedade nacional, o “sistema ritual” continua a funcionar como antes, “como mediador entre os laços familiares e domésticos e a solidariedade comunitária”¹³, mas passa também a adquirir uma nova função, como mediador principal “entre a solidariedade comunitária e a ameaça desintegradora representada pela sociedade nacional que a envolve”. Creio que podemos observar um movimento semelhante na experiência recente dos Misak, sublinhando as significativas particularidades de seu caso, e oferecendo, por último, uma outra perspectiva para a compreensão desse movimento.

Pensemos primeiro em um aspecto contextual: a lógica política do desenvolvimentismo, recorrente na história de longa duração do biopoder latinoamericano, confrontando-se, nas últimas décadas, com novas lógicas de resistência biopolítica na época do “neoliberalismo subjetivo”, como identifica Salvador Schavelzon como uma das características desse novo tempo. Mas essa *brecha* terminou também por abrir espaço possíveis para a proliferação de, como nota o antropólogo, “um mundo de formas e diferenças autônomas, desconectado do capitalismo mas operando em seu quadro com poder simbólico para questionar sua lógica fundamental e encontrar uma maneira de sobreviver na era do colapso da soberania nacional e das bases ideológicas da modernidade”¹⁴. Quero pensar nas implicações (políticas e ontológicas) dessa proliferação de formas autônomas em torno da experiência histórica recente dos Misak que vivem no *resguardo* de Guambia, na Colômbia. Proponho, por fim, que uma compreensão da política indígena “desde o avesso [do discurso e da prática] do desenvolvimento”¹⁵ pode ser produtiva no sentido de desestabilizar pressuposições políticas que também são mais do que isso.

¹² Turner, Terence. “Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1991

¹³ Turner, Terence. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, 1992.

¹⁴ Schavelzon, Salvador. “Bem viver e autonomia em territórios indígenas latino-americanos”. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 54, 2019, p. 245.

¹⁵ Cocco, Giuseppe; Cava, Bruno. *Enigma do Disforme*. Mauad Editora Ltda., 2018, p. 43.



Figura 1 - Jacinta Cuchillo Tunubalá, no centro, em uma aula sobre cosmovisão Misak a alunos indígenas do resguardo de Guambia (Gabriel Pecot, 2015, foto gentilmente cedida pelo autor).

II. PERCEBENDO O CONFLITO

Os Misak somam hoje cerca de 26 mil indígenas, presentes em 6 departamentos da Colômbia.¹⁶ A maior parte de sua população (cerca de 15 mil) reside hoje em um território conhecido como *resguardo* de Guambia, no município de Silvia (Cauca), uma pequena cidade majoritariamente rural, localizada a duas horas de carro da capital do departamento, Popayan¹⁷. Do total de 32 mil habitantes de município, quase 80% são indígenas, Misaks em sua maior parte, mas também Paeces e Ambalueños.¹⁸ Ao redor da cidade, além de Guambia, uma série de comunidades indígenas ocupa o território de outros *resguardos* (ver mapa 2).

¹⁶ No Cauca, os Misak se concentram, de maneira preponderante, também nas seguintes cidades e respectivos *resguardos*: Silvia (Guambia), Piendamó (La María e Pisicitau), Morales (San Antonio e Bonanza), Cajibío (Kurakchak), Tambo (Guambia) e Caldon (Liberia).

¹⁷ Tunubalá, Floro; Trochez, Juan Bautista Muelas. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak. Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik*, 2016, p. 33.

¹⁸ Chilito, Eduardo Andrés. “Poblaciones indígenas y elecciones locales en cuatro municipios del Departamento del Cauca 2003-2015”. *Colombia Internacional*, n. 94, p. 143-175, 2018.



Mapa 2 - Os resguardos vizinhos à Guambia, no centro, em destaque, a cidade de Silvia (Reprodução da internet com modificações do autor. Versão original disponível em: <https://waramik102.wixsite.com/mysite/lozalizacion>)

Após o processo de independência da Colômbia, no começo do século XIX, muitos dos territórios designados como *resguardos* desde as primeiras décadas da colonização foram declarados vazios. Considerava-se que as comunidades que seus habitantes um dia haviam formado teriam deixado de existir em algum momento entre o passado colonial e o presente republicano.¹⁹ Ao longo do século XIX e em boa parte do século XX, uma série de decretos e leis propiciaram a dissolução, a divisão e a repartição das terras de *resguardos* declaradas vazias. Desde os anos 1990, a Colômbia passou a reconhecer uma série de direitos indígenas relacionados à autonomia política e administrativa, ao território e à educação intercultural. Uma direção fundamental desse contexto político foi o estabelecimento de novos *resguardos* para comunidades indígenas que, historicamente, haviam perdido o direito de habitá-los.

O estabelecimento de novos *resguardos* significou a instituição de um título de propriedade coletivo e inalienável, com o objetivo de proteger institucionalmente tanto o território quanto a autonomia cultural e a política indígena sobre a gestão territorial – a possibilidade, por exemplo, de que tais territórios, designados como *resguardos*, sejam regidos por uma jurisdição própria às comunidades indígenas, a “jurisdição especial

¹⁹ A figura jurídica do *resguardo*, que remete historicamente ao século XVI, justificava-se, nesse tempo, pela necessidade da Coroa espanhola em garantir mão de obra e provisão de alimentos, de limitar a exploração dos indígenas e a entrega de terras aos conquistadores, ao mesmo tempo em que os indígenas eram mantidos nos trabalhos de cultivo.

indígena”²⁰. O efetivo sucesso das lutas por recuperação territorial e a refundação de inúmeros *resguardos* é evidenciado por sua intensa presença, nos dias de hoje, em regiões que concentram grandes cifras de população indígena, como é o caso do Cauca.

Essas aberturas políticas institucionais e constitucionais, acompanhadas por uma rica paisagem política moldada pela ação dos movimentos indígenas nacionais, foram determinantes para o realinhamento recente da participação indígena no espaço público nacional. Na medida em que os movimentos procuravam se adaptar às novas circunstâncias políticas do país (a criação de espaços institucionais que em teoria possibilitariam uma representação efetiva das comunidades indígenas na sociedade civil colombiana, por exemplo), novos discursos e estratégias foram criadas, visando à possibilidade de agir dentro de campos específicos do Estado colombiano: a jurisprudência, o desenvolvimento, a educação, a saúde etc. De acordo com Joanne Rappaport e David Gow, nesse processo de amplitude nacional, uma multiplicidade de novos atores indígenas acabou por emergir, a maioria sendo jovens homens e mulheres, com algum grau de instrução formal, inclinados a superar a aparente lacuna discursiva e política entre suas comunidades e a sociedade nacional.²¹

Mas o fato é que desde os anos 1970, com a profusão política de movimentos indígenas no Cauca e, de maneira mais geral, na Colômbia, não só os Misak como vários outros grupos indígenas do país passaram a considerar que as lutas políticas de recuperação territorial precisavam ser acompanhadas de um esforço paralelo de afirmação identitária coletiva e de autoconsciência étnica, sob a forma de proposições que tornassem possível o reconhecimento de seus “padrões culturais locais” como parte essencial de seus direitos como sujeitos da nação. Essas proposições articulavam a necessidade instituir uma espécie de carta de direitos diretamente relacionada aos princípios cosmológicos internos aos grupos (ao “próprio”, como insistirão os Misak).

²⁰ Sobre a história e o funcionamento da jurisdição especial indígena na Colômbia, cf. Botero, Esther Sánchez. “Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indígena en Colombia”. *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, n. 41, 2005; e também Fajardo, Raquel Yrigoyen. “Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos”. *Revista El Otro Derecho*, n. 30, 2008. Ainda, Hernández, Ángel Libardo Herreño. “Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia”. *Revista El Otro Derecho*, v. 31, 2004.

²¹ Rappaport, J; Gow, David. “The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca”. In: Warren, Kay B.; Jackson, Jean E. (eds.). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. University of Texas Press, 2003, p. 47.

Nesse contexto, a importância da organização comunitária surge sobretudo como forma de se proteger de uma ameaça mais concreta: o avanço de atores armados ao redor do território ancestral. Em Silvia, os anos 1980 são lembrados pelo surgimento de um novo tipo de violência, decorrente da presença de grupos guerrilheiros de esquerda e comandos paramilitares de direita na região. Na memória local, a chegada das FARC marca o aprofundamento do conflito – embora a presença de outros atores armados na região remonte aos anos 1960. Com um discurso de apoio à recuperação de terras, o objetivo dos guerrilheiros era o recrutamento da população indígena em vários *resguardos*. Segundo os Misak relatam, esse foi o motivo pelo qual a violência da guerrilha ativou-se pela primeira vez contra eles:

Como en Munchique, donde [os guerrilheiros] acababan de amarrar a dos compañeros en un poste, los castraron y los fusilaron... Habíamos hecho algunas denuncias, no más... Luego las Farc quiso reclutarnos 400 guambianos en un semestre y 300 paeces de Jambaló, porque “ya era el momento de tomar el país”... Dijimos que no. Ahí, las Farc dijeron que tenían que seguir fusilando... Dijimos que no. Sentados los taitas²² pensamos y dijimos, “si nos van a matar, morimos hablando”.²³

A configuração da confrontação armada e o avanço dos grupos guerrilheiros no Cauca nos anos finais do século XX, significou, para os habitantes de Guambia, a presença progressiva de novos atores armados na região: além das guerrilhas (as FARC, mas também o ELN e o M-19), também o exército nacional, grupos paramilitares de direita e guerrilhas armadas indígenas. Nos documentos que evidenciam a história política da resistência indígena em Guambia, uma das declarações mais fortes contra o avanço dos guerrilheiros na região se encontra nas conclusões de um encontro realizado no *resguardo*

²² A palavra taita é usada para denominar aqueles que fazem parte do cabildo Misak ou ocupam cargos de liderança em sua estrutura administrativa, sendo mais velhos ou não. Mama e tata são, respectivamente, a forma feminina e masculina pela qual se denominam costumeiramente os Misak mais velhos (os “mayores”), detedores do saber tradicional e dos conhecimentos ancestrais.

