

Os sujeitos por trás dos direitos: o território como fonte de direitos desde a perspectiva indígena serrana

PATRÍCIA LORA LEÓN

Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, Brasil

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v23i23p61-75

resumo A partir dos artefatos comunicativos criados pelas organizações indígenas da Serra Nevada de Santa Marta (Colômbia) para a interlocução e o posicionamento do *pensamento próprio* diante dos representantes da sociedade nacional, a presente comunicação pretende mostrar a preocupação indígena por pautar formas de ordenamento territorial próprias nos processos de planejamento e intervenção no âmbito do seu território ancestral, particularmente perante as iniciativas do Estado e dos investidores nacionais e internacionais interessados nos recursos naturais do maciço montanhoso. Nesse contexto, os posicionamentos críticos indígenas apontam pela defesa da *integralidade* do território, sinalizando nesse caminho formas outras de compreensão sobre a teoria e prática dos direitos humanos.

palavras-chave Direitos humanos; Pensamento ameríndio; Filosofia política; Território; Povos indígenas (Colômbia).

The subjects of the indigenous rights: the territory as a source of rights from serrana indigenous perspective

abstract By employing communicative artifacts created by the indigenous organizations of Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia) to relate to the national society and express the *own way of thought*, this presentation aims to shed light on the indigenous efforts to ensure that self-determined forms of territorial mapping, particularly in the

context of larger state territorial zoning plans aimed at facilitating state and private firms access to existing natural resources in their ancestral territory. In this context, the indigenous critical positioning vis-à-vis state schemes point to the need for the protection of the *integrality* of territory, in this manner suggesting other forms of comprehending the theory and the praxis of human rights.

keywords Human rights; Amerindian thought; Political philosophy; Territory; Indigenous people (Colombia).

Introdução

A Serra Nevada de Santa Marta, Reserva Mundial da Biosfera desde 1979, é o maciço montanhoso mais alto do mundo ao lado do mar. Localizada no norte da Colômbia, nos *departamentos*¹ de Magdalena, Cesar e La Guajira e isolada da cordilheira de Los Andes pelos vales dos rios Cesar e Rancherías, a Serra, com uma superfície aproximada de 17.000 km² e uma altura de 5.755 metros, tem sido considerada como paraíso natural desde o século XIX por exploradores e viajantes colombianos e europeus² assombrados com suas extraordinárias condições geográficas, a diversidade de climas e de espécies de fauna e flora tropicais. Para seus habitantes originários, os povos indígenas Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo, a Serra é seu território ancestral e o cenário do pensamento cosmológico que os configura enquanto *guardiões da Lei de Origem e irmãos mais velhos*³

da humanidade: para eles, a Serra Nevada de Santa Marta é o *Coração do Mundo*.

Desde o processo colonizador nos séculos XVII e XVIII, seguido pelas tentativas de integração destas comunidades no projeto de nação no século XIX, até hoje, os grupos serranos têm sido vítimas de reiterados processos de ocupação e de colonização do seu território ancestral, tornando-se, por sua vez, alvo de várias tentativas de colonização espiritual, de imposição de instituições alheias às suas práticas culturais, de ocupação e perda no acesso aos seus lugares sagrados e da violência desencadeada pela bonança local da maconha nos anos 1970 e da disputa acirrada das guerrilhas, dos grupos paramilitares e do negócio do narcotráfico pelo controle territorial da região. Tal situação foi agravada recentemente pelas tensões geradas pelos megaempreendimentos, projetos liderados pelo Estado e os investidores internacionais no intuito de integrar os recursos naturais do maciço ao fluxo das iniciativas e necessidades do mercado global.

Três megainiciativas ganham destaque neste contexto: a barragem *El Cercado*, de 23.000 hectares, sobre o rio Rancherías (território Wiwa, *departamento* de Cesar); a barragem multipropósito *Los Besotes* sobre o rio Guatapurí (território Arhuaco e Kankuamo, *departamento* de Cesar) e o porto multipropósito Brisa, iniciativa privada localizada em *Yukulwa* (território Kogui, *departamento* de La Guajira), lugar sagrado da *Linha Negra* (fronteira espiritual do território ancestral) para os quatro povos serranos (FUNDACIÓN CULTURA DEMOCRÁTICA, 2009).

Embora as lideranças e organizações dos diferentes povos serranos venham constituindo nas últimas décadas um lugar de enunciação indígena materializado num conjunto extenso e diverso de artefatos comunicativos próprios que visam veicular, visibilizar e incorporar no

cenário das relações interculturais os universos conceituais que exprimem a complexidade do pensamento e da cosmovidência indígenas, pretendo discutir como os posicionamentos críticos dos povos Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo contestam os pressupostos da modernidade jurídica e a configuração de um sujeito de direito universal e ancorado fundamentalmente no indivíduo. Isto é evidenciado de maneira particular nos documentos e posicionamentos produzidos no contexto dos recentes megaempreendimentos de exploração dos recursos naturais do maciço serrano, cenário no qual é possível identificar posicionamentos indígenas que dizem respeito ao ordenamento territorial ancestral e à defesa da *integralidade* das relações entre o território e o sentido de ser indígena serrano.

Nos posicionamentos críticos indígenas contra os megaempreendimentos em pauta na Serra Nevada de Santa Marta, e particularmente contra o porto Multipropósito Brisa localizado no morro sagrado de *Yukulwa*, os povos serranos revelam, como pretendo demonstrar a seguir, a existência de um sujeito de direito “outro” que surge na interligação com a diversidade espiritual e material do mundo e que é preciso levar em consideração no intuito de compreender como, desde a perspectiva serrana, os direitos fundamentais encontram-se ancorados à práxis da relação indígena com o todo da ordem universal, aspectos claramente relacionais não considerados pelos dispositivos jurídicos que visam proteger e garantir seus direitos humanos.

