

**A construção do espaço e formas de resistência através do Conselho Indígena
Regional do Cauca (CRIC)**

**The construction of space and forms of resistance through the Regional Indigenous
Council of Cauca (CRIC)**

Bryan Vargas Reyes¹ (brsvargasre@unal.edu.co)

Resumo: Este ensaio procura analisar formas de resistência em contextos de dominação produzidos pelo colonialismo interno no caso específico do Conselho Indígena Regional do Cauca, no sul-ocidente da Colômbia. Da perspectiva de James Scott, cada grupo subordinado produz um discurso oculto que representa uma crítica de poder nas costas do dominador. Assim, a infrapolítica dos dominados é traduzida em formas muito discretas de resistência que recorrem a formas indiretas de expressão. É importante esclarecer aqui que é central compreender que existem espaços sociais fechados (cerimônias, códigos rituais etc.) nos quais tanto as formas cotidianas de resistência como de insurreição são nutridas e fazem sentido.

Palavras-chave: Resistência; Colonialismo; Povos Indígenas; Movimentos sociais; Infrapolítica.

Abstract: This essay seeks to analyze forms of resistance in contexts of domination produced by internal colonialism in the specific case of the Indigenous Regional Council of Cauca, in the south-west of Colombia. From James Scott's perspective, each subordinated group produces a hidden discourse that represents a critique of power behind the dominator's back. Thus, the infrapolitics of the dominated is translated into very discrete forms of resistance that resort to indirect forms of expression. It is important to clarify here that it is central to understand that there are closed social spaces (ceremonies, ritual codes, etc.) in which both everyday forms of resistance and insurrection are nurtured and make sense.

¹ Estudante do Doutorado em Pós-colonialismos e cidadania global do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra. Advogado pela Universidade Nacional da Colômbia. Faz parte do programa de investigação sobre as Epistemologias do Sul e da Escola de Verão das Epistemologias do Sul.

Keywords: Resistance; Colonialism; Indigenous Peoples; Social Movements; Infrapolitics.

Introdução

A ideia de Foucault "onde há poder, há resistência" (Foucault, 1978: 95-96) difunde por vezes opiniões contraditórias sobre o conceito de resistência e mostra a complexidade de como o poder social funciona e como pode ser rastreado. É necessário verificar os efeitos da hegemonia, o que nos permite questionar as diferentes formas como se opta por resistir ao tipo de dominação de que se está consciente. Quando se opta por resistir, não há redução das práticas de resistência apenas ao espaço público, nesse sentido, para resistir ao domínio surgem diferentes práticas espaciais, construindo um espaço de representação longe do espaço público (Scott, 2003).

Os objetivos deste ensaio, para além de discutir o que se entende por *Resistance Studies*, procuram também investigar como ocorre a relação entre a construção social do espaço e o próprio ato de resistência. A primeira parte será dedicada a uma breve revisão bibliográfica e a um levantamento do que queremos dizer quando dizemos "resistência". A segunda parte procurará apresentar uma prática situada e concreta que ajude a articular uma ideia de resistência no e através do espaço: a resistência do Conselho Indígena Regional do Cauca (doravante CRIC), a primeira organização indígena na Colômbia que surgiu para proporcionar um espaço de resistência política para a defesa e conservação da sua terra, cultura e organização face aos abusos e violência de vários sectores da sociedade. Nas últimas décadas, tornou-se um importante ator social e político, e saltou para a cena nacional como ponto de referência no seu próprio discurso sobre a defesa da mãe terra e a exigência de respeito pela sua cultura.

Tendo em conta o dito por Scott (2003), as práticas de resistência não devem ser limitadas ou reduzidas apenas àquelas que ocupam espaços públicos (praças, ruas etc.). A resistência está também presente nos espaços privados disponíveis para os sujeitos historicamente dominados. Tendo isto em conta, e na sequência da análise feita por teorias que abordam o colonialismo como uma forma de dominação que vai além da mera ocupação de um território por uma potência estrangeira (por exemplo, estudos pós-coloniais e decoloniais), surge um possível problema a investigar, uma vez que, após a revisão dos trabalhos sobre a resistência indígena, muitos deles concentram-se

em investigar apenas o aspecto público desta resistência, ignorando ou deixando de lado aspectos como a sua espiritualidade ou a sua visão do mundo.