²³ Bonilla, Victor. Resistencia y Luchas en la Memoria Misak. In BOLAÑOS, Graciela et al. *Nuestra vida há sido nuestra lucha: Resistencia y Memoria en el Cauca indígena*. Fundación Semana: Centro de Memoria Histórica, 2012, p. 152.

no final de janeiro de 1985, que reuniu uma série de lideranças indígenas da região, de diferentes etnias. O documento final do encontro denuncia os grupos insurgentes ("*llámense como se llamen*") como invasores do território indígena e como continuadores dos métodos de terror empregados pelos "exploradores de sempre".²⁴ Derivando a denúncia da presença de atores armados na região a partir de uma reflexão sobre a origem cultural das novas agressões, o documento explicita a coexistência entre denúncia política e afirmação da diferença: "*vemos que [os guerrilheiros] no se dan cuenta o no quieren aceptar que como pueblos indígenas tenemos una manera de ser y de pensar diferentes a otros, que tenemos nuestras propias raíces*"²⁵.

Entre as razões assinaladas pelos movimentos indígenas presentes no encontro para explicar as sucessivas ações das guerrilhas nas comunidades (que tão frequentemente terminavam em agressão e morte), os autores do texto faziam questão de notar a falta de organização interna aos *resguardos*. Pois, uma vez tendo suplantado o valor das autoridades tradicionais no trabalho de investigação e julgamento de possíveis delinquentes, a presença dos grupos armados teria acabado por debilitar a autoridades dos próprios *cabildos*²⁶, na prática facilitando o ingresso de um poder político externo dotado de força total, minando os espaços de controle interno que respeitassem a autonomia das comunidades. Por outro lado, mesmo a presença de novos atores armados supostamente ligados à causa indígena, como o *Movimiento Armado Quintin Lame*, era rechaçada pelo fato de utilizarem métodos que em nada se diferenciavam dos outros grupos presentes na região. Em outro documento, do mesmo ano, é possível ler o seguinte:

El hecho de armar a un grupo indígena no quiere decir que esté haciendo una lucha indígena. Lo que hace que una lucha sea nuestra es el PENSAMIENTO QUE LA DIRIGE, y si el pensamiento y la dirección son contraria a la comunidad, no es

²⁴ AISO. "Conclusiones del VII Encuentro de Las Autoridades Indígenas del Sur-Occidente". In *Nuestra idea y los problemas de hoy, Gobernadores indígenas en marcha*, n. 7, jul. 1985.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Vários dos grupos indígenas na Colômbia estão organizados sob a forma de *cabildos* indígenas, entidades públicas especiais, cujos integrantes são os membros de uma comunidade indígena. Desde a última década do século XIX, o *cabildo* é a forma organizativa pela qual os grupos indígenas foram representados nacionalmente em âmbitos institucionais do país.

indígena. Esto es lo que pasa con el grupo Quintín Lame, que se ha dedicado a servir de policía, a perseguir unos cuatrerros (porque otros están en sus filas) y a remplazar la autoridad de los cabildos, aunque diga que los respeta.²⁷

Instrumentalmente falando, a ênfase na diferenciação cultural permitiu aos Misak organizados um espaço para o estabelecimento de um critério (político) para a ação no presente. Em outras palavras, a relação apontada pelos líderes indígenas entre a “luta” e o “pensamento que a dirige” posicionado no centro do palco a autoridade da ordem cultural e estabelecendo, portanto, a autoridade da palavra dos *mayores* como o critério determinante para a efetivação da luta política. Nos anos 1980, no âmbito interno à organização política dos movimentos indígenas do Cauca, o que se observa é mesmo uma certa reconfiguração positiva dessa rearticulação: a dimensão cosmológica das comunidades passa a ser valorizada como momento primordial de sua luta por direitos. Esse movimento de recuperação de um pensamento que denominam de “próprio” (no lugar de, por exemplo, uma inserção na luta política guiada unicamente por critérios partidários de utilidade estratégica) será fundamental, nos anos seguintes, para a configuração de uma linguagem política local cuja relação com a sociedade nacional se dará pela afirmação da diferença como um valor político, mas *não apenas político*.

III. LINHAS DO PASSADO RECENTE (1970-1980)

Apesar da luta organizada dos Misak contra o Estado colombiano – teoricamente o devido legislador do direito territorial – remontar aos anos 1960, no contexto da luta contra o sistema da *terraje*, foi só a partir do nascimento do CRIC, o *Comité Regional Indígena del Cauca* que se evidenciou, pela primeira vez na história do país, a possibilidade de atuação institucional e para-institucional de uma plataforma organizacional indígena que servisse como um conselho interétnico de *cabildos*. O CRIC foi criado a partir da reunião de vários grupos autóctones do Cauca, incluindo os Nasa-Paéz, os Guambianos-Misak, os Yanacona e os Kokonuko.²⁸

²⁷ Apud Supelano, Daniel Ricardo Peñaranda. Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, Iepri, 2015., maiúsculas do original.

²⁸ Ver, além das “histórias oficiais” (CRIC. *Kwesh historia (nuestra historia)*. Popayán: CRIC, 1986; CRIC. *Historia del CRIC*. Popayán: CRIC, 1991), também: Bonilla, Victor Daniel. *Historia política de los países*.

A *terraje* foi um sistema de exploração agrário que, remontando ao período colonial, esteve presente no Cauca, em maior ou menor intensidade, até a década de 1970. Consistia em um tributo em forma de trabalho ou em espécie, pago pelo indígena (o *terrajero*) ao proprietário das terras (os *terratenientes*), como forma de garantir o direito de viver e de usufruir de uma pequena parcela do território. Durante o século XVIII, algumas extensões territoriais indígenas (as que restaram depois da chegada dos espanhóis) foram reconhecidas como propriedade coletiva das comunidades pela coroa espanhola. Com a independência, em 1810, os *resguardos* foram legalmente reconhecidos, estabelecendo-se assim que as terras não poderiam ser objetos de transação comercial. Ainda assim, durante o século XIX, essas mesmas terras começaram a ser transferidas para as mãos de *terratenientes*, proprietários que apresentavam escrituras públicas para comprovar a legalidade da ocupação.

Mas as terríveis condições de exploração e de opressão próprias à *terrajería* também fundamentaram, a partir da segunda metade do século XX, a geração de um movimento interno nas comunidades indígenas que buscava eliminar a servidão, a miséria e a humilhação sofrida pelos *terrajeros*. Em 1978, depois de uma tentativa frustrada de recuperação territorial em uma região que havia sido ocupado por proprietários muitas décadas antes, o Grán Chiman, alguns dirigentes de Guambia se reuniram para avaliar o estado político do *cabildo*. Como podemos ler nos documentos da época, os dirigentes presentes na reunião chegaram à conclusão de que o modelo cooperativo – então com certa predominância nas atividades organizacionais do *cabildo* – não era suficiente para alcançar as necessidades mais urgentes das comunidades, como a possibilidade de recuperar efetivamente as terras das quais se consideravam legítimos detentores.

Nos anos 1960, o modelo de administração territorial via cooperativas, tendo como maior símbolo a cooperativa Las Delicias – uma experiência de gestão econômica e territorial possibilitada através da compra das terras de uma fazenda que havia pertencido anteriormente às terras de Guambia –, foi fundamental para capacitar os Misak nos

Cali: Colombia Nuestra, 1982; Galeano Lozano, Myriam del Carmen. *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Impresora Feriva, Cali, 2016; Archila Neira, Mauricio. “Memoria e Identidad en el movimiento indígena Caucaño” En: Archila Neira, M. et al. (org.). *Una Historia inconclusa. (Izquierdas políticas y sociales em Colombia)*. Colciencias y Cinep-Ppp, Bogotá, 2009; Nolaños, G et al. *Nuestra vida há sido nuestra lucha...*, op. cit, 2012.

moldes de uma organização política moderna.²⁹ Conforme recordou um ex-governador do *cabildo* Misak, foi a experiência de economia solidária em Las Delicias que permitiu os primeiros vislumbres de uma ação política regional direcionada à ampliação da autonomia indígena.³⁰ Outros afirmaram ainda a influência direta da experiência cooperativa para a criação do CRIC, organização política que os Misak de Guambia fizeram parte entre 1971 e 1980.³¹

Enquanto a estratégia hegemônica para as reivindicações territoriais dos *cabildos* durante os anos 1960 e 1970 baseava-se na possibilidade de formação de cooperativas com apoio governamental e na estratégia da compra de terrenos, os dirigentes Misak reunidos em Guambia em 1978 decidiram que os esforços de seu *cabildo* deveriam se dar em direção a uma outra estratégia. Acreditavam na necessidade de garantir a reincorporação desses territórios diretamente na estrutura dos *resguardos*, ocupando-os fisicamente. Os documentos do encontro sugerem também que alguns dirigentes compartilhavam a opinião de que o comitê executivo do CRIC teria se afastado da autoridade indígena tradicional dos *cabildos*, transformando-se, na prática, em uma típica organização burocrática, modelada por arranjos políticos partidários e não-indígenas. O comprometimento do CRIC em formar coalizões políticas com lideranças camponesas (não surpreendentemente, é preciso dizer, dadas as origens políticas do movimento), e também com trabalhadores e estudantes fez com que alguns indígenas Misak passassem a questionar as credenciais indígenas da organização.