O sujeito indígena como sujeito de direito

A luta pelo reconhecimento dos territórios dos povos indígenas, entendidos como cenários do desenvolvimento da cultura e da autonomia

que dizem respeito a uma identidade pensada justamente na relação com os vínculos ancestrais e com o entorno natural, tem se tornado um elemento central na pauta das comunidades indígenas na Colômbia e América Latina. Para o caso colombiano, os representantes indígenas no processo da Reforma Constitucional de 1991 levantaram claramente esta questão, exigindo nesse contexto expressões concretas de reconhecimento dos seus direitos na perspectiva da diferenciação das suas particularidades enquanto povos (ARIZA, 2009, p. 254) e a formulação de estratégias de proteção da existência física e cultural destas comunidades, ancoradas justamente na permanência, respeito e autonomia do território como fonte de governança e desenvolvimento cultural.

Para Santos (2002), a luta pelos direitos dos povos indígenas, numa marcada diferenciação diante das reivindicações das outras minorias étnicas, configura-se a partir da ligação da cultura com a existência de “direitos e recursos ancestrais” e do apelo recorrente à memória histórica que vincula a dimensão geoespacial com uma temporalidade anterior à constituição do Estado-Nação e das formas de ordenamento e organização política que lhe dizem respeito. Embora contestem o modelo de ordenamento moderno-ocidental, as reivindicações indígenas, desde a perspectiva do autor, não são necessariamente uma tentativa de criação de um Estado autônomo, mas, pelo contrário, um caminho na procura de mecanismos de acesso à terra, aos recursos históricos, à organização cultural autônoma e à identidade cultural, e fundamentalmente na formulação de políticas que garantam sua integridade física diante da possibilidade latente de tornar-se, de novo, vítimas do etnocídio, questões compatíveis com o Estado no qual esses territórios e povos estão atualmente inseridos.

Debido a que los pueblos indígenas son pueblos y naciones “originales” históricamente, sus derechos tienen una cierta precedencia histórica y, por esa razón, los derechos colectivos por los que luchan no son concebidos por ellos como derechos que les son otorgados, sino más bien como derechos que siempre habían disfrutado antes de que les fueran arrebatados por los conquistadores, colonos, misioneros o comerciantes provenientes de lugares distantes. Esta precedencia histórica no puede ser invocada por todas las minorías étnicas (SANTOS, 2002, p.161).

Para o caso colombiano o sujeito de direito “indígena”, isto é, o sujeito considerado como objeto da prática jurídica do Estado, reconhecido e regulado a partir dos critérios da razão legislativa moderna, começa a adquirir uma caracterização indígena a partir dos conhecimentos consignados na Constituição colombiana de 1991 e nos diferentes instrumentos internacionais que abrangem a questão dos direitos desses povos⁴. Considera-se nesse caminho a especificidade coletiva das suas reivindicações, levando em conta aspectos fundamentais dessa ordem que permite o desfrute coletivo dos direitos: as formas próprias de direito e de governabilidade, de justiça, a propriedade coletiva da terra e o fortalecimento da língua, saúde e educação próprias. É nesse marco que será pautada quaisquer discussão e negociação relacionadas com a proteção, defesa e garantia dos direitos desses sujeitos, mesmo quando as violações das quais vêm sendo vítimas estejam classificadas na perspectiva jurídica moderna como “direitos fundamentais” do indivíduo, entre eles, à vida, liberdade e igualdade.

No entanto, a ideia do sujeito de direito – categoria central da modernidade jurídica – torna-se uma caracterização abstrata que, em sua pretensão de regulamentar a relação entre

o indivíduo e o Estado, universaliza e generaliza as particularidades dos sujeitos e grupos em detrimento do homem concreto e real. Esse sujeito “concreto” que vem à tona claramente nas lutas das minorias étnicas e raciais denuncia, como no caso dos povos indígenas, como essa concepção universalista da modernidade jurídica do sujeito tributário dos direitos desconsidera, invisibiliza e marginaliza as diferenças, e nesse processo, as experiências desses grupos e suas concepções próprias do sentido da lei, do Direito, da justiça e dos direitos humanos. Daí que o reconhecimento do caráter coletivo dos direitos das comunidades indígenas permita reformular o campo do Direito e dos direitos humanos, desconstruindo a ideia de um sujeito de direito exclusivamente baseado no indivíduo como ponto de partida de qualquer normativa e configuração jurídica possível, o que não pressupõe, necessariamente, uma compreensão da diferença que sustenta essa visão de mundo e que se instala para além das fronteiras do próprio indivíduo e das liberdades individuais.

Como indica Ariza (2009) para o caso colombiano, já no processo de colonização e sua incorporação no projeto de Nação, os indígenas eram caracterizados e classificados como “diferentes”, e nesse caminho, pensados a partir de políticas diferenciadas capazes de permitir a transição do “estado de natureza dos selvagens” ao processo civilizatório que os torna potenciais sujeitos do direito. Logo, o território, por meio da figura do *resguardo*⁵, cumpre um papel fundamental como dispositivo de definição da identidade indígena desde a perspectiva do Estado, e, porém, de controle, classificação e tutela de indivíduos considerados “incapazes” de gerenciar suas próprias vidas. Assim sendo, constituir-se-ia no cenário que possibilitaria a transição desses sujeitos à condição de cidadãos.

O artifício de uma “subjetividade criada” no intuito de controlar identidades ligadas

intrinsecamente com territórios configurados como *resguardos* a partir da normatividade estatal – considerados estratégicos para o desenvolvimento e preservação de recursos naturais, uma vez que levam ao reconhecimento da importância dos sujeitos coletivos que, por meio de suas práticas e conhecimentos tradicionais, participam do processo de conservação desses recursos – não pode, porém, apagar a existência dos sujeitos e das subjetividades que ele pretende fixar na categoria de sujeito indígena de direitos. Os povos indígenas, na condição de sujeitos políticos e portadores de posicionamentos diante das questões e problemáticas que lhes dizem respeito, participam ativamente dessa reconfiguração do campo dos direitos humanos – tanto na Colômbia como no nível global – no intuito de se reposicionar como atores políticos e de se beneficiar das garantias que o Estado pode e deve fornecer-lhes com o propósito de restaurar e reparar a “dívida histórica” que emana dos danos acarretados pelo processo de expropriação e destruição dos seus territórios e culturas desde o processo colonial até hoje. Como afirma Silva de Sousa:

O fato de as minorias socioculturais se valerem da categoria “direitos humanos” como meio de luta por seus direitos, impossibilita uma leitura simplista, que tenda a ver os direitos humanos apenas como mais um instrumento de dominação e opressão do Ocidente sobre grupos subordinados. Embora, em muitos casos, valores ligados à afirmação dos direitos humanos – individualismo, democracia, universalismo –, e mesmo, a categoria “direitos humanos”, sejam vistos como mais uma forma de imperialismo de Ocidente para com o “resto” do mundo, existem minorias tanto no Ocidente quanto em países não ocidentais que utilizam a categoria “direitos humanos” como forma de proteção e luta e direitos (SILVA DE SOUZA, 2001, p. 71-72).