O conceito de resistência e os *Resistance Studies*

Os Estudos de Resistência são um campo de conhecimento que se tornou relevante para o estudo das estratégias de libertação das pessoas em contextos de dominação em função da raça, classe, sexualidade e gênero. O foco de tais estudos é analisar a resistência como um projeto que pode ser amplo ou difuso, individual ou em pequena escala, implicitamente político, disfarçado ou mesmo escondido.

Estudar a resistência é estudar um conceito que confronta a dominação (oposição simples), mas também pode ser resistência no âmbito dos esforços emancipatórios (para além da oposição, há uma prática). Pode-se usar o conceito no sentido mais frequentemente ouvido em relação à teoria social: resistência emancipatória à dominação. Ainda assim, a referência ao processo de resistência desta forma não distingue por si só entre emancipação e dominação (Hoy, 2004).

Nos estudos de resistência existe uma pluralidade de conceitos e definições de ações aparentemente iguais ou relacionadas de uma forma ou de outra com o que é entendido como resistência. Entre esta grande variedade podemos descobrir que o modo de resistência mais estudado é o que envolve movimentos sociais, que inclui situações extremas como o uso da violência ou actos simples como trabalhar lentamente e fingir doenças. Para além destes comportamentos físicos, a resistência conseguida através da fala, do silêncio e de outros comportamentos simbólicos também tem sido descrita. Tudo isto ilustra quão variável pode ser a escala do significado da palavra resistência e dos actos a ela associados (Hollander & Einwohner, 2004).

Assim, conforme a Raby (2005), aqueles que trabalham com este conceito têm sido confrontados com a necessidade de analisar a forma como identificamos a resistência, uma vez que qualquer atividade que possa ser descrita como resistência pode também cair na categoria de rebelião, desobediência ou oposição e mesmo criminalidade, dependendo das interpretações que os investigadores fazem da realidade social. A categorização de qualquer tipo de atividade como resistência dependerá então do que ou quem está a resistir e como se articulam as diferentes ações de contestação. Se partirmos de uma visão moderna do poder, então podemos reconhecer a existência de grupos dominantes e oprimidos, sendo a resistência a que se opõe às autoridades dominantes.

É neste ponto que o conceito de poder adquire real importância. Para Foucault (1982), por exemplo, compreender em que consistem as relações de poder, poderia ser levado a cabo analisando formas de resistência e tentativas de as desmembrar através da análise das formas de resistência e das tentativas de desmembrar tais relações. Em geral, Foucault argumenta que existem três tipos de lutas contra as relações de poder: contra formas de dominação; contra formas de exploração; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si próprio e o submete a outros.

Em relação ao primeiro tipo de luta, deve ficar claro que as relações de poder são uma coisa e os estados de dominação (uma forma de cristalização das relações) são outra. Em estados de dominação, as relações de poder já não são variáveis e não permitem estratégias para as alterar, elas próprias são estabelecidas e congeladas. Enquanto no exercício do poder ainda há espaço para um jogo de estratégias, ainda há um terreno de liberdade, no domínio encontramos a cristalização das assimetrias e hierarquias das relações de poder (Foucault, 1982).

A ideia avançada por Foucault nos permite em última análise compreender que o poder é produtivo (para além de ser meramente repressivo). O poder produz realidade, relações sociais, subjetividades. O poder impõe-se em termos da construção de uma realidade; vê-lo como uma mera forma de repressão obscureceria o seu carácter produtivo. Embora o trabalho de Foucault nos ajude a compreender a dicotomia poder/resistência, é necessário recorrer a outras fontes para explorar esta dicotomia com maior profundidade.

Estreitamente ligados à ideia de poder e dominação, devemos também compreender que quando nos referimos a esta última, muitos dos estudos sobre resistência partem da ideia desenvolvida por Gramsci sobre hegemonia, ou seja, a dominação ideológica de um grupo sobre uma determinada classe, esta última entendida como os subalternos. A ideia central por detrás disto é ser capaz de compreender como a classe dominante domina não só os meios físicos de produção, mas também os meios simbólicos de produção. O seu controle é replicado, ao nível das ideias, naqueles sectores ideológicos da sociedade, seja cultura, religião, educação e meios de comunicação social, de forma a permitir-lhe divulgar aqueles valores que reforçam a sua posição (Gramsci, 1971).