Ao mesmo tempo, a centralidade do pensamento marxista para a formação das estratégias políticas do CRIC levava quase que naturalmente a uma confrontação com as reivindicações locais em Guambia em defesa do *próprio*. Se a promessa marxista da posse coletiva das terras claramente poderia justificar o apoio dos Misak, os atores que faziam essas promessas eram os mesmos que tanto terror levavam para Guambia e para os *resguardos* ao redor de Silvia. Como lembrou um colaborador do CRIC nos anos 1970:

²⁹ Tunubalá, Jeremías; Pechené, Liliana. “518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos”. *Maguaré*, n. 24, 2010, p. 420.

³⁰ Tunubalá, Floro; Trochez, Juan Bautista Muelas. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak. Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik*, 2016, p. 69.

³¹ “El intercambio de experiencias y de relaciones empezaron a mover otros cabildos indígenas y con ellos inició el proceso de crear el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC). Los socios de la Cooperativa fueron importantes en el surgimiento del Cric, los Misak participaron en él y luego se retiraron”, explicou Floro Tunubalá, que também foi governador do departamento do Cauca entre 2001 e 2003. In: “*Conquistas y carencias de los indígenas Misak*”. *verdadabierta.com*, 3 set. 2014. Disponível em: <https://verdadabierta.com/conquistas-y-carencias-de-los-indigenas-misak>.

“os marxistas haviam feito o trabalho de base, mas não tinham a visão sobre a especificidade do indígena”.³² Além disso, o alto número de colaboradores não-indígenas que participavam do planejamento estratégico da organização também foi um fator importante para a percepção mobilizada pelos dirigentes Misak. Na perspectiva dos dirigentes, o que o movimento precisava, em primeiro lugar, era assumir sua indigeneidade, reafirmar o laço comunitário com um tipo de autoridade enraizada mais nas formas culturais da sociedade Misak do que nos planos de desenvolvimento governamental ou na construção estratégica da luta armada.³³

Tais crises, políticas e étnicas mas, como tentarei demonstrar, também *ontopolíticas*, levaram os Misak a não mais se submeterem a autoridade política do CRIC a partir de 1975. Enquanto “dissidentes”, passaram a se organizar com outras comunidades indígenas do oriente caucano, e formaram o que viria a se transformar, anos depois, no influente *Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia* (AICO).³⁴ As comunidades indígenas, segundo os dissidentes do CRIC, deveria agora “assumir as rédeas de seu próprio futuro e, a partir de suas próprias experiências políticas, motivar, por si mesmas, a formulação de sua própria política indígena, adaptada às aspirações de uma organização verdadeiramente indígena”³⁵. A repetição do termo “próprio” sugere, por si só, a diferenciação da estratégia política em relação ao CRIC, vista pelos Misak como inadequada (*imprópria*) a seus preceitos etno-cosmológicos. No plano interno ao *cabildo* de Guambia, essa orientação passará a ser desenvolvida com mais fôlego a partir de 1980, com a criação de uma série de comitês de trabalho cuja função deveria ser a de fortalecer essa mesma luta pela recuperação territorial a partir da retomada de elementos culturais, históricos e econômicos “propriamente” Misak.

³² Apud Troyan, Brett. *Cauca's Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Lexington Books, 2015, p. 159.

³³ Como recorda Lorenzo Muelas: “Ya en 1975 los de la Cooperativa y todos los demás guambianos que asistimos a un encuentro en San Fernando, en la Cooperativa, decidimos no tomar más la bandera del CRIC, ya nos retiramos oficialmente. No más con ustedes; pase lo que pase, nos vaya como nos vaya, nosotros nos separamos de ustedes. Hasta allí.” In: Muelas, Lorenzo; Urdaneta, Martha. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambia*, Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2005, p. 446.

³⁴ Durante os anos 1980, o movimento passa a se chamar *Autoridades Indígenas del Suroccidente* (AISO) e será fundamental para o amadurecimento das experiências coletivas interétnicas de recuperação territorial, agora a partir da defesa das autoridades tradicionais no interior de um processo que institui a cultura indígena como centro irradiador de estratégias políticas.

³⁵ Gobernadores Indígenas en Marcha. *CRIC 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo*. Cali: Mimeo, 1980, p. 3.

Conforme percebiam os Misak de Guambia, o relativo sucesso da luta contra a *terraje* nos anos 1960 e 1970 e os percalços políticos que resultaram em seu afastamento com o CRIC indicavam a necessidade de empreender uma luta para, como passaram a dizer desde então, “recuperar tudo”. “Tudo”, nesse sentido, significava aquilo que, para além do direito à ocupação territorial, os séculos de luta por sobrevivência política também acabaram por enfraquecer: os costumes locais, as leis tradicionais, a história (e as concepções de história), a educação indígena, os mitos, a concepção do território, o valor da ancestralidade, os antigos modos de organização política etc. Em junho de 1980, em uma reunião em Guambia hoje conhecida como *Primera Asamblea*, os membros da comunidade produziram um documento que possui grande valor histórico e político para o *cabildo* até os dias de hoje. O manifesto resultante dos trabalhos ali realizados – o *Manifiesto Guambiano* de 1980 – anunciava que o trabalho de recuperação da identidade não poderia ser levado a cabo sem o trabalho de recuperação de seus territórios ancestrais, e dava origem ao lema que persiste até os dias de hoje no imaginário e na linguagem política dos Misak: “*recuperar la tierra para recuperarlo todo*”. A luta territorial figura como luta dependente e complementar de uma reorientação cultural a partir de conceitos endógenos – a cultura “própria”, o direito “próprio”, o saber ancestral etc.

O elemento que denomino aqui de identitário, ou seja, a afirmação política da identidade, não é a enfadonha declaração abstrata e neutralizadora dos potenciais do comum, tão em voga nos dias de hoje, mas uma espécie de linha de fuga possível da política institucionalizada e burocratizada. Linha de fuga biopolítica, por um lado, porque, como assinalado recentemente Bruno Cava e Giuseppe, no rastro das reflexões foucaultianas sobre governamentalidade, as “estratégias de resistência e fuga [...] biopolíticas”³⁶ se apresentam como potenciais formas de resistência ao exercício do biopoder. Por outro, como tentarei demonstrar, linha de fuga ontológica e política; *ontopolítica*, portanto, pois além de suspender e contestar as governamentalizações e gestões da vida e da morte, também propõe outros conceitos de vida, outros enquadramentos epistemológicos e ontológicos possíveis – outras formas de conhecer o mundo, outras formas de estar no mundo.

Quando a indígena Misak Liliana Pechené Muelas acompanhou o presidente do país, Juan Manuel Santos, na cerimônia de recebimento do Prêmio Nobel da Paz, em 2016

³⁶ Cocco, Giuseppe; Cava, Bruno. *Enigma do Disforme*. Mauad Editora Ltda., 2018, p.70

(um ano antes de virar ela mesma governadora do *cabildo*), a indumentária própria que vestia, o típico *Tampalkuari*, um chapéu de palha no qual se imprimem motivos que remetem ao caracol do tempo, e também o torso coberto por um manto retangular azul e colares e gargantilhas de fios de lã brancos, não era representação consumada de uma identidade Misak instrumentalizada politicamente, mas afirmação (mais que) política dos significados existenciais impressos na vestimenta.³⁷ Como afirmação de significados e de sentidos existenciais, esboçamos um aproximação com a questão da identidade que permite considerar, como lembrou Murilo Corrêa, que “os grupos sujeitos produzem não são identidades, ou lugares de fala, mas significantes derivados da ação”³⁸. É preciso realizar, com isso, e mesmo que temporariamente, um afastamento produtivo em relação a perspectivas tipológicas, essencialistas, moralistas e, no fundo, reacionárias, que elegendam a alteridade fetichizada como lugar de poder centrípeto, e não centrífugo, como diria Clastres.³⁹



Figura 2 - Liliana Pechené em meio à entrega do Nobel da Paz para o então presidente colombiano Juan Manuel Santos⁴⁰

³⁷ A presença de Liliana na ocasião, uma contextualização mais exaustiva de suas contribuições ao *cabildo* de Guambia está contida no capítulo 3 da tese da qual se origina o presente texto.. Ver Bianchi, Guilherme. *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos*. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.

³⁸ Corrêa, Murilo Duarte Costa. "Filosofia das máquinas de guerra: modos de usar os possíveis." *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n 59, 2021, p. 38.

³⁹ Clastres, Pierre. *A sociedade contra o estado - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012 [1977], p. 44. Ver também, no último número desta mesma revista: Martinez, Jeudiel. “Aquele outro Mediterrâneo: o Caribe como poiesis”. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 59, 2020, p. 210.

⁴⁰ Detalhe de vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=P-uNKf0Go9Y>.