Em diversos documentos e posicionamentos políticos dos povos da Serra Nevada de Santa Marta, levanta-se também a questão da centralidade das garantias estatais no intuito de dar continuidade às práticas culturais que os vincula com um território que funcione como cenário onde seus ancestrais, isto é, seus pais e mães espirituais, habitam e estabelecem comunicações e diretrizes fundamentais para seu ser e agir no mundo como indígenas. Para estes grupos existe uma clara diferenciação entre o reconhecimento das reservas indígenas, processo iniciado em 1959 com a declaração da reserva natural da Serra Nevada e que finalmente materializa-se na constituição dos *resguardos* para cada um dos quatro povos serranos⁶; e o “reconhecimento efetivo dos territórios das culturas”, cenário onde se exprimem os sentidos e significados que constituem seu modo de vida. A demarcação territorial desenhada pelo Estado não conseguiria dar conta, neste sentido, do “conteúdo” e “significado” imbuídos nos morros, rios e em cada um dos elementos constitutivos desse território, experiência apreensível somente na ligação que eles estabelecem entre o território e os espíritos ancestrais pela comunicação indígena com a diversidade espiritual e material que configura o mundo.

No documento *Posicionamento dos quatro povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta sobre os projetos multipropósito de Porto Brisa em Dibulla e barragens em Besotes e Rancherías: afetação às nossas culturas* (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007) – documento que faz parte dos múltiplos artefatos comunicativos serranos elaborados no intuito de enunciar tanto o significado filosófico e político das categorias do *pensamiento propio*, como seus posicionamentos críticos existenciais (WALSH, 2008) na condição de habitantes ancestrais do maciço montanhoso – evidencia-se tanto a precedência histórica desse

território quanto o vínculo que esse território estabelece com as práticas indígenas por meio do cumprimento dos códigos originários.

El territorio para nosotros es la condición espacial de la permanencia como cultura, para cumplir con nuestra función como seres humanos, de la misma manera que otros seres de la naturaleza tienen su función para que la conservación tenga una finalidad que vaya más allá de la sola existencia de la naturaleza y de la sociedad como “recursos”. El manejo artificial en el territorio afecta el dominio por parte de nuestras culturas, según nuestros usos y costumbres, previsto por la Constitución como función del Estado para la preservación de la diversidad cultural; este dominio territorial lo consideramos indiscutible dado que es algo que venimos ejerciendo desde antes que se conformara la Nación colombiana. Solamente esperamos que el Gobierno reconozca y haga efectivo este derecho existente desde siempre (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 5).

Daí a importância capital que para os povos serranos tem o fato de tornar visíveis esses sentidos e significados que escapam à compreensão da lógica jurídica dos brancos, e, assim sendo, a possibilidade de apelar aos mecanismos políticos que permitam comunicar o sentido dessa diferença, para, nesse caminho, tecer formas de ação conjunta no diálogo com a sociedade nacional.

Jukulwa: duas ordens tensionadas no ser do território da Serra Nevada

No caminho da construção política de espaços de encontro e diálogo entre as lideranças dos povos Kogui, Wiwa, Arhuaco e Kankuamo e os representantes da sociedade nacional, nas últimas duas décadas foram estabelecidos

importantes acordos no intuito de incorporar as questões por eles levantadas na pauta dos processos de ordenamento e planejamento que comprometem o território da Serra Nevada de Santa Marta. Embora tenham conseguido ser efetivamente reconhecidos como habitantes originários e atores a serem consultados nas iniciativas que comprometem o presente e o futuro da Serra Nevada, torna-se visível para suas lideranças, no contexto do surgimento de diversas iniciativas de desenvolvimento econômico na região, a ausência de uma “vontade autêntica” de respeitar e honrar os acordos cadenciosos e cuidadosamente construídos nos últimos anos.

El relacionamiento con el Estado y los distintos Gobiernos, siempre ha sido con el profundo interés de buscar caminos de entendimiento y concreción, ellos han permitido el acercamiento de dos formas distintas de pensamiento y hemos mostrado que cuando hay voluntad política se puede rellenar ese abismo antagónico y poder por el contrario establecer un puente de comprensión y de respeto en nuestros propósitos comunes; por eso ahora para hablar de nuestra inconformidad de los casos Puerto en Dibulla, represas en Besotes y Ranchería es imposible olvidar la trascendencia de ese camino largo y complejo que aún mantenemos en construcción. Hoy, cuando se nos comunica la decisión de actuar en nuestro territorio, lo único que se presenta es un documento que contiene la “racionalidad técnica de lo que se quiere hacer”, desconociendo todo el proceso de construcción conjunta soportada por actas, resoluciones Ministeriales, convenios, acuerdos y compromisos que tienen como sustento el Ordenamiento Territorial de la Sierra Nevada (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 2).

Neste trecho e ao longo do documento do Conselho Territorial de Cabildos⁷, os indígenas serranos pretendem demonstrar como, com a projeção e construção desses megaempreendimentos, tudo o que até agora foi dito e colocado na pauta da discussão com os representantes da sociedade nacional ficou no escuro: os reconhecimentos amparados no direito e as leis ocidentais, assim como os princípios de direitos humanos neles ancorados, parecem não corresponder com as práticas e os argumentos da “racionalidade técnica” que sustentam a realização de projetos de desenvolvimento econômico em seu território ancestral. Com a projeção da barragem de Besotes, as obras da Represa *El Cercado* no rio Rancherías e a construção do porto multipropósito Brisa, em Dibulla, afirmam no texto, os *irmãos mais novos* ou não-indígenas pretendem mais uma vez fragmentar o *ser* do *Coração do Mundo* mediante o desconhecimento e a invisibilidade dos posicionamentos postados nos cenários políticos nos últimos anos pelas organizações indígenas.