Neste ponto, James Scott presta particular atenção crítica a esta relação entre poder/resistência/hegemonia, pois a hegemonia traz consigo a ideia de que a regra de uma classe não é efetuada tanto por sanções e coerção, mas pelo consentimento e

submissão passiva das classes subordinadas, em última análise, uma ideia associada à falsa consciência. Ainda assim, Scott avisa-nos que a noção de hegemonia e os seus conceitos relacionados não só não fazem sentido das relações de classe, como também são suscetíveis de nos enganar seriamente na compreensão dos conflitos de classe na maioria das situações (Scott, 1985).

Para Scott, o conceito de hegemonia ignora até que ponto muitos subalternos são capazes, com base na sua experiência quotidiana, de penetrar e desmistificar a ideologia prevalecente. Mesmo assim, a sua visão da resistência centra-se nas relações de classe relativamente estáticas e pode, portanto, ignorar um grande número de situações que não podem ser reduzidas a diferenças de classe. Na sua definição, a resistência inclui qualquer ato de um membro de uma classe subordinada destinado a mitigar ou negar reivindicações feitas por uma classe superior ou a fazer avançar as suas próprias reivindicações contra essas classes (Scott, 1985: 90).

Apesar disso, o próprio Scott chama a atenção para a forma como a ação política é analisada na teoria política e mesmo nos meios de comunicação, uma vez que existe um vasto campo de ação política, que é quase sempre ignorado, ou porque não é declarado abertamente no sentido da política ou porque não é uma ação de grupo no sentido da ação coletiva. Com isto em mente, Scott concentra a sua atenção numa parte da política de grupos subordinados que se enquadra no seu conceito de "formas diárias de resistência", que são técnicas relativamente seguras que requerem pouca ou nenhuma coordenação ou organização formal, geralmente baseadas numa cultura popular de resistência para atingir os seus fins (Scott, 1989).

Tais formas cotidianas de resistência são mediadas pelo discurso público e pelo discurso oculto, que é apenas mais uma forma de analisar e compreender a relação entre o discurso e o poder. O discurso público é entendido como a descrição abreviada das relações explícitas entre subordinados e detentores do poder, enquanto o discurso oculto constitui todo o comportamento fora do palco e, na medida em que cria o seu próprio espaço social no qual a dissidência ao discurso oficial toma forma, é constituído por manifestações, gestos e práticas linguísticas que confirmam, contradizem e distorcem o que aparece no discurso público. Em última análise, o discurso oculto constitui uma espécie de infrapolítica que nada mais é do que formas muito diversas e discretas de resistência que recorrem a formas indiretas de expressão (Scott, 2003).

Estas formas de resistência cotidiana não são facilmente reconhecidas como resistência pública e coletiva, como rebeliões ou manifestações, uma vez que são

dissimuladas ou disfarçadas, individuais e muitas vezes não articuladas politicamente. A existência de resistência mundana ou não dramática permite-nos ver que a resistência pode ser frutuosamente entendida como um continuum entre confrontos públicos e confrontos ocultos. Também nos permite compreender de onde vêm as rebeliões coletivas, de modo a compreender por que razão, por vezes, e, em alguns lugares, elas não ocorrem. Tudo isto sugere que a resistência está (ou pelo menos tenta estar) embutida na vida social e faz parte da vida quotidiana (Johansson & Vinthagen, 2020).

Embora não seja necessário como critério para definir o que é a resistência, torna-se claro neste momento que precisamos compreender melhor qualquer possível intenção do subalterno de resistir. Contudo, julgamos tal atividade, a resistência poderia ser entendida como uma resposta ao poder vinda de baixo: uma prática subalterna que poderia desafiar, negociar e minar o poder. Independentemente da intenção ou interesse, a resistência assim entendida parte de um ato, realizado por alguém que defende uma posição subalterna e responde ao poder (Baaz *et al*, 2016).

A construção social do espaço e as práticas de resistência no Conselho Indígena do Cauca – CRIC

Se quisermos compreender as diversas práticas de resistência do CRIC e a sua lógica, devemos ter presente que as dimensões espaciais da sociedade civil e dos movimentos sociais são de particular importância ao analisar e articular uma ideia de resistência no e através do espaço.