Em 2016, o ex-presidente colombiano Santos recebeu o Prêmio Nobel da Paz como “reconhecimento dos esforços de seu governo em encerrar a guerra civil que assolou o país por mais de 50 anos”⁴¹, como informava na época o *press release* oficial do evento. A delegação que acompanhara o então presidente era formada por 7 vítimas do conflito armado: personalidades públicas, líderes comunitários e fundadores de comitês de vítimas, pessoas diretamente envolvidas na longa guerra entre guerrilheiros, paramilitares e o Estado colombiano.⁴² As condições políticas que ajudam a entender os sucessos políticos do *cabildo* de Guambia nas últimas décadas – e a presença de Liliana como a representante das vítimas indígenas do conflito durante a cerimônia – em parte remontam às proposições daquele manifesto de 1980 do qual acabamos de falar, onde apontava-se a necessidade de instituição de uma normatização jurídica da vida indígena a partir de sua própria cosmovisões. Ali, a afirmação do que então se passará a chamar *Derecho Mayor* surgia como forma de nomear um direito cuja autoridade estaria baseada na palavra dos *mayores* e no legado dos antepassados: a ancestralidade *como garantia do direito a instituir seus próprios direitos*.

III. COMUNIDADE E AUTOPOIESIS EM MEIO À GUERRA (1990-2000)

Em 2017, em uma das reuniões presididas pela então governadora Liliana Muelas que pude acompanhar no *cabildo*, no centro de Silvia, as menções ao *Derecho Mayor* apareciam sempre pela via da contraposição, como forma de nomear coisas muito diversas, mas comuns entre si por seu caráter de oposição à expressão jurídica nacional. Enquanto forma jurídica o *Derecho Mayor* é instituído a partir de seu contraste com outra forma, o “direito menor”, a forma jurídica do Ocidente, a lei que, como dizem, junto à cruz “entrou com os invasores para excluir nossos direitos”. Mesmo a lei dos heróis republicanos, a lei dos *libertadores*, não se deixa entender para eles separadamente da expressão jurídica colonial, já que, no modo como afirmavam naquele manifesto:

⁴¹ Disponível em: <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/2016/press-release/>.

⁴² Além de Liliana, a delegação era composta pela ex-candidata a presidente Ingrid Betancourt, mantida em cativeiro por guerrilheiros das FARC por cerca de 8 anos, a congressista Clara Rojas (companheira de cativeiro de Betancourt), o escritor Héctor Abad Faciolince, além de líderes sociais como Fabiola Perdomo, Pastora Mira e Leyner Palacios.

Las leyes de los libertadores son para nosotros un menor derecho, no igualan jamás al de los indígenas que tenemos desde antes, nuestro Derecho Mayor, este Derecho nuestro que han desconocido, primero para poder humillarnos y explotarnos. Y ahora también para acabarnos como Guambianos, porque no quieren más indígenas en Colombia⁴³.

Do ponto de vista da participação dos Misak na esfera pública nacional a figura do *direito próprio* aparecerá com mais intensidade a partir de 1994. Esse é o ano de publicação do primeiro “*Plan de vida del pueblo guambiano*”, exposição pioneira da pretensão local em produzir um sistema social capaz de garantir a recuperação e a reprodução da vida indígena. Fiel ao lema tão presente no texto de 1980 (“recuperar a terra para recuperar tudo”), a recorrência do verbo *recuperar* também permanece central na gramática das lutas locais. O *plan de vida* de 1994 estabelecia cinco objetivos principais: a *recuperação* da autoridade e da autonomia (a formação de cooperativas, empresas comunitárias, juntas de ação comunais e religiosas, que possibilitassem a autonomia em relação ao governo nacional), a *recuperação* da justiça (a regulamentação de normas internas à comunidade, culturalmente referenciadas), a *recuperação* da cultura e do “pensamento próprio” (“*nuevos paradigmas, alternos a los vigentes por el estado de definiciones de la sociedad mayor*”⁴⁴), a *recuperação* dos espaços vitais do meio ambiente (a busca pela harmonia com a natureza como estratégia de reprodução social), e a *reconstrução* econômica e social. No documento, cada um dos objetivos é precedido por várias estratégias, e cada uma contém programas e orientações para sua realização.

É verdade que, nesse primeiro *plan de vida* dos Misak, é notável a persistência de certa ambivalência entre o moderno e o não-moderno (o “próprio”). Se por um lado, por exemplo, reivindica-se a proeminência do conhecimento local sobre o conhecimento ocidental, por outro manifesta-se também certo impulso “pró-desenvolvimentista”, no sentido da afirmação de uma necessidade de se apropriar de insumos agrícolas modernos

⁴³ Para proclamar nuestro derecho [Mimeo]. Primera Asamblea del Pueblo Guambiano, Guambia, 29 jun. 1980; *Manifiesto Guambiano*, 1980. Disponível em: <https://alakusreikyia.files.wordpress.com/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>.

⁴⁴ Cabildo del Pueblo Guambiano. *Plan de Vida del Pueblo Guambiano*. Programas y Proyectos. Silvia-Cauca, 1994, p. 206.

e de domínio de técnicas agrícolas “não próprias”.⁴⁵ Uma outra percepção crítica – a de que o documento estaria mais endereçado aos organismos internacionais do que a própria comunidade – também seria assinalada, no decorrer da década de 1990, por outros líderes Misak. Um deles, Lorenzo Muelas, reconhecido líder local, governador do *cabildo* de Guambia durante os anos 1980 e senador colombiano na década seguinte, defendeu que o documento (e sua aplicação na prática) parecia mesmo inspirar o desenvolvimento do que chamou de um sistema “não muito autóctone”⁴⁶. Outra liderança, Alvaro Morales (governador entre 1998 e 2000), também manifestou a percepção de que o texto do plano seria “*bastante occidentalista y que no es muy de acá*”⁴⁷.

É importante lembrar que, localmente, a segunda metade dos anos 1990 foi marcada pela urgência da proteção física dos *resguardos*, com o definitivo avanço da luta entre guerrilheiros, paramilitares e o Exército nacional ao redor de seu território ancestral. Em 1997, em uma incursão das FARC na cidade, um estudante Misak morreu e outros dois ficaram gravemente feridos. Num artigo de jornal da época, é possível ler que, nesse dia, “as ruas permaneceram vazias e a maioria dos 23 mil habitantes ficou em suas casas, porque até o meio-dia ouviam-se rajadas de fuzil”⁴⁸. Na época, as incursões da guerrilha que buscavam controlar a cidade eram realizadas através de tentativas de recrutamento ou de disparos efetuados das montanhas em direção ao centro urbano do município. Em 1999, a guerrilha cercou a cidade e atacou a estação de polícia com botijões de gás. Como resultado, 4 habitantes acabaram mortos e alguns anos de instabilidade política na região tinham início, já que as forças públicas só retornariam três anos depois, em 2002.⁴⁹ Quase duas décadas depois que as FARC tomou a cidade, chama a atenção do visitante atual (2017) que uma das casas explodidas pela guerrilha, à esquerda da estação policial agora reconstruída, segue no estado em que os guerrilheiros a deixaram.

⁴⁵ Gow, David. “¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia”. In Sotomayor, Maria Lucia (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias, 1998, p. 156.

⁴⁶ Apud. Acosta, Gretta. *La esperanza y el espejo. El plan integral de vida del pueblo guambiano*. Trabalho de graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia. 2003, p. 48.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ “Las Farc asesinaron a un estudiante guambiano”. *El Tiempo*, 6 jun. 1997. Disponível em: <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-582976>.

⁴⁹ “En Silvia buscan reparación por la toma que les cambió la vida”. *Verdadabierta.com*, 14 mar. 2016. Disponível em: <https://verdadabierta.com/en-silvia-buscan-reparacion-por-la-toma-que-les-cambio-la-vida>.

Nos anos 2000, com um lento e incerto récuo das FARC na região, propostas para a reformulação do primeiro *plan de vida* começaram a circular internamente no *cabildo*. Com uma convocatória para a submissão de propostas, visava-se a produção de uma nova versão do documento que pudesse rever a excessiva importância dada, no primeiro, aos problemas de infraestrutura e economia, agora em direção a um plano calcado na imaterialidade do pensamento e da cosmologia local, se apropriando das críticas feitas à primeira versão. Os trabalhos que resultaram dessas propostas deram origem, em dezembro de 2008, ao *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento Misak*. Os sentidos desse documento gravitam em torno na possibilidade de instituição do que os Misak chamam de uma “objeção cultural”, ou seja, reivindicação de uma outra forma de conceber os termos que o primeiro *plan de vida* reconhecia de maneira muito universal (a história, o direito, a economia, o território etc.).

A mudança recente do etnônimo “guambiano” para o nativo Misak (grafado mais antigamente como Misag, e hoje em dia também como Wampia e Misak Misak) para se referir aos habitantes de Guambia é parte desse movimento de reapropriação identitária local emergente nas últimas décadas, mas foi definitivamente instituído em um comunicado à sociedade nacional em 2005 onde os Misak reivindicaram a substituição formal do termo:

Como es conocido por todo el mundo, nosotros el pueblo Wampia o Misak, a quienes nos han llamado guambianos, hacemos parte de los primeros pobladores de estas tierras: Abyayala, Unayala o Nupiraw antes de que las llamaran América, del Kauka, que en nuestra lengua significa madre de los bosques y a la que la Unesco ha declarado reserva estratégica de la biosfera, de Wampia, que significa ‘hijos de la palabra, los sueños y el agua’, así como de lo que la historia falseada que educa y reconoció en Colombia que el Gran Kauka, que era desde el Chocó hasta Quito Ecuador.⁵⁰

⁵⁰ Apud. Morales, Stefannia Parrado; Luisa Isidro. "La paradoja hipócrita: problematización de la participación política de la mujer misak." *Colombia Internacional* 80, 2014, p. 137.