Dita afirmação sustenta-se na destruição parcial de um dos lugares sagrados que conformam a rede espiritual da *Linha Negra: Jukulwa*, morro localizado à beira do Mar Caribe na cidade costeira de Dibulla, desembocadura dos rios Lagarto e Cañas e espaço sagrado de controle de todo tipo de doenças (humanas, dos animais, das plantas, dos ventos, das chuvas). A afetação do sítio sagrado, ao ser quebrado em duas partes para assim dar passo à estrutura do Porto Brisa, constitui-se na perspectiva dos indígenas serranos numa grave violação aos acordos estabelecidos nos espaços de concertação com as instituições do *irmão mais novo* e num claro desconhecimento da *integralidade* sagrada do território, reiteradamente pautada nos artefatos comunicativos construídos nos últimos anos para explicitar a compreensão serrana sobre o ordenamento territorial ancestral.

Eis a causa da mobilização de cerca de quinhentos indígenas dos quatro povos, que, convocados pela decisão dos *mamos* – suas autoridades espirituais ou xamãs – de comunicar a gravidade desses acontecimentos todos para a *integralidade* da existência da Serra Nevada e dos povos indígenas que são “parte viva e inerente” dessa *integralidade*, por meio das práticas de cuidado que, desde as práticas culturais, tornam ação no mundo os princípios da *Lei de Origem*, deslocaram-se no dia 18 de abril de 2007 desde todos os cantos do maciço montanhoso até o lugar sagrado localizado na cidade de Dibulla. O documento *Posicionamento dos quatro povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta sobre os projetos multipropósito de Porto Brisa em Dibulla e barragens em Besotes e Rancherías: afetação às nossas culturas*, lido pelos porta-vozes indígenas, foi nesse contexto o artefato comunicativo invocado para expressar, mediante a palavra, o posicionamento, as reflexões e as questões estruturantes do sentido de ser e existir como indígena serrano na atual conjuntura. A declaração lida torna-se então um instrumento de expressão e visibilização daquilo que não tem sido suficientemente compreendido e que, pelo contrário, tem sido negligenciado e apagado no marco da relação e dos acordos conjuntamente estabelecidos com o Estado colombiano durante os últimos anos.

Assim, como explicitado no conteúdo da mensagem, o movimento realizado pelos indígenas serranos pretendia evidenciar a ausência de formas de comunicação na relação com o Estado que levem em consideração tanto os princípios que contornam o sentido da sua existência como povos, quanto os elementos que desde a institucionalidade permitiriam estabelecer pontes de diálogo e efetivação desses acordos, considerando ambas as partes interessadas no propósito comum do “ordenamento” da Serra Nevada. Ordenamento que, segundo

a visão indígena, diz respeito ao “mandato de origem” que lhes foi entregue e que só é possível de ser pensado a partir da *integralidade* da relação dos seres humanos com o *ser* de todas as coisas, consignado desde sempre nos códigos da *Lei de Origem*⁸.

Hemos elaborado muchos documentos, en los que hemos intentado expresar nuestro pensamiento y conocimiento del territorio, de la cultura, del universo, como explicación de nuestra forma de vivir y como fundamento para nuestras propuestas, reclamaciones y solicitudes, copias de ellos reposan en los archivos de las instituciones del Estado. En ellos hemos expresado como principios y fundamentos culturales que el universo es para nosotros una realidad unitaria física y espiritual, y que en el origen de las cosas y en el establecimiento de su función se sustentan las normas para el comportamiento de las personas y de la sociedad en la relación entre los seres humanos y de estos con todos los elementos de la naturaleza. Por eso para nosotros las normas no solamente están en los códigos legales o en mandatos morales, sino en el origen del ser de las cosas y la llamamos en castellano Ley de Origen, sin ignorar que las leyes se constituyen en herramientas que propenden por el reconocimiento, la defensa y la protección del territorio y la identidad cultural (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 1).

O problema sobre as formas e os dispositivos a partir dos quais estão sendo abordados tanto a realidade do seu território ancestral quanto os princípios indígenas que lhe atribuem sentidos e significados próprios por meio das práticas culturais, adquire importância capital na argumentação crítica apresentada no documento. Se os “códigos” de ambas as intencionalidades de “ordenamento” da Serra Nevada, isto é, os instrumentos jurídicos do Estado e os códigos

da *Lei de Origem* “escritos” no território⁹ da serra por seus pais e mães espirituais, explicitam e reconhecem que há uma “diferença cultural” estruturada em princípios cosmológicos, que deve permanecer e que cumpre uma função fundamental no futuro e na permanência do maciço montanhoso, por que elas, na atual conjuntura, parecem não confluir nem dialogar na perspectiva de um propósito maior que comprometa ambas as visões? Qual seria, então, a causa da impossibilidade de elas coexistirem e agirem conjuntamente?

A declaração apresentada diante dos representantes da sociedade nacional e internacional (funcionários governamentais, delegados de ONGs e de órgãos internacionais de direitos humanos e jornalistas) manifesta, nesse sentido, que não existem “razões humanas nem jurídicas” que legitimem essas iniciativas, mas duas realidades paralelas que operam nas formas de relação entre eles e os representantes do Estado: uma que, no papel, reconhece positivamente o valor e a importância da diferença cultural e espelha nos documentos legais a receptividade às propostas e às colocações levantadas pelas lideranças políticas indígenas nos diferentes espaços de encontro estabelecidos para a discussão das questões relacionadas com seu território ancestral; e outra, que contradiz na prática esse reconhecimento, negligenciando os acordos e compromissos adquiridos em detrimento da *integralidade* sagrada do território da Serra Nevada.

Nuestra oposición, en este caso, no es solo por el sitio sagrado *Jukuhwa*, no debe entenderse que nuestra única preocupación se limita al lugar de pago, sino que lo vemos en el contexto del espacio territorial de la Sierra Nevada en el que los cuatro pueblos indígenas somos parte viva e inherente en esa integralidad por la tierra, el mar y sus desembocaduras, vemos una gran afectación al mar, a los animales y plantas que

allí viven y que eso no es solo importante para nuestra supervivencia cultural sino que afectará a la naturaleza en su conjunto, a las personas que viven a los alrededores, en definitiva a la riqueza de la humanidad (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2007, p. 5).

