

BRASÍLIA

V.2, N.1 – 2018

ISSN 2526-6675

Revista ABYA YALA

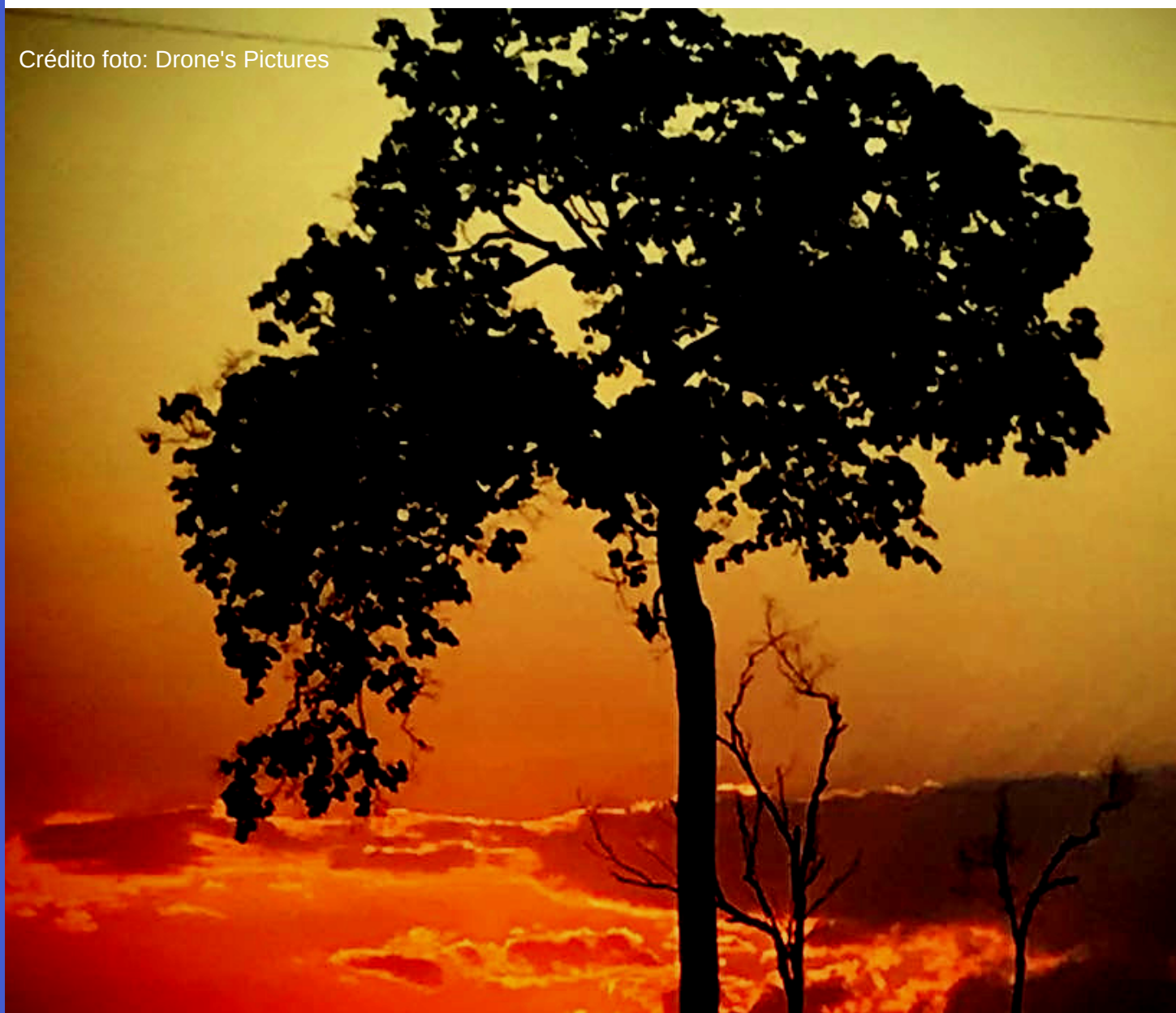


UnB



DIVULGACIÓN
CIESAS

Crédito foto: Drone's Pictures



REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS

Sobre a revista

“Abya-Yala” é uma expressão originária do idioma kuna utilizada para designar o território que hoje conhecemos como “continente americano”. Delimitar um significado exato para a expressão Abya-Yala é uma tarefa difícil, pois as línguas ancestrais – como é o caso da kuna – possuem termos de alto grau de abstração e plurissignificação. “Yala” é denominação para terra, território. “Abya” denota mãe, jovem madura, sangue vital. Juntos, os termos transmigram para conformar novos significados: terra de todos, território em plena maturidade, terra viva, de sangue. É área ancestral que a todos acolhe.

Desde 1492 os povos originários de Abya-Yala resistem e lutam pelo reconhecimento de suas identidades, culturas e cosmovisão. A colonização europeia no continente, iniciada no século XV e intensificada e complexificada nos períodos seguintes, marca um violento processo de exploração e de genocídio dos povos originários. Essa condição de subordinação de diferentes povos e camadas da população socialmente desfavorecida perpetua-se em uma situação de colonialismo interno que promove uma profunda injustiça social.

Nos últimos anos, o surgimento e fortalecimento de novas forças políticas, de movimentos sociais e a elaboração de novas constituições nacionais no continente assinalaram para a necessidade de se ampliar a cidadania, de reverter essa situação de subordinação e de se promover não somente direitos políticos, mas igualmente direitos sociais para todos e todas. O tema sobre o Acesso à justiça ganha espaço nesse contexto, uma vez que esse acesso é considerado como um direito fundamental para a garantia das demandas por justiça social.

Abya-Yala é resignificada na proposta da revista como uma luta constante pela realização da justiça social e pela garantia dos direitos humanos no continente americano e nos demais países, principalmente do sul global, que compartilham dessa mesma luta. É a resistência a qualquer estratégia que negue as especificidades, as experiências e os contextos dos diversos países e que, ao mesmo tempo, negue o reconhecimento dos direitos humanos dos cidadãos e das cidadãs comuns.

Tomando emprestados todos esses significados, ABYA-YALA - REVISTA SOBRE ACESSO À JUSTIÇA E DIREITOS NAS AMÉRICAS é um periódico acadêmico organizado no âmbito das atividades do Grupo de Estudos Comparados México, Caribe, América Central e Brasil – MeCACB e do Laboratório de Estudos Interdisciplinares sobre acesso à Justiça e direitos nas Américas – LEIJUS da Universidade de Brasília, em uma coedição com o Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social - CIESAS/México e o Programa de Pós-Graduação do Direito Agrário da Universidade Federal de Goiás - UFG. Para o desenvolvimento de suas atividades e conselho científico, a revista conta também com a colaboração de membros da Rede Latina Americana de Antropologia Jurídica - RELAJU.

Abya-Yala é, portanto, um periódico que visa estimular e difundir, no campo das ciências humanas e sociais, estudos sobre as justiças e