Quando visitei a cidade de Silvia, em junho de 2017, Liliana havia acabado de assumir o cargo de governadora. Ela e Jeremias Tunubalá, seu assistente e companheiro (ele mesmo ex-governador), me contaram, em uma pequena sala nos fundos do prédio que serve como sede do cabildo, no centro da pequena cidade, sobre o modo pelo qual os trabalhos de criação do plano de salvaguarda, a partir de 2009, foram fundamentais para a produção de uma valiosa ferramenta político-jurídica de oposição aos planos de desenvolvimento nacional do Estado colombiano, os *planes de desarrollo*. Contra a noção estatal de desenvolvimento, era preciso afirmar a especificidade dos conceitos indígenas. Como Liliana insistiu em lembrar, “não existe palavra em nossa língua que signifique desenvolvimento no sentido que dá o Estado, nem para poder no sentido de riqueza [de algo que se possui], nem para paz, no sentido governamental”. Daí a necessidade de proceder politicamente por um exercício de oposição conceitual, no sentido de uma proposição que se dá redesenhando significados, alterando o sentido ordinário dos termos, forçando os limites da estabilidade da linguagem política nacional. “Contra os planos de desenvolvimento, fabricamos nossos planos de vida”, Liliana me disse.⁵¹

IV. ONTOPOLÍTICA E SOBERANIA CÓSMICA

Como constituintes primários de um direito cujo pertencimento não foi imposto externamente a suas tradições, o *cabildo* passa a incentivar, também a partir do *Segundo Plan de Vida*, uma compreensão jurídica que pode funcionar de maneira dupla. No plano nacional, o *Derecho Mayor* direciona a reivindicação de garantias legais de sobrevivência, ao mesmo tempo em que provê, internamente, um argumento à comunidade calcado em suas próprias cosmovisões, permitindo assim, como consta no documento, “a ampliação de nosso pensamento”, ao impulsionar políticas de restauração do “fio histórico interrompido de nossa existência”, além de “projetar e defender as formas de melhorar a vida”⁵².

Quero propor que é impossível compreender o efeito política da jurisdição própria dos Misak sem captar adequadamente a teia de significados ontológicos em jogo nas mobilizações políticas internas e externa do direito promovida por eles. É possível – e,

⁵¹ Entrevista com Liliana Muelas e Jeremías Tunubalá na sede do Cabildo de Guambía (Silvia, Colômbia), 13 de junho, 2017.

⁵² Tunubalá, F; Muelas Trochez, J.B.. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak*. op. cit., 2016, p. 16.

tentarei demonstrar, também historicamente produtivo – demonstrar o valor substantivo dessa relacionalidade a partir do conceito de *ontopolítica*, elaborado pela primeira vez pelo teórico norte-americano William E. Connolly em um texto de 1987 intitulado *Politics and Ambiguity*. Connolly desacreditava na capacidade heurística de conceitualizar a política sem recorrer à subjacência de uma ontologia social primeira, que ele definia como um conjunto de entendimentos fundamentais sobre a relação dos humanos consigo mesmos, com os outros e com o mundo.

Onto, porque toda interpretação política invoca um conjunto de fundamentos sobre as necessidades e possibilidades do ser humano, sobre [...] as formas em que os humanos podem se compor e as possíveis relações que os humanos podem estabelecer com a natureza. Uma postura ontopolítica, por exemplo, pode ambicionar a articulação de uma lei ou projeto [*design*] definido na própria ordem das coisas. Ou pode negar a existência de uma lei ou de um desígnio natural enquanto segue identificando uma profunda estabilidade de interesses humanos que persiste ao longo do tempo. Ou pode esvaziar esse tema dos estáveis interesses humanos enquanto se esforça para nos aproximar de uma abundância multiforme que possibilita e excede toda ordem socialmente construída. Dizer que algo é fundamental ou que nada é fundamental, então, é já se engajar em interpretação ontopolítica. Consequentemente, toda interpretação de eventos políticos, não importa quão profundamente esteja imersa em um contexto histórico específico ou quão alta seja a pilha de dados sobre a qual se assenta, contém uma dimensão ontopolítica.⁵³

O compromisso de Connolly com a ontologia na política pode ser interpretado com uma tentativa de desmontar o edifício teórico do argumento secular e liberal segundo o qual neutralidade ontológica = norma política. Essa vindicação da primazia ontológica

⁵³ Connolly, William E. *Politics and ambiguity*. Univ of Wisconsin Press, 1987, p. 1, tradução nossa.

da experiência política pode também ser encontrada, e compreendida a partir de outros olhares, no trabalho de diferentes autores contemporâneos. De modo sucinto – na intenção de poupar o leitor de uma enfadonha redescrição de autores já extensivamente discutidos na literatura especializada dos movimentos políticos no mundo contemporâneo –, imagino ser possível identificar diferentes abordagens do “problema ontológico-político” em certos eixos da filosofia política contemporânea. Pensemos primeiramente nas incursões teóricas do filósofo francês Claude Lefort e em sua análise da democracia como modo efetivo pelo qual a política é processada na modernidade, como instituição histórica sustentada pelo que chamava de uma “dissolução dos marcos de certeza”, já que [a democracia moderna] “inaugura a história na qual as pessoas *experimentam* uma indeterminação fundamental como a base do poder, da lei e do conhecimento, e como a base de relações entre si mesmo e o outro, em todo nível da vida social”⁵⁴.

O que Lefort chamava de “lugar vazio do poder” era exatamente essa desincorporação simbólica e essa perda de substancialidade fixa que caracterizaria a sociedade democrática: o questionamento contínuo, a proliferação de vozes, a circulação das palavras etc., como marcas de uma sociedade indeterminada, onde qualquer grau de autenticidade residiria menos na realização de qualquer meta estabelecida a priori que em sua própria incompletude.⁵⁵ Mais tarde, e em interlocução crítica com as ideias de Lefort, Ernesto Laclau também sugeriria que a novidade da “invenção democrática” demonstraria a insuficiência das concepções universalistas de política, bem como dos particularismos fechados em si mesmos.⁵⁶ Também a tese da primazia ontológica do *antagonismo político* é fundamental para a proposição agonística de Chantal Mouffe e seu pluralismo democrático.⁵⁷ Mouffe se apropria, de maneira não-essencialista, da concepção de Carl Schmitt de antagonismo político como potencial indelével em todas as relações sociais. A política, portanto, como sustento ontológico do social. Esses

⁵⁴ Lefort, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 19, grifo nosso.

⁵⁵ Remetemos o leitor especialmente para: Lefort, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, São Paulo: Brasiliense, 1983 [1981], Lefort, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991; Lefort, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo: Brasiliense, 1979.

⁵⁶ Norval, Aletta. *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 46.

⁵⁷ Ver Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985; Mouffe, C. *The democratic paradox*. London: Verso, 2000; Mouffe, C. *Agonistics: thinking the world politically*. London: Verso, 2013.

pensadores da política, e outros tão reconhecidos quanto tais, como Jacques Rancière e Slavoj Žižek, promoveram e seguem provendo, ainda que sob formas particulares e por vezes dissonantes, gestos anti-deterministas, que afirmam recusar ver na política e no político expressões sociais irredutíveis às categorias ontoteológicas das quais fala Connolly, em um sentido que, é preciso admitir, remete diretamente a temas já discutidos por autores como Michel Foucault e Cornelius Castoriadis.

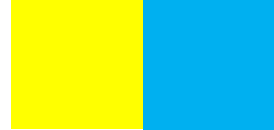
Rancière, por exemplo, conceitualizou a política (notadamente o que ele entende a partir do conceito *desentendimento*⁵⁸) como espaço divergente de encontro entre mundos, num já canônico livro publicado pela primeira vez em 1995, homônimo ao conceito. A originalidade de Rancière esteve certamente em definir a política (*la politique*) como aquilo que interrompe e frustra a ordem da polícia (*la police*), termo que, como lembra um comentador, “engloba muito daquilo que normalmente pensamos como política (a ação dos burocratas, os parlamentos, e tribunais)”⁵⁹. A política em Rancière nunca aparece como região ôntica, como espaço físico onde fatos acontecem composto de entidades e processos que a ciência política simplesmente recolhe e analisa. Pelo contrário, a ontologia – enquanto modo de vida – fundamentaria e instituiria a sociedade política; embora pareça necessário assinalar que o compromisso principal de Rancière não aparenta ser exatamente o de fundamentar ontologicamente a política.

Como que que seja, por se afastar de um entendimento da política como *modo específico de governo*, ela (a política) passa a ser entendida como espaço no qual comunidades se movimentam em termos de divergências fundamentais entre o enunciado e a voz que o pode enunciar de maneira legítima. A morte do corpo ou dos corpos do rei, para falar com Kantorowicz, é o evento da emergência de uma possibilidade: a de efetivamente embaralhar as tradicionais ordens do fazer, do ver, do dizer. O “evento democrático”, agora para retomar um termo sempre enfatizado por Lefort⁶⁰, não rompe apenas com a hierarquia do exercício do poder político, ele também

⁵⁸ Rancière, Jacques. *O desentendimento*. São Paulo: Editora 34, 1996 [1995].