A contestação das lideranças indígenas pretende, assim, visibilizar a falta de comunicação entre a realidade dos acordos e dos instrumentos jurídicos que no papel explicitam reconhecimento à autoridade e à autonomia que emana dos seus princípios culturais, e que fornecem, como no caso do articulado de direitos e liberdades consignado na Constituição Política de 1991, as ferramentas necessárias para defender e preservar sua “diferença existente” enquanto povos indígenas e minorias étnicas. Apesar do valor do compromisso depositado nessas atas e convênios redigidos no marco dos espaços de diálogo e negociação entre os representantes da sociedade nacional e as lideranças do Conselho Territorial de Cabildos, assim como nos diferentes instrumentos jurídicos (leis, resoluções ministeriais, decretos) que estabelecem reconhecimento sobre seu território ancestral e sobre o exercício da sua autonomia e autoridade “segundo seus usos e costumes” no âmbito deste território, parece que a realidade da nomeação da racionalidade jurídica na qual estão inscritos não consegue transcender efetivamente e desvelar seu potencial vinculante por meio dos sujeitos que os tornam ação no mundo.

O que para os indígenas serranos é sentido como ausência de vínculo e de coerência entre duas realidades que poderiam na prática política dialogar e tornarem-se formas de transformação e ação, para Damázio (2009) é uma expressão clara do subjetivismo moderno que preenche de legitimidade e validade os corpos axiomáticos dos preceitos de direito por ele formulados. No bojo da ciência racional e

sistemática do Direito, segundo a autora, está o sujeito e sua capacidade racional de classificar e formular princípios gerais que lhe permitam dar coerência e ordem à realidade, e, conseqüentemente, considera desnecessária a experiência desse sujeito e a capacidade que tem de desconstruir esses princípios universais, vivenciando-os e tornando-os ação a partir dos sentidos e significados que lhe dizem respeito. O pano de fundo desta questão estaria, na leitura de Segato, na importância do Direito como narrativa-mestra da Nação e no poder da lei como instrumento chave nas lutas simbólicas travadas pela dita narrativa. Isto evidencia, em sua perspectiva, o poder nominador do Direito entronizado pelo Estado como “a palavra autorizada da Nação, capaz, por isso, não só de regular, mas também de criar, dar status de realidade às entidades sociais cujos direitos garante, instituindo sua existência a partir do mero ato de nomeação” (2006, p. 212).

Logo, o problema de fundo que emerge do simples “ato da nomeação” que coloca o Direito como uma trilha autônoma incapaz de dialogar com a experiência dos sujeitos é que essa simples nomeação não tem nem a força nem a capacidade suficiente para dar conta das múltiplas contestações que, como no caso dos indígenas da Serra Nevada, emergem justamente da experiência deles, e que, segundo Santos (2003, p.65), vão contrariar aquilo que é simplesmente considerado como dado nessa nomeação e axiomatização da realidade, afigurando-se estes princípios em questões altamente problemáticas e conflituosas quando encaradas para além das fronteiras do Direito e da própria visão da racionalidade moderna ocidental.

Os sujeitos por trás dos direitos

A questão da *integralidade* que pressupõe o vínculo inerente entre *o ser* do território com

o ser de todas as coisas, e, portanto, da relação do sujeito indígena como ser vinculado com essa *integralidade*, precisa, por conseguinte, vir à tona desde o lugar de enunciação dos povos serranos, para que assim, na disputa com as categorias construídas pela ciência racional e sistemática do Direito, a experiência desses sujeitos e as formas próprias de se compreender seu universo de relações com o território e com a natureza possam vir a participar desses cenários de diálogo/disputa com a sociedade nacional.

No artefato comunicativo citado, os indígenas colocam claramente na pauta quais são as questões a serem consideradas na relação com o território ancestral da Serra Nevada, segundo a própria experiência e o universo de significados que exprimem seu mundo. Para eles, a ocupação e exploração de *Jukulwa* por parte dos *irmãos mais novos* não apenas comprometem a existência do lugar sagrado ou a supervivência cultural dos quatro povos: comprometem a natureza em seu conjunto, a existência dos não-indígenas e da humanidade.

Es preciso aclarar que el sitio sagrado de *Jukulwa* concierne y estructura el principio de la integridad del territorio y de la cultura, por eso el referido sitio como lo son los otros se constituyen en elemento y espacio fundamental que irradia y orienta para la administración del concepto general de la educación propia que se sustenta esencialmente por el mantenimiento del equilibrio y la armonía entre la naturaleza y el hombre quien tiene en sí mismo obligaciones insustituibles para que dicha misión sea posible a perpetuidad. De igual manera, de allí se irradia el concepto de la salud propia, que se refiere a un entendimiento de los preceptos y principios cuyo cumplimiento evoque armonía, pues de esa manera allí está encarnado el principio de la verdadera salud universal del hombre. Por

eso *Jukulwa* es lugar de control de toda clase de enfermedades humanas, animales, plantas y elementos ambientales (vientos, lluvias, etc.) desde allí se debe evitar que pasen y se desarrollen las enfermedades en nuestras comunidades (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDO, 2007, p. 7).

A estratégia política desenvolvida a partir da questão da *integralidade* do lugar sagrado *Jukulwa*, pretende evidenciar, ao mesmo tempo, outro elemento central na pauta e nas críticas levantadas pelos indígenas serranos nos cenários de discussão, diálogo e interlocução com os representantes da sociedade nacional: o caráter permanente e imutável dos códigos que informam esse sentido da *integralidade* e a importância capital de compreender que os seus “direitos” não emanam da nomeação jurídica civilizada que lhes torna sujeitos de direitos, mas do papel que eles, enquanto “guardiões” desses códigos “escritos” no território, desempenham pela celebração e cumprimento dos princípios culturais, possibilitando o exercício dos seus direitos humanos e dos direitos da humanidade como um todo.