Para Lefebvre, o espaço deve deixar de ser concebido como uma entidade passiva, vazia ou sem sentido, uma vez que o espaço é constitutivo de si mesmo e de outros processos que são gerados em seu redor, por exemplo, na organização do trabalho produtivo, nos fluxos de matérias-primas, nas redes de distribuição de produtos, e assim por diante. Na sua opinião, o espaço atua como produtor de produtos, sendo a espinha dorsal das relações económicas e sociais (Lefebvre, 1991).

O espaço, entendido como um produto social, é a criação de certas relações de produção que surgem num determinado momento, bem como o resultado da acumulação de um processo histórico que se materializa numa determinada forma espacial-territorial através das múltiplas relações que existem entre o espaço percebido, o espaço concebido e o espaço vivido (Lefebvre, 1991).

Mas qual é o objetivo de compreender como é construído o espaço quando se fala de resistência? Para responder a esta pergunta, devemos primeiro perguntar porque

é que a ideia de espaço percebido, ou seja, espaço que não é representado apenas sob a forma de mapas, é tão importante.

Após a conquista espanhola, o espaço social e geográfico dos povos indígenas do que hoje conhecemos como Colômbia foi profundamente alterado. A distribuição do território nas colônias foi o resultado do poder jurisdicional imposto pelas Metrôpoles. No Novo Mundo, o que foi ordenado na distante "pátria mãe" foi implementado pelos representantes diretos da Coroa, encarnados nos vice-reis e nas audiências reais (Castro, 2000).

A história violenta e contínua da marginalização indígena durante a época colonial representou uma operação de fato sob a lógica da *terra nullius*, um termo que significa "terra que não pertence a ninguém". Dos vários encontros de conquista e dominação colonial, a *terra nullius* denota um conceito legal que permitiu a uma potência colonial europeia assumir o controle de um território "vazio" (ou melhor: esvaziado) que nenhuma das outras potências coloniais tinha reclamado. Evidentemente, a maioria destes territórios "vazios" eram habitados, pelo que o significado de *terra nullius* cresceu para incluir territórios considerados desprovidos de sociedade civilizada.

Entendida como a tendência imperial de tratar as terras indígenas² como "terra de ninguém", a *terra nullius* tem sido vista há muito tempo como a característica definidora do colonialismo. O funcionamento de facto desta doutrina não só permitiu a ocupação colonial, como também fomentou fantasias de rápido desenvolvimento de terras "vazias" e "atrasadas". Paradoxalmente, o discurso da *terra nullius* ganhou maior impulso no período pós-colonial (Sen, 2017).

A partir do século XVIII, o desrespeito pelas leis da coroa e a despossessão dos resguardos levaram os povos indígenas do Vice-reinado de Nova Granada a solicitar o reconhecimento dos seus caciques e territórios com base na coroa espanhola. No entanto, como o desrespeito aumentou, os povos indígenas tiveram de se submeter não só ao pagamento de tributo, mas também aos repartimentos dos índios forçados a trabalhar nas fazendas dos colonizadores (Bonilla, 2015).

Com a chegada da República no século XIX, a situação não se alterou e, pelo contrário, todo o processo de assimilação e expropriação das suas terras assentou. Isto deveu-se ao facto de, paralelamente ao discurso liberal, ter havido uma tentativa de

² No contexto americano. Noutros contextos, o significante "indígena" não pode ser utilizado da mesma forma.

distribuir terras indígenas entre 1810 e 1890.³ A política agrária predominante nesta altura consistia na atribuição de terras não cultivadas, muitas das quais eram terras indígenas não incorporadas em reservas ou parte de territórios que foram retirados aos povos indígenas através do engano ou do uso da violência (Figuerola, 2016).

Foi a partir deste processo de negação do espaço como parte integrante da vida quotidiana dos povos indígenas que o processo de memória começou a ser construído, reivindicando a protecção legal dos seus espaços (sob a forma de títulos dados pela coroa espanhola) e que levaria ao facto de que na segunda metade do século XX, os povos integrantes do CRIC começam a reconhecer-se como descendentes das nações indígenas que habitavam os seus territórios atuais séculos antes da chegada dos invasores espanhóis. Identificar-se com aqueles povos que foram forçados à servidão nas minas e fazendas é sentir-se parte de uma luta perpétua para preservar as suas terras, o seu próprio governo e os seus costumes. É graças a estes antepassados comuns que a ideia é implantada no imaginário indígena que a luta é longa, que começou há séculos e que não terminou (CRIC, 1975a).