⁵⁹ Chambers, S. A. “Jacques Rancière and the problem of pure politics”. *European Journal of Political Theory*, vol. 10, n. 3, 2011, p. 303.

⁶⁰ Para Lefort, a democracia nunca pode ser realmente estruturada, por se tratar, sempre, de um evento que é a toda hora reconfigurado, desmontado e montado novamente pela participação e pela abertura do poder político ao dissenso que as palavras podem produzir. A democracia é sempre um evento também no sentido de ser sempre um processo, o que não significa nunca um processo automaticamente linear e progressivo.



implode (sempre potencialmente) com a hierarquia dos discursos, pois, como lembra Rancière:

[...] o modo como as palavras e os agenciamentos discursivos circulam no universo democrático não se prestam a operações de territorialização do sentido. A democracia é tecida de palavras e figuras que não constituem jamais uma territorialização. Não que a democracia seja a odisséia absoluta. Mas ela é a ausência de base da comunidade, a ausência de corpo que instala a comunidade em sua própria carne.⁶¹

Ora, como a experiência político-ontológica dos Misak demonstra, a comunidade é o meio pelo qual, através “do êxodo e do esvaziamento do poder vigente, baseando-se em sua infinita capacidade de reconfigurar as formas políticas e normativas”⁶², ela mesmo (a comunidade) pode agenciar novas formas de resistência. Poucos anos antes de Rancière, Connolly sugeria que estruturas mais democratizantes poderiam ser ativadas através do reconhecimento de uma “ontologia da discordância”, no lugar de uma “ontologia da concórdia”, situação na qual cada ontologia política própria “pressupõe que, devidamente constituído e situado, o sujeito individual ou coletivo atingirá a harmonia consigo mesmo e com os demais elementos da vida social [...]; Alteridade, concordam os oponentes, é coisa a ser corrigida, eliminada, punida ou integrada”⁶³. Mas como negação da possibilidade de ontologias políticas pluralistas, Connolly também aponta para a hegemonia histórica das “ontoteologias” religiosas ou seculares, tradições que “exige[m] ou pressupõe[m] uma resposta definitiva para a questão do ser, uma resposta que inclui um princípio ético que seres humanos são obrigados a seguir autoritariamente ou são internamente predispostos a reconhecer”⁶⁴.

⁶¹ Rancière, Jacques. *Os nomes da história*. São Paulo: EDUC/Pontes, 2010 [1994], p. 38.

⁶² Hardt, Michael; Negri, Toni. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2012, p. 104

⁶³ Connolly, W. E., op.cit., 1987, p. 10, tradução nossa.

⁶⁴ Connolly, W. E., op.cit., 1987, p. 71, tradução nossa.

Isso – o leitor familiarizado certamente já terá notado – está certamente próximo do que Isabelle Stengers definiu como “cosmopolítica”.⁶⁵ O que está em jogo na leitura de Stengers é a percepção de que a política moderna define antecipadamente que as diferenças em jogo em uma disputa ou em um desacordo político são diferenças entre perspectivas distintas de uma realidade que é única, de um mundo que é uno. Estamos começando a perceber que os mundos são muitos e, por isso mesmo, muitas vezes suas prioridades são divergentes. Nesse sentido, a referência de Stengers às eventuais articulações possíveis entre mundos divergentes – a articulação de conexões parciais entre conhecimentos, o desenvolvimento de linhas de contato interculturais, o fortalecimento de colaborações interétnicas etc. – teria o poder de liberar um espaço intelectual capaz de assumir a divergência de modo positivo. A divergência não como distância a ser percorrida em busca da paz final e ecumênica de Kant (aquele “domínio absoluto do povo universal, do qual todos os demais não seriam senão ‘expressões meramente individuais’”⁶⁶), mas como possibilidade de figuração de um mundo comum “como seu possível resultado, e não como um ponto de partida”⁶⁷

As interpretações onto e cosmopolíticas têm em comum o fato de descreverem o processo pelo qual o político é tornado visível. Nas últimas décadas da América do Sul, o processo (político e econômico) do neodesenvolvimentismo de esquerda foi incontáveis vezes contestado por outros poderes instituintes e por outras “crises distituíntes”, pois, como sublinham Giuseppe Cocco e Bruno Cava, do avesso do discurso e da prática do desenvolvimento, de fora dos “Estados progressistas” da *pink tide* latino-americana, brotaram novas resistências biopolíticas.⁶⁸

Mas, sejamos mais claros, se a interpretação ontopolítica é a descrição de certa “visibilidade” política, de que visibilidade estamos falando? A questão da visibilidade/invisibilidade – ao menos no que concerne a experiência simbólica e material da política – é a questão da multiplicidade, já que os objetos (e os textos, as palavras, as

⁶⁵ Stengers, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, 2008 [2007].

⁶⁶ Valentim, Marco Antonio. “Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio”. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 9, n. 4, 2018, p. 2442.

⁶⁷ Blaser, Mario. “Is another cosmopolitics possible?”. *Cultural Anthropology*, v. 31, n. 4, 2016.

⁶⁸ Cocco, G; Cava, B. *op. cit.*, 2018, p. 43.

imagens) estão sempre sujeitas a múltiplas daquelas desterritorializações de sentido apontadas pelos autores que vimos acima.⁶⁹

São provocações como as apontadas acima, já desenvolvidas, desconstruídas e criticadas por esses e por tantos outros autores, impossíveis de esgotarmos em poucas páginas, que me parecem frutíferas para pensar com a história recente da organização política dos Misak de Guambia. A consideração pode ser melhor entendida se levarmos em conta a legitimidade de um *ethos* pluralista, referenciado por proposições ontológicas que são múltiplas, de cunho existencial. Entremeio essa teia de significados ontopolíticos, linhas de sentido da vida Misak são cotidianamente articuladas: nas formas próprias de conceber o território, de perceber o ambiente, de se relacionar com o que a filosofia ocidental chamaria de “mundo natural” (oposição extra-corpórea da interioridade/subjetividade humana). No interior das cosmologias Misak, é preciso dizer, uma diferente percepção engendra uma diferente experiência. Como entidades que não estão necessariamente localizadas no exterior dos corpos humanos (a natureza, a abstração do “tempo”, a alma etc.), os pressupostos de cunho ontológico impactam, na prática, toda construção discursiva de seus experimentos políticos.

É claro que a dimensão discursiva da política indígena – ou seja, a inscrição das percepções locais e das reivindicações por autonomia em documentos escritos, manifestos, documentos jurídicos, direcionados seja ao mundo externo da sociedade colombiana quanto ao mundo interno das comunidades – jamais é capaz de esgotar a realidade da experiência cotidiana desses grupos. Entretanto, se a própria recepção (também tanto interna quando externa) desses mesmos documentos certamente possibilitam um espaço para a compreensão das repercussões materiais dessas ideias (sobre como essas ações ontopolíticas realmente impactam seu “mundo vivido”), a disputa conceitual que esses documentos expressam, no caso dos Misak, ampliam

⁶⁹ Aqui, é necessário remeter o leitor também ao trabalho fundamental de Marisol de la Cadena que, há tempos, aponta para a primazia ontológica subjacente a experiência política indígena no mundo andino peruano. Marisol sugere a criação de um modo de entendimento da diferença (onto)política através do reconhecimento de uma “disjuntura comunicativa” própria entre mundos que não são nunca os mesmos. Essa disjuntura, ela dirá, poderia liberar espaço para uma interação comunicativa que evite reduzir a diferença à identidade. Ver principalmente: De la Cadena, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, 2015. De la Cadena, M. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural anthropology*, v. 25, n. 2, 2010. De la Cadena, Marisol; Blaser, Mario (eds.) *A world of many worlds*. Duke University Press, 2018. Para uma resenha mais elaborada do próprio autor sobre essas ideias cf. Bianchi, Guilherme. "Review of Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds by Marisol de la Cadena". *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 8, 2019, pp. 273-279.

consideravelmente seu escopo de ação instrumental na esfera pública nacional. Uma tal duplicidade do direcionamento político da lei ancestral foi assim elaborada, nas palavras do taita Floro Tunubala, declaradamente como uma forma de “recriar novas relações com o mundo ocidental”⁷⁰.