Embora a essência do conceito de *integralidade* apareça em alguns dos artefatos comunicativos produzidos nas décadas anteriores, não é à toa que a questão da *integralidade*, enquanto conceito que exprime o sentido dessa interligação essencial entre todas as formas de existência, ganhe um espaço nos enunciados indígenas no final da década de 1990. Já no processo de discussão das políticas de ordenamento territorial ao longo do decênio, em que as organizações indígenas serranas consolidaram um lugar político fundamental na interlocução com as instituições do Estado, as categorias indígenas atreladas a essa dimensão territorial (a *Linha Negra*, os lugares sagrados, os rituais de pagamento)¹⁰ tinham se constituído numa

peça política fundamental no processo de reafirmação da autonomia cultural e da defesa do território ancestral. Mas nesse mesmo processo de reflexão e conceptualização dessas categorias no intuito de criar pontes de compreensão entre sua visão de ordenamento e a do *irmão mais novo*, a noção de *integralidade* surge como uma categoria recente que pretende expressar em si mesma o emaranhando das relações individuais, coletivas e cósmicas que perpassam o sentido do território ancestral.

La integralidad territorial y política es la máxima connotación ancestral de nuestros pueblos, que se sustenta en la misión de protección y conservación, acciones que nuestras autoridades deben ejercer y cumplir. El significado profundo y la explicación de la integralidad, se resume en un eje básico para el hombre: la vida. Todos los elementos del territorio son portadores de vida y se constituyen en principio de vida entre todo lo existente, vista desde el orden social y político, como también desde la visualización profunda del pensamiento y del espíritu (CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS, 2003, p.6).

Logo, a questão da *integralidade*, como explicitado neste trecho do documento *Lineamentos para a Coordenação Institucional*, do Conselho Territorial de Cabildos, reivindica precisamente a vida como um valor fundamental a ser considerado prioritário nos processos que pretendam gerenciar ou planejar o território da Serra Nevada de Santa Marta, ou incidir no futuro de cada um dos seus “elementos” (água, árvores, petróleo, minerais etc.), que, na perspectiva indígena, são igualmente portadores de vida e princípio de tudo o que existe. Desta forma, a *integralidade* como questão política incorporada nas reivindicações e denúncias desses povos sobre os megaempreendimentos no território ancestral, enuncia-se

por sua vez como um princípio ético que contesta a visão ocidental, segundo a qual se pretende transformar esse território em fonte de recursos naturais ou em objeto de exploração, com todas as implicações que essa perspectiva de ordenamento subjaz para a sobrevivência e integridade física e cultural dos quatro povos serranos e para a vida como um todo.

No cenário político de contestação que representa o manifesto dos quatro povos contra as represas de Rancherías e Besotes e o Porto multipropósito de Dibulla, essa *integralidade* emerge como uma maneira de firmar a Serra Nevada de Santa Marta enquanto unidade de existência, quer dizer, como um “sujeito” – no sentido de existência viva que “age” nesse imbricado de relações – que possibilita a comunicação entre o *ser* do território representado nas múltiplas existências que nele habitam e os sujeitos indígenas, agentes e guardiões dos códigos consignados na *Lei de Origem* e defensores do *ser* do território do *Coração do Mundo* que é a fonte de todos seus direitos.

Contudo essa *integralidade*, nem sempre enunciada explicitamente, mas onipresente nos artefatos indígenas produzidos anteriormente como um fio invisível que costura discursivamente as narrativas de origem e a descrição dos universos conceituais que ordenam o (seu) mundo, apresenta-se como uma categoria importante no intuito de desentranhar como os indígenas serranos compreendem a relação do homem *em e com* o mundo. As práticas sociais, espirituais, políticas e epistêmicas que dizem respeito ao *ethos* dos povos serranos nos informam justamente sobre uma forma “outra” de compreensão do território como fonte de direitos, que entende o sujeito indígena como parte dessa *integralidade*, e, assim sendo, como responsável da continuidade do processo infinito de reprodução da vida.

Considero que na defesa da *integralidade* como princípio que vincula o plano material

e espiritual da existência e que vem a tona no contexto do debate e da exigibilidade dos seus direitos humanos, os indígenas serranos reportam o sentido de suas “garantias ancestrais” e que têm relação com a *integralidade* das relações que esses sujeitos estabelecem na comunicação com seus espíritos ancestrais por meio do território. Essas garantias, portanto, referem-se aos princípios originários que desde o começo dos tempos permitem o processo de reprodução da vida, princípios “vivos” que se tornam práxis no mundo, se reproduzem nas práticas culturais e se “encarnam” na “integralidade viva do tempo e do espaço do território” (RESGUARDO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA, 2006, p. 4).

A “garantia ancestral” estaria, portanto, na possibilidade permanente de recriar a *integralidade* dessas relações, da qual os indígenas são parte inerente, no meio das afetações e restrições impostas pela disputa do território ancestral. Garantia de dupla via, pois se bem resulta indispensável o respeito das práticas culturais indígenas no marco do reconhecimento dos direitos constitucionais que o Estado outorga-lhes na condição de sujeitos de direitos, também se torna fundamental explicitar que esses direitos não emanam exclusivamente da “nomeação jurídica” civilizada que os configura enquanto tal, quer dizer, em tributários de direitos e obrigações, mas, com efeito, das “garantias ancestrais” e do papel que eles, como “guardiões” dos códigos “escritos” no território, desempenham pela celebração e cumprimento das práticas culturais.

El territorio no es solamente un espacio definido como lugar, es decir, no es tan solo una magnitud en la que están contenidos los cuerpos, no es un afuera y por supuesto tampoco es una frontera entendida como una línea legal de la manera en que se entiende en la sociedad mayoritaria. El territorio

es una escucha específica de nuestras culturas, de lo que dice la Madre Tierra. Por tal razón, los pueblos indígenas insistimos en el vínculo existente entre el sentido de la territorialidad y el sentido de pertenencia, pero éste no es sólo físico sino que es un vínculo entre lo material (físico) y lo espiritual. Ahora eso que llamamos espiritual podemos explicarlo como aquel entramado de relaciones vitales que nosotros los seres con existencia compartimos con la tierra. Ahora bien, la forma en cómo nuestro pueblo está en la tierra que nos vio nacer no tiene el aspecto de relación como cuando un vaso contiene agua (no es una relación de continente – contenido) sino que la relación que tenemos con nuestro territorio es similar a la relación del cómo el agua está implicada con el agua misma o la implicación que los pájaros tienen con el viento (RESGUARDO ARHUACO DE LA SIERRA NEVADA, 2006, p. 52).