Na memória comum do CRIC construída a partir disto, um facto fundador é estabelecido: a mais antiga luta contra os invasores espanhóis liderada por a Gaitana⁴. Esta primeira história comum conta como grandes nações indígenas conseguiram resistir durante meses aos ataques dos conquistadores espanhóis sob o comando de *La Gaitana*, conseguindo uma força guerreira de cerca de 15.000 homens de diferentes comunidades, inicialmente Timanaes, Yalcones, Pijaos, Aviramas, Paeces (Nasa) e Guanacas. *La Gaitana*, identificada como a cacica Guatepán, aparece em documentos do século XVI sob os relatos dos conquistadores espanhóis, tornando-se parte da memória indígena intimamente relacionada com a resistência ao colonizador (Matallana, 2012).

Mais tarde, no século XX, apareceram novas figuras dispostas a defender os resguardos e os povos indígenas, entre os quais o mais memorável: o Manuel Quintín Lame. Com ele, surgiu a narrativa de que um povo que luta não pode ser acabado. A memória criada em torno da sua figura, em vez de criar um mártir ou ídolo, cria ou reforça a ideia das lutas de ontem e de hoje para salvaguardar o seu território, mas também para procurar autonomia sobre si próprios e suportar os seus costumes (CRIC, 1975a).

³ O ano em que a Lei 89 de 1890 foi aprovada, numa tentativa de proteger as reservas indígenas até que os índios pudessem ser “convertidos” em cidadãos.

⁴ Líder indígena imortalizada na história pela sua história de resistência contra os espanhóis.

Assim, as representações do espaço vivido pelos povos indígenas no Cauca, especificamente no norte do departamento, foram atravessadas pela lógica da despossessão e expulsão das terras baixas (as terras mais férteis) pelos proprietários de terras a serem confinadas nas montanhas, onde se encontram muitos dos seus locais sagrados, sendo espaços com uma forte carga emocional para as comunidades, uma vez que fazem parte da sua cosmovisão e, portanto, dificultam a agricultura nessas terras.

Apesar desta forma de despossessão e desterritorialização (pela expulsão das suas terras tradicionais), as comunidades indígenas também tiveram de lutar contra a assimilação forçada pela Igreja Católica, sob o entendimento de serem supostamente “selvagens” e assim incorporá-las na sociedade civil.⁵ Embora houvesse uma igreja e um pároco em cada aldeia do departamento, nos lugares mais remotos e inacessíveis, as tradições de uma cosmovisão indígena mantiveram-se e o uso da sua própria língua foi mantido como estratégia de resistência, pois esta era a única forma de aceder à sua espiritualidade, dando como resultado que estes espaços remotos foram vistos como locais de resistência ao opressor.

Em 1953, Horst Nachtigall detalhou quase em profundidade todas as práticas relacionadas com a cosmovisão indígena de uma das comunidades localizadas no Norte do Cauca, que mais tarde desempenhou um papel fundamental na fundação do CRIC. Neste relato, podemos ver como existe um discurso público, respeitador da autoridade, neste caso do clero católico, que contrasta com uma prática subversiva como "bruxaria" ou "xamanismo" (Nachtigall, 1953).

Mas para além da importância de uma prática subversiva, como ir contra a fé católica na altura, o que é realmente impressionante é a prática espacial que é construída em torno da visita ao médico/chamam tradicional, uma vez que esta só teve lugar à noite, na casa de quem precisasse dos serviços ou mesmo na casa da pessoa conhecedora. Outro aspecto importante a destacar é a utilização da sua própria língua para designar tudo o que está relacionado com esta prática, ainda que quase todos soubessem falar espanhol, a língua serviu de espaço para a dissidência.

A necessidade de uma união entre os povos indígenas como forma de fortalecer as suas lutas foi uma das principais dificuldades enfrentadas por aqueles que tentaram resistir à hegemonia prevalecente. Foram estes agricultores comunitários do Norte e do

⁵ Neste ponto, a ideia predominante é que os índios não são totalmente civilizados, e portanto terão que assimilar os valores da sociedade branca, de mãos dadas com a Igreja Católica.