A lei ancestral misak se estabelece como oposição às políticas de desenvolvimento do Estado, no sentido em que expressam a especificidade de uma existência que não pode ser medida ou regulada por pressupostos culturais e ideológicos *impróprios* a seu modo de vida. Seu direito é “maior” porque sua natureza não é humana: “*La ley mayor son los espíritus de la madre naturaleza, la ley mayor es todo, esos son aguas, arboles, sitios sagrados, las peñas, los humedales, las lagunas*”⁷¹. O direito maior enquanto *soberania cósmica*⁷², norma social de solidariedade e reciprocidade que é anterior aos humanos e, por isso mesmo, mais fundamental que eles, garantia para a sobrevivência cotidiana da terra, dos espíritos, das águas e das montanhas. O caminho estatal do desenvolvimento econômico – base da soberania que justifica a distância e a hierarquia dos discursos – como atividade incapaz de abarcar o mundo dos Misak:

La palabra “desarrollo” no tiene cabida entre nuestros conceptos tradicionales, es occidental: simplemente no existe. Hay que entender que el cambio y permanencia son fenómenos ligados en el devenir histórico de nuestra cultura. El “desarrollo” para nosotros es fluir y permanecer en el territorio, crecer y transitar en el, ir y venir desde dentro hacia fuera y de fuera hacia dentro, como el caracol. Siempre siguiendo las pisadas de los abuelos que nos indica por donde debemos ir, en armonía con la naturaleza y el cosmos. Por lo tanto no podremos abordar el tema del desarrollo económico desde la idea del progreso lineal, ni de crecimiento indefinido, ni entendido únicamente como

⁷⁰ Tunubala, Floro. *Primer Encuentro de Autoridades Ancestrales sobre Derecho Mayor*, Misak Universidad. Valle de Wuampia, 20 de abril de 2015. Citado em Flórez-Vargas, Carlos Albeiro. “El concepto de derecho mayor: una aproximación, desde la cosmología andina.” *Dixi*, vol. 18, n. 24, 2016, p. 71.

⁷¹ Betancur Arias, Vladimir et al. *Lo político de lo espiritual y lo espiritual de lo político en el Resguardo Misak-Guambiano La María, Piendamó, Cauca, Colombia. Reflexiones en torno a la memoria, la espiritualidad y el Buen Vivir*. Dissertação de Mestrado. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2017, p. 53.

⁷² Tunubalá, Floro; Muelas Trochez, Juan Bautista. *Segundo plan de vida...*, op. cit., 2016, p. 63

crecimiento material, sino desde el carácter de un pueblo que insiste en construir su propia historia en su permanencia y pervivencia.⁷³

No sentido em que articulam definições de vida e justiça como contestação às prioridades do Estado moderno, a prática política indígena pode ser pensada como exigência de uma transformação profunda do conceito de qualidade de vida em oposição ao que os governos chamam de desenvolvimento. Talvez poderíamos mesmo falar de uma política alternativa de desenvolvimento, ou então de uma revolta programada contra o fetiche do desenvolvimento extensivo da natureza, em favor de uma outra prática relacionada a ela, a de um *envolvimiento intensivo*, para falar com Viveiros de Castro: é possível pensar em um caminho que vai da "necessidade extensiva" à "suficiência intensiva", e do desenvolvimento econômico ao "reenvolvimento cosmopolítico": “contra a aceleração do crescimento, a [...] circulação livre das diferenças; contra a teoria economicista do desenvolvimento necessário, a cosmo-pragmática da ação suficiente, [...] a involução intensiva como projeto coletivo de vida”⁷⁴.

A *mayoridad* do direito indígena não é, como a maioria iluminista da razão moderna, prova de sua generalidade universal, ou efeito de pretensões unificadoras e totalizantes. A *mayoridad* da lei Misak é sintoma de uma visão de mundo que não deseja conquistar o real da lei e fazê-lo, assim, idêntico ao pensamento que lhe dá origem, atacando tudo aquilo que se nega a coincidir com sua lógica. Ao invés disso, sua normatividade jurídica pretende “conservar a perpetuidade de todas as formas de vida, [...] animais, vegetais, o ar, os microrganismos, as minas do solo e do subsolo, e os recursos energéticos de qualquer origem”⁷⁵, garantido a reprodução do princípio ancestral através dos “ciclos de vida”, o movimento de “estar dinâmico e atento aos tempos e espaços, trazendo a memória do passado-passado, o passado recente, o presente e decidindo sobre o futuro possível e o futuro necessário para garantir, entre todos, a permanência de todas as culturas e formas de vida”⁷⁶.

⁷³ Ibidem, p. 17.

⁷⁴ Viveiros de Castro, Eduardo. “Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva”. *Sopro*, n. 51, 2011.

⁷⁵ Cabildo de Guambia. “Misak Ley, por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo Misak”, Silvia, Cauca, 2007, p. 9. Disponível em: <https://www.grain.org/es/article/entries/1241-misak-ley>.

⁷⁶ Tunubalá, F; Trochez, J.P.M., op. cit., 2016, p. 48

Trata-se sobretudo de um engajamento com a política que visa produzir não apenas uma alternativa epistemológica – uma forma diferente de nomear as mesmas coisas – porque, ao ser pronunciado, termina também por suspender algumas suposições de cunho ontológico, através do realinhamento sensível que opera em torno do que é considerado um ser vivo, um sujeito de direitos ou um agente histórico, por exemplo. O problema não é apenas conceitual, podendo ser resolvido com um uso melhor de palavras ou com a criação de conceitos por si só. A vida que a lei misak visa preservar não emana dos mesmos pressupostos que animam as noções de individualidade tão centrais para o sujeito moderno, ponto fundamental no qual se sustenta o projeto de autonomia dos movimentos indígenas no Cauca colombiano.

*

Em uma construção provavelmente apropriada dos zapatistas mexicanos, os Misak afirmam que o objetivo de sua lei é construir um mundo “onde caibam muitos mundos”.⁷⁷ Essa intenção pluralista, que imagina o pensamento a partir de sua localidade, desprovido, portanto, de intenções hegemônicas e catequizantes, imagina também o momento para a instauração autônoma de um *pluriverso ontopolítico*: formas de fazer mundos como entidades que coexistem a partir e por causa de suas diferenças; negociando suas distâncias a partir da própria heterogeneidade existente entre mundos.⁷⁸ O projeto da autonomia, como poderíamos chamar todos esses esforços *ontopolíticos* em direção à preservação da vida comunitária indígena, é a conjunção de duas vias: um regime local de autonomia, base do autogoverno e da reprodução cultural, e a criação de uma “rede planetária”, como denominou o historiador francês Jeromè Baschet, *i.e.*, a relacionalidade de um mundo aberto às interconexões colaborativas entre entidades vivas.⁷⁹

⁷⁷ Ibidem, p. 82.

⁷⁸ De la Cadema, M; Blaser, M (eds.). op. cit., 2018, p. 1-19.

⁷⁹ Baschet, especialista em história medieval europeia, passou a se interessar e a colaborar periodicamente com a experiência dos zapatistas mexicanos (EZLN) a partir do final dos anos 1990, e viu, na mobilização da autonomia, o conceito agregador da experiência de resistência indígena contemporânea. Baschet, Jérôme. *Adiós al capitalismo: Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidade de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2014, p. 72.

A autonomia, nesse caso, aparece como a *união indissociável entre uma perspectiva coletiva de emancipação e de uma concepção não-estatal do campo político*. Mas a ideia da autonomia, central no repertório conceitual dos Misak e de outros grupos da região, como os Nasa, define menos a situação política na prática (não há autonomia absoluta em um contexto marcado pela presença de tantas forças heterônomas – não apenas estatais – ao redor do *resguardo*), do que o horizonte teórico que deve guiar a prática política no interior de sua historicidade.

Em um comentário do antropólogo colombiano Arturo Escobar sobre a análise de Baschet, ele nota que, na medida em que se liberam, na prática, da forma estatal, os coletivos autônomos “tendem a se auto organizar como uma pluralidade de mundos, através de redes planetárias interculturais”⁸⁰. Em assembleias internacionais interétnicas, em redes continentais de colaboração política, com organizações não-governamentais e comunidades afrodescendentes, com estudantes universitários e sindicatos, com produtores de alimentos, ambientalistas, historiadores, antropólogos e arqueólogos, enfim, em toda e qualquer ocasião onde mundos se cruzam, onde alianças conjunturais se formam, e onde o que existe de diferente não é necessariamente dissolvido no interior de uma força cultural centrípeta que transforma o dissimilar no mesmo, a diferença em identidade, o múltiplo em uno. Contra o mundo de um só mundo, a pluralidade de mundos.

Para os Misak, a soberania cósmica, instrumentalizada como normatividade jurídica, é a forma de se contrapor à verticalidade do pensamento ocidental cujo efeito mais direto, para os indígenas, é a perda da autonomia política, territorial, existencial. Nos termos de Escobar, a autonomia é um *design* ontológico, no sentido de ser, ao mesmo tempo, imaginação e criação de mundos próprios, produção endógena de normas de convivência que é também a (re)produção de determinadas relações entre entes – entre as comunidades e o Estado, mas também entre comunidades indígenas entre si, e no interior das próprias, entre pessoas, territórios, e outros agentes não-humanos.⁸¹

⁸⁰ “As the salience of the Planes de Vida and life projects of communities reveals, control over a basic level of production is indispensable for an effective translocal politics of articulation. For Baschet, this basic production infrastructure is a sine qua non for liberated spaces to grow and go beyond their determination by capital, the dominant economy, and the law of value”. Escobar, Arturo. *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press, 2018, p. 175.

⁸¹ *Ibidem.*, p. 174.

Para os Misak, o fortalecimento da autoridade ancestral é a chave para a prática da autonomia territorial e política, único caminho para a geração de “novas relações entre a autoridade branca e a autoridade indígena”⁸². A paisagem histórico-política que observamos até aqui, povada por práticas que poderíamos chamar genericamente de lutas por autonomia política, devem agora também serem entendidas como experiências ontopolíticas: produções ontológicas e proposições cosmológicas que reorganizam, na prática, diferentes mundos vividos e projetam expectativas para a criação ou recriação de novos mundos. Mais que um esforço de contestação conceitual, o que a experiência histórica dos Misak produz é uma reorganização do ontos e do cosmos, uma abertura para uma possível coexistência entre mundos heterogêneos.