A *integralidade* dessas relações nas quais os sujeitos indígenas estão “implicados” como a água com ela própria, como os pássaros com o vento, são as que considero poderiam sinalizar-nos uma forma de compreensão “outra” sobre o sentido do “sujeito de direitos” estruturante da gramática dos direitos humanos desde uma perspectiva ocidental. Esse sujeito de direito “outro”, a meu ver, não seria propriamente uma subjetividade “outra” em si (os espíritos ancestrais, o território), mas o alargamento do sujeito individual na multidimensionalidade e pluriversalidade das relações com o território e com as diversas formas de existência (DAMAZIO, 2009)¹¹ que configurariam a possibilidade de garantir a vida como a quinta-essência de qualquer direito possível.

Esse sujeito “outro”, portanto, seria o sujeito plural, polifônico e multiversal que surge na interligação com a diversidade espiritual e material da existência e que é preciso levar em consideração no intuito de compreender como

os direitos fundamentais encontram-se ancorados à práxis da relação indígena com o todo da ordem universal. Sujeito que diz respeito à *integralidade* do *ser* do território da Serra Nevada de Santa Marta e dos indígenas que são parte inerente desse vínculo entre o espiritual e o material, aspectos claramente relacionais não considerados pelos dispositivos jurídicos que visam proteger e garantir seus direitos, e que desde a perspectiva do pensamento serrano constituem-se como fundamentos de um *ethos*, de uma forma de se compreender a relação do homem *em* e *com* o mundo, que preserva esse universo causal de relações pelas quais todas as formas de existência (subjetividades) participam da ordem e do equilíbrio do mundo.

Portanto, para além de um reconhecimento que se expressa na formulação das normatividades nacionais e internacionais, e que, nesse caminho, cria os mecanismos necessários para proteger os indivíduos que conformam a coletividade do povo indígena, a vida e integridade deles, a identidade que os constitui enquanto minoria étnica e o território no qual essa cultura tem a possibilidade de produzir-se e reproduzir-se, o posicionamento político serrano visa colocar no eixo de qualquer aspecto relacionado com o exercício dos seus direitos a existência desse sujeito de direito “outro” que não é levado em consideração na centralidade do sentido e significado que ele exprime segundo perspectiva indígena.

Ultrapassa-se assim a questão da propriedade e titularidade das terras que constituem o espaço vital para o desenvolvimento da cultura e para a sobrevivência física das comunidades e suas lideranças. O território é defendido como “fonte de direitos”, isto é, como o *ser* do qual emana qualquer direito possível e, assim sendo, é considerado como o elemento de cuidado que deve ser defendido e protegido. A perspectiva de sujeito indígena de direito do *irmão mais*

novo apresenta aqui uma configuração nova: não são os indivíduos e as coletividades as portadoras e usuárias dos direitos atribuídos e reconhecidos pelo Estado, mas, sim, os sujeitos indígenas os agentes que tornam ação no mundo esses direitos “escritos” no território a partir das práticas culturais, para além de qualquer artifício criado e nomeado pela razão humana.

A defesa da *integralidade* do sítio sagrado *Jukulwa* evidencia tanto a importância dele enquanto existência, quanto o papel essencial que os indígenas cumprem como agentes e guardiões dos códigos consignados na *Lei de Origem*, ou seja, como defensores do *ser* do território do *Coração do Mundo* que é a fonte de todos seus direitos. Posicionar-se diante destas questões centrais para a continuidade das suas práticas culturais que dão sentido à diferença que os constitui, persistir na responsabilidade de manter os vínculos e de estabelecer os acordos necessários com as diferentes existências (entre elas, a do *irmão civilizado*) que participam dessa realidade compartilhada, e reiterar a necessidade de visibilizar e comunicar sua experiência pelas ações conjuntas dos quatro povos serranos e suas organizações, são as formas políticas que acompanham seus posicionamentos diante das questões que, como no caso da construção do porto multipropósito de Dibulla, colocam em risco o *ser* do território e, nesse caminho, o que para eles é a possibilidade de ser e de agir como diferença viva.

Logo, continuar cumprindo a missão que lhes foi entregue de ser guardiões do seu território (e agir em coerência com aquilo) é para eles a questão política de fundo que subjaz qualquer discussão e negociação possíveis no campo do reconhecimento e defesa dos seus direitos como indígenas. Consequentemente, a pauta política apela ao respeito da função que cumprem como parte dos sujeitos que estão por trás desses direitos, o que quer dizer: sua participação na

relação com as múltiplas existências que tornam ação no mundo qualquer direito que emana de cada elemento presente no *ser* do território da Serra Nevada de Santa Marta.

Notas

1. Divisão político-administrativa do território colombiano.
2. Segundo Uribe (1988), são vários os viajantes e exploradores científicos nacionais e estrangeiros que visitaram a Serra Nevada de Santa Marta durante o século XIX, entre eles, o militar colombiano Joaquín Acosta em 1851; o francês Elíseo Reclús, entre 1855 e 1857; o presbítero colombiano Rafael Celedón em 1876; o naturalista inglês F. A. Simons em 1878; o poeta e romancista colombiano Jorge Isaacs em 1882; o geógrafo e geólogo alemão Wilhem Sievers em 1886; o inglês J.T. Bealby em 1887; e o conde francês José de Brettes entre 1891 e 1895.
3. Dessa maneira os indígenas serranos referem-se aos não-indígenas. Consideram-se os *irmãos mais velhos* da humanidade, detentores dos conhecimentos herdados desde o começo dos tempos pelos seus pais e mães espirituais por meio da *Lei de Origem* e guardiões desse conhecimento no intuito de garantir a continuidade e equilíbrio de tudo que existe.
4. Refiro-me particularmente à Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais, o instrumento internacional vinculante mais antigo que trata especificamente dos direitos desses povos, e que reconhece, entre outros, o direito de autonomia e controle de suas próprias instituições, formas de vida e desenvolvimento econômico, assim como a propriedade da terra e de recursos naturais.
5. Instituição legal e sociopolítica – herança das instituições econômicas coloniais – de caráter especial assentada na propriedade coletiva da terra.
6. A reserva Arhuaca (1974), posteriormente constituída em Resguardo Arhuaco da Serra (1983); o Resguardo