Leste, Nasas e Misak,⁶ que concordaram em apoiar-se mutuamente na sua luta na Assembleia de Toribío em 1971. Esta assembleia conseguiu reunir 2.000 povos indígenas na sua primeira sessão para discutir publicamente os seus direitos. Este facto contribuiu para reforçar as comunidades que frequentavam e que se propunham alcançar todo o Cauca e realizar um trabalho profundo e duradouro, para o qual avançaram de forma oculta durante quase dois anos a situação do povo indígena na altura, a fim de conhecer e estudar como o povo vivia e quais eram os seus problemas (CRIC, 1975a).

Para compreender o contexto do departamento do Cauca na altura da fundação do CRIC, é necessário entendê-lo como um departamento atrasado, com uma classe latifundiária que detinha controle social e político, bem como uma classe trabalhadora industrial baixa. O sector mais numeroso e combativo era composto por camponeses pobres, na sua maioria indígenas, que foram os protagonistas de quase todas as lutas da época, procurando a recuperação das terras dos resguardos, uma situação que manteve a especificidade das lutas indígenas e justificou a existência da sua própria organização (Tunubalá, Trino e Palechor, 1974).

Algo que aparece insistentemente, segundo Archila (2010), é a forma como os povos indígenas reconstróem a sua história de uma forma particular. Aqui, aparecem metáforas que deixam o passado ao serviço da luta atual e, portanto, colocam-no na frente, para que os idosos sejam colocados perante os jovens, concebendo este processo como uma viagem ao longo dos caminhos dos mais velhos. Não se trata de refazer o passado na forma científica de uma busca de fatos simples, mas isto dará origem a um sentimento de legitimação da luta atual.

Esta utilização estratégica e visita ao passado serve para agir e modificar o presente, daí a sua localização na frente, para inspirar e motivar a luta. É esta luta que, relançada nos anos 70, está na origem do interesse em aprender sobre o passado. Mas o facto de o reinício da luta após a fundação do CRIC coincidir com o interesse despertado no passado não significa que o passado nunca tenha estado presente. Embora seja inegável que sofreram processos traumáticos e severas tentativas de imposição cultural para apagar a sua memória, deve também compreender-se que eles próprios eliminaram, pelo menos em público, certas memórias, voluntária ou involuntariamente, mas sempre guiados pelo interesse de sobreviver à aniquilação.

Aqui, podemos analisar algo relevante para os objetivos deste ensaio. Desde a sua fundação, o CRIC tem em mente não só uma reivindicação territorial, mas também

⁶ Dois dos povos indígenas mais representativos da região.

um apelo para fortalecer a própria cultura dos povos indígenas, ou seja, a sua cosmovisão. Chamar a atenção para este facto permitir-nos-á compreender como surge um espaço de resistência num contexto de dominação como o que existia no Cauca.

Depois de Avirama (1979), pode-se ver que a partir de 1971, com a consolidação do CRIC, a questão da recuperação das terras dos resguardos foi colocada na agenda como o primeiro ponto da agenda. Este processo levou à recuperação de terras que tinham sido anteriormente tomadas por forasteiros. Nessa altura, o CRIC já estava a afirmar que, embora os resguardos tivessem alguma demarcação, esta quase nunca era respeitada e a maioria dos resguardos tinha sido reduzida a pequenas parcelas de terra.

É icónico ver os acordos alcançados, que promovem o encontro dos médicos tradicionais (autoridades espirituais/médicos tradicionais) para discutir a sua ciência e recordar o que esqueceram, para que com o seu conhecimento possam contribuir para a preparação das lutas, alertando para os perigos e "prevenindo os males, protegendo os camaradas". Da mesma forma, este congresso definiu como prioridade o regresso de uma prática característica quando os cabildos tomaram posse no início do ano: o acompanhamento pelo médico tradicional para instruir os cabildos sobre os perigos e problemas, e poder aconselhar os cabildos como representantes da autoridade indígena⁷ (CRIC, 1975c).

Isto levaria a um artigo na nona edição do jornal *Unidad Indígena*⁸ dedicado à medicina indígena como um aspecto importante da cultura. Neste artigo, o valor da ciência indígena é exaltado e é feito um apelo para estudar este conhecimento a fim de reforçar a luta e a organização dentro de cada comunidade. Toda a ciência indígena, explica o artigo, gira em torno do médico tradicional (autoridade espiritual), que, através da sua sabedoria e conhecimento, guiou e aconselhou as comunidades e as protegeu dos perigos existentes.