Referências

- Acosta, Gretta. *La esperanza y el espejo. El plan integral de vida del pueblo guambiano*. Trabalho de graduação em Antropologia, Universidad Nacional de Colombia. 2003.
- AISO. “Conclusiones del VII Encuentro de Las Autoridades Indígenas del Sur-Occidente”. In *Nuestra idea y los problemas de hoy, Gobernadores indígenas en marcha*, n. 7, jul. 1985.
- Archila Neira, Mauricio. “Memoria e Identidad en el movimiento indígena Caucaño” En: Archila Neira, M. et al. (org.). *Una Historia inconclusa*. (Izquierdas políticas y sociales em Colombia). Colciencias y Cinep-Ppp, Bogotá, 2009.
- Ariza, Libardo José. *Identidad indígena y derecho estatal en Colombia*. Universidad de Deusto, 2004.
- Baschet, Jérôme. *Adiós al capitalismo: Autonomía, sociedad del buen vivir y multiplicidade de mundos*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones, 2014.
- Betancur Arias, Vladimir et al. *Lo político de lo espiritual y lo espiritual de lo político en el Resguardo Misak-Guambiano La María, Piendamó, Cauca, Colombia*. Reflexiones en torno a la memoria, la espiritualidad y el Buen Vivir. Dissertação de Mestrado. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2017.
- Bianchi, Guilherme. *Historicidades em deslocamento: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos*. Tese de Doutorado em História – Universidade Federal de Ouro Preto, 2020.
- Bianchi, Guilherme. “Review of Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds by Marisol de la Cadena”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 8, 2019, pp. 273-279.

⁸² Tunubalá, Floro; Trochez, Juan Bautista Muelas. op. cit., 2016, p. 148.

Blaser, Mario. "Is another cosmopolitics possible?". *Cultural Anthropology*, v. 31, n. 4, 2016.

Bonilla, Victor Daniel. *Historia política de los países*. Cali: Colombia Nuestra, 1982.

Bonilla, Victor. Resistencia y Luchas en la Memoria Misak. In Bolaños, Graciela et al. *Nuestra vida ha sido nuestra lucha: Resistencia y Memoria en el Cauca indígena*. Fundación Semana: Centro de Memoria Histórica, 2012.

Botero, Esther Sánchez. "Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indígena en Colombia". *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, n. 41, 2005.

Bulmer-Thomas, Victor. Globalization and the New Economic Model in Latin America. In: Bulmer-Thomas, V. et al. (eds.) *The Cambridge Economic History of Latin America: Volume II: The Long Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 135-166

Bushnell, David. *The making of modern Colombia: A nation in spite of itself*. Univ of California Press, 1993

Cabildo de Guambia. "Misak Ley, por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo Misak", Silvia, Cauca, 2007, p. 9. Disponible em: <https://www.grain.org/es/article/entries/1241-misak-ley>.

Cabildo del Pueblo Guambiano. *Plan de Vida del Pueblo Guambiano*. Programas y Proyectos. Silvia-Cauca, 1994.

Chambers, S. A. "Jacques Rancière and the problem of pure politics". *European Journal of Political Theory*, vol. 10, n. 3, 2011.

Chilito, Eduardo Andrés. "Poblaciones indígenas y elecciones locales en cuatro municipios del Departamento del Cauca 2003-2015". *Colombia Internacional*, n. 94, p. 143-175, 2018.

Clastres, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2012 [1977].

Clausewitz, Carl von. *On War*. Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 87.

Cocco, Giuseppe; Cava, Bruno. *Enigma do Disforme*. Mauad Editora Ltda., 2018.

Connolly, William E. *Politics and ambiguity*. Univ of Wisconsin Press, 1987.

Corrêa, Murilo Duarte Costa. "Filosofia das máquinas de guerra: modos de usar os possíveis." *Lugar Comum–Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 59, 2021, p. 38.

Corredor, Consuelo. "La modernización inconclusa". In: *Desarrollo económico y social en Colombia*. Siglo XX, p. 15-37, 2001.

CRIC. *Historia del CRIC*. Popayán: CRIC, 1991.

CRIC. *Kwesh historia (nuestra historia)*. Popayán: CRIC, 1986.

De la Cadena, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, 2015.

De la Cadena, M. "Indigenous cosmopolitics in the Andes: Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural anthropology*, v. 25, n. 2, 2010.

De la Cadena, Marisol; Blaser, Mario (eds.) *A world of many worlds*. Duke University Press, 2018.

Escobar, Arturo. *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Duke University Press, 2018.

Fajardo, Raquel Yrigoyen. "Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos". *Revista El Otro Derecho*, n. 30, 2008.

Flórez-Vargas, Carlos Albeiro. "El concepto de derecho mayor: una aproximación, desde la cosmología andina." *Dixi*, vol. 18, n. 24, 2016.

Francisco Gutiérrez Sanín. *El orangután con sacoleva. Cien años de democracia y represión en Colombia (1910-2010)* Bogotá: Debate, 2014.

Galeano Lozano, Myriam del Carmen. *Resistencia indígena en el Cauca: labrando otro mundo*. Impresora Feriva, Cali, 2016.

Gobernadores Indígenas en Marcha. *CRIC 1980: comunidades en lucha y Comité Ejecutivo*. Cali: Mimeo, 1980.

Gómez, Gonzalo Sánchez. "Guerra y política en la sociedad colombiana". *Análisis político*, n. 11, p. 7-27, 1990.

Gow, David. "¿Pueden los subalternos planificar? Etnicidad y desarrollo en el Cauca, Colombia". In Sotomayor, Maria Lucia (ed.). *Modernidad, identidad y desarrollo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias, 1998.

Hardt, Michael; Negri, Toni. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2012

Hernández, Ángel Libardo Herreño. "Evolución política y legal del concepto de territorio ancestral indígena en Colombia". *Revista El Otro Derecho*, v. 31, 2004.

Informe General, Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta Ya! - Colombia: Memorias De Guerra y Dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, 2013.

Kalmanovitz, Salomón. *Nueva historia económica de Colombia*. Taurus, 2019.

Laclau, Ernesto & Mouffe, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. London: Verso, 1985.

Lefort, Claude. *Democracy and political theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.

Lefort, Claude. *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*, São Paulo: Brasiliense, 1983 [1981].

Lefort, C. *Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade*, trad. Eliana de Melo Souza, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

Lefort, Claude. *As formas da história: ensaios de antropologia política*, São Paulo: Brasiliense, 1979.

Martinez, Jeudiel. “Aquele outro Mediterrâneo: o Caribe como poiesis”. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 59, 2020

Morales, Stefannia Parrado; Luisa Isidro. "La paradoja hipócrita: problematización de la participación política de la mujer misak." *Colombia Internacional* 80, 2014, p. 137.

Mouffe, Chantal. *The democratic paradox*. London: Verso, 2000.

Mouffe, C. *Agonistics: thinking the world politically*. London: Verso, 2013.

Muelas, Lorenzo; Urdaneta, Martha. *La fuerza de la gente. Juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambia, Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 2005.

Norval, Aletta. *Aversive democracy: inheritance and originality in the democratic tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Palacios Roza, Marco Antonio. *Entre la legitimidad y la violencia: Colombia 1875-1994*. Editorial Norma, 2003.

Para proclamar nuestro derecho [Mimeo]. *Primera Asamblea del Pueblo Guambiano*, Guambia, 29 jun. 1980; *Manifiesto Guambiano*, 1980. Disponível em: <https://alaksreikya.files.wordpress.com/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>.

Rappaport, J. *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. CUP Archive, 1990.

Rappaport, J; Gow, David. “The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca”. In: Warren, Kay B.; Jackson, Jean E. (eds.). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. University of Texas Press, 2003.

Rappaport, Joanne. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005

Rueda-Saiz, Pablo. “Indigenous autonomy in Colombia: State-building processes and multiculturalismo”. *Global Constitutionalism*, vol. 6, n. 2, 2017.

Schavelzon, Salvador. “Bem viver e autonomia em territórios indígenas latino-americanos”. *Lugar Comum – Estudos de mídia, cultura e democracia*, n. 54, 2019.

Supelano, Daniel Ricardo Peñaranda. *Guerra propia, guerra ajena. Conflictos armados y reconstrucción identitaria en los Andes colombianos. El movimiento armado Quintín Lame*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica, Iepri, 2015.

Stengers, Isabelle. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n. 69, 2008 [2007].

Troyan, Brett. *Cauca's Indigenous Movement in Southwestern Colombia: Land, Violence, and Ethnic Identity*. Lexington Books, 2015.

Tunubalá, Floro; Trochez, Juan Bautista Muelas. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak*. *Mananasrøkurri Mananasrønkatik Misak Waramik*, 2016.

Tunubalá, Jeremías; Pechené, Liliana. “518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos”. *Maguaré*, n. 24, 2010.

Turner, Terence. “Da Cosmologia à História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó”. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1991.

Turner, Terence. “Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica”. In: Cunha, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP, 1992.

Valentim, Marco Antonio. “Amazona vittata: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio”. *Revista Direito e Práxis*, [S.l.], v. 9, n. 4, 2018.

Van Cott, Donna Lee. *The friendly liquidation of the past*. The politics of diversity in Latin America. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.

Viveiros de Castro, Eduardo. “Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva”. *Sopro*, n. 51, 2011.