- Businchama de Pueblo Bello (1996); o Resguardo Kogui-malayo-arhuaco (1980); e o Resguardo Kankuamo (2003).
7. Instância política de unidade das organizações indígenas dos quatro povos serranos (Organização *Gonawindua Tayrona*, Confederação Indígena *Tayrona*, Organização *Wiwa Yugumaiun Bunkwanarrwa Tayrona* e Organização Indígena Kankuama) criada em 1999.
 8. Princípio cosmológico compartilhado pelos povos da Serra Nevada que dá sustento ao exercício quotidiano da identidade indígena, estrutura as formas organizativas próprias e define os lineamentos na relação do indígena serrano com tudo o que existe no mundo.
 9. O território é, na sua perspectiva, “um livro aberto” preenchido do conhecimento e dos códigos que, a partir da *Lei de Origem*, garantem a vida. Por meio dele é possível acessar a esses códigos, escritos nas pedras, as lagoas, as montanhas, os rios, as árvores, enfim, em cada ser da natureza.
 10. Cerimônias ou rituais necessários para obter as “permissões” requeridas dos espíritos ancestrais para ação conjunta do homem com o mundo.
 11. A concepção indígena aymará de direitos humanos, referida pela autora, evidenciaria assim uma forma “outra” de compreensão da subjetividade moderna e do sujeito de direitos, concebido como “um ser relacionado com a multidimensionalidade”, atrelado a uma “cadeia intrínseca” que incorpora todos os componentes da natureza e da ordem cosmológica: “Os direitos humanos vistos a partir do mundo indígena devem ser entendidos como um todo indivisível e interconectado. A dignidade da pessoa deve ser contextualizada em seu meio social, cultural, emotivo, ambiental, geográfico e cosmológico. Os fundamentos humanos indígenas concebem o sujeito como ser relacionado com a multidimensionalidade, onde não há normas abstratas, pois a relação entre jaqi (indivíduo social), comunidade, autoridade, divindades, animais, plantas e cosmos, constitui uma cadeia intrínseca que outorga e garante a geração de direitos à vida. Nesta

relação o jaqi contém a chave da pluralidade de vidas terrestres e não terrestres, não só depende da estrutura dos direitos humanos, mas também se encontra imerso em um mundo de existências e faculdades pluriversas. Nesta multidimensionalidade garantem-se os direitos plenos e múltiplos, de forma diferente dos direitos humanos de origem ocidental, contradizendo a noção filosófica básica de que os direitos humanos são inerentes à pessoa”. (DAMÁZIO, 2009, p. 47)

Referências bibliográficas

- ARIZA, Libardo J. *Derecho, saber e identidad indígena*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2009.
- BARBOSA, Reginaldo. *El orden del todo. Sierra Goanawindwa – Shwmdwa, un territorio de memorias, tendencias y tensiones en torno al ordenamiento ancestral*. Bogotá, La Carreta Editores, 2011.
- CARRILLO, Diana; PATARROYO, Santiago. *Derecho, interculturalidad y resistencia étnica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- CONSEJO TERRITORIAL DE CABILDOS DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA. *Declaración conjunta de las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada para la interlocución con el Estado y la sociedad nacional*. Santa Marta: Imagen Visual, 1999.
- _____. *Lineamientos para la coordinación institucional* (Documento de trabalho). Santa Marta, 2003.
- _____. *Visión ancestral indígena para el ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta*. (Documento de trabalho). Santa Marta: 2006
- _____. *Posición de los cuatro pueblos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta frente a los proyectos multipropósito de Puerto Brisa en Dibulla y represas en Besotes y Rancheria: afectación a nuestras culturas*. (Documento de trabalho). Santa Marta, 2007
- DAMÁZIO, Eloise da S. Descolonialidade e interculturalidade epistemológica dos saberes político-jurídicos: uma análise a partir do pensamento descolonial. In: *Direitos Culturais*, Santo Ângelo (RS), v. 4, n. 6, p. 105-118, 2009.

- FAJARDO, Luis A.; GAMBOA, Juan C. *Multiculturalismo y derechos humanos: una perspectiva desde el pueblo indígena Wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: ESAP, 1998.
- FUNDACIÓN CULTURA DEMOCRÁTICA. *Cuando la Madre Tierra llora: crisis en derechos humanos y humanitaria en la Sierra Nevada de Gonawindúa (Santa Marta)*. Bogotá, Cultura Democrática, 2009.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1966.
- _____. *Los Kogi, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. Tomo II. Bogotá: Procultura, 1985.
- RESGUARDO ARHUACO DA SERRA NEVADA. Os direitos humanos e os direitos fundamentais dos povos indígenas da Serra Nevada de Santa Marta. Santa Marta: Formatos Imagen & Publicidad, 2006.
- RUBIO SERRANO, Rocio. *Gonawindua Tayrona, una organización indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Tese de Doutorado em Antropologia. Universidad de Los Andes, Bogotá, 1997.
- SANTOS, Boaventura de S. *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. México: Universidad Autónoma de México, 1998.
- _____. *La globalización del derecho*. Bogotá, ILSA, 2002.
- _____. Poderá o direito ser emancipatório?. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Lisboa, No. 65, p. 3-76, 2003.
- SEGATO, Rita L. Antropologia e direitos humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v.1, n. 12, p. 207-236, 2006.
- SILVA DE SOUSA, Rosinaldo. Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. In: *Antropologia e direitos humanos*. Niterói: EdUFF, 2001.
- ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e História – Colciencias, 2004.
- URIBE, Carlos A. De la Sierra Nevada de Santa Marta, sus ecosistemas, indígenas y antropólogos. In: *Revista de Antropología*. Universidad de Los Andes, Bogotá, v.4, n. 1, 1988.
- WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: apuestas (des)de el in-surgir, re-existir y re-vivir. In: *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2008.

autora **Patrícia Lora León**

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

Recebido em 05/05/2014

Aceito para publicação em 01/12/2014