É graças a este regresso às velhas práticas de consulta aos médicos tradicionais que o movimento indígena nascente apela a um regresso ao passado que lhes permita avançar com as suas lutas e recuperar a sua cultura. Por exemplo, a preparação do 4º Congresso do CRIC foi acompanhada pela colaboração de médicos tradicionais que foram consultados e colocaram os seus conhecimentos ao serviço da organização, a fim

⁷ É também feita uma queixa sobre o tratamento dado aos conhecimentos tradicionais pelas missões católicas e outras missões religiosas, e sugere-se começar a utilizar plantas tradicionais e a fazer as suas próprias bebidas (Aguardente) utilizadas nos seus rituais.

⁸ *Unidad indígena* nasceu como o jornal das comunidades indígenas sob a direção de Trino Morales, em 1975. Surgiu como uma resposta ao desenvolvimento do movimento indígena a fim de se conhecerem melhor e assim unirem as suas lutas sob o lema "Unidade, Terra e Cultura".

de dar confiança aos cabildos e proporcionar-lhes a proteção de que necessitavam (Unidad Indígena, 1975).

Através destes cenários, o espaço físico é contestado, bem como o espaço de representação, pois tanto física como simbolicamente tentam ocupar o espaço de domínio e contrariar a ideia de que as terras desterritorializadas lhes pertencem porque foram os primeiros ocupantes, que têm um modo de vida diferente da sociedade majoritária, que exprimem abertamente e cuja cosmovisão é também a base das suas reivindicações.

Nesta medida, deve entender-se que a violência contra os povos indígenas da Colômbia tem sido abrangente: não só política ou socioeconômica, mas também cultural e simbólica. A resposta a estes abusos demonstra como as lutas de resistência os levaram a tornarem-se atores sociopolíticos com um projeto de vida diferente, em vez de vítimas passivas. Nesta resistência, destacam-se as memórias curtas e longas construídas pelos povos nativos do país com um profundo significado político. Perante o colonialismo e a violência sistemática dele resultante, o povo Nasa do Norte do Cauca decidiu resistir (Archila & García, 2014).

Conclusão

Com base em certos padrões de resistência, o CRIC tem sobrevivido a muitas formas de violência ao longo do tempo. Estes padrões são evidentes, embora não redutíveis, na criação de um espaço de resistência política para a defesa e conservação da sua terra, cultura e organização face aos abusos e violência de vários sectores da sociedade. Nas últimas décadas, tornou-se um importante ator social e político, e saltou para a cena nacional colombiana como ponto de referência para o seu próprio discurso sobre a defesa da mãe terra e a exigência de respeito pela sua cultura e autonomia.

Através de práticas quotidianas, incluindo a ocultação linguística através do uso da sua própria língua, códigos secretos e ambiguidade premeditada, o pensamento indígena tornou-se um aspecto central do discurso e conseguiu irradiar todas as suas ações políticas. Este processo a médio e longo prazo tornou-se incorporado na visão que transmitem e constituiu um instrumento cultural que, por sua vez, foi transformado num instrumento político.

Este elemento cultural nem sempre foi tão evidente e, pelo contrário, no passado foi veementemente censurado, tendo em conta a rejeição dos "indígenas", um produto do racismo e do colonialismo interno. Apesar disto, ao longo dos anos houve uma

mudança de ênfase, que reforçou a presença do pensamento indígena na vida cotidiana, bem como nas suas exigências e estratégias políticas.

As diferentes fases das mobilizações políticas indígenas na Colômbia refletem a sua combinação particular de estratégias de luta e os seus diferentes graus de articulação com o Estado: autogoverno, ação direta, utilização de recursos legais e participação eleitoral. Assim, após Scott (2003), podemos falar de discursos privados e públicos. As primeiras existem na esfera oculta entre os sujeitos subalternos e fazem parte das armas que os fracos usam na sua resistência diária, tornando-se públicas apenas nos momentos em que o domínio é quebrado ou onde o domínio é tal que, apesar do perigo para a integridade pessoal, ele vem à tona. É assim que o movimento indígena caucasiano representa esta passagem do privado para o público, especialmente desde a fundação do CRIC, e neste sentido muda um aparente esquecimento sob a sombra do silêncio para uma crescente recordação aberta, pública e poderosa (Archila, 2010).

Referências bibliográficas

Archila, Mauricio. (2010). “Una historia del movimiento indígena.” *In: Mauricio Archila; Nidia González, Movimiento Indígena Caucaño: Historia y Política*. Tunja: Universidad Santo Tomás, 9-120.

Avirama, Jesús. (1979). Situación actual del CRIC – Informe –. *In: Centro de Investigación y Educación Popular (1979), Indígenas y Represión en Colombia*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular – CINEP.

Archila, Mauricio; García, Martha (2014), “Violencia y memoria indígena en Cauca y La Guajira” *Memoria y Sociedad*, 19 (38). Consultado a 02.11.2021 em <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys19-38.vmic>

Baaz, Mikael; Lilja, Mona; Schulz, Michael; Vinthagen, Stellan (2016), “Defining and Analyzing “Resistance”: Possible Entrances to the Study of Subversive Practices, *Alternatives*, 41(3), 137–153. Consultado a 11.11.2021 em <https://doi.org/10.1177/0304375417700170>

Bonilla, Victor. (2015). *Historia política del pueblo Nasa*. Colombia: ACIN.

Castro, Santiago. (2000) Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. *In: Edgardo Lander (org.). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 88-98.

CRIC (1975a). Cómo nos organizamos. *In: Acerca del problema indígena en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 85-108.

CRIC (1975b). Hacia la unidad indígena. *In: Acerca del problema indígena en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 109-122.

- CRIC (1975c). Congreso Regional Indígena – 4to Congreso. *In: Acerca del problema indígena en Colombia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 123-136.
- Figuerola, Isabela (2016), “Legislación marginal, desposesión indígena, civilización en proceso: Ecuador y Colombia.” *Nómadas*, (45), 43-57.
- Foucault, Michel (1978), *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction*. New York: Random House.
- Foucault, Michel (1982), “The Subject and Power.” *Critical Inquiry*, 8(4), 777–795. Consultado a 02.10.2021 em <http://www.jstor.org/stable/1343197>
- Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*. Edited and translated by Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers.
- Hollander, Jocelyn; Einwohner, Rachel (2004), “Conceptualizing Resistance.” *Sociological Forum*, 19(4), 533–554. Consultado a 04.11.2021 em <http://www.jstor.org/stable/4148828>
- Hoy, David. (2004). *Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Johansson, Anna; Vinthagen, Stellan. (2020). *Conceptualizing ‘everyday resistance.’ A Transdisciplinary Approach*. New York: Routledge.
- Lefebvre, Henry. (1991) [1974]. *The Production of Space*. Oxford: Blackwell.
- Matallana, Susana (2012), “Desvelando a la Gaitana.” *La manzana de la discordia, enero - junio*, Vol. 7, No. 1: 7-21.
- Nachtigall, Horst (1953), “Shamanismo entre los indios paeces” *In: Revista Colombiana del Folklore*, Segunda época, N.º 2, Bogotá, Junio, 223-241.
- Raby, Rebecca (2005), “What Is Resistance?” *Journal of Youth Studies* 8 (2): 151–171. Consultado a 05.11.2021 em <https://doi.org/10.1080/13676260500149246>
- Sen, Uditi (2017), “Developing Terra Nullius: Colonialism, Nationalism, and Indigeneity in the Andaman Islands.” *Comparative Studies in Society and History*, 59(4), 944-973.
- Scott, James. (1985). *Weapons of the weak: Everyday forms of Peasant Resistance*. USA: Yale University.
- Scott, James (1989), “Everyday Forms of Resistance”, *Copenhagen Papers*, No. 4, 33-62. Consultado a 05.11.2021 em <https://doi.org/10.22439/cjas.v4i1.1765>
- Scott, J. (2003) [1990]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Trad, Jorge Aguilar Mora. Navarra: Txalaparta.
- Tunubalá, Julio; Trino, Manuel; Palechor, Juan (1974), “Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric).” *In: Enrique Sánchez y Hernán Molina (Comp.) (2010). Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de cultura, 105-125.

Unidad indígena (1975). *La Medicina Indígena*. Año 1, No. 9.

Vasco, Luis (2008), "Quintín Lame: resistencia y liberación." *Tabula Rasa*, (9): 371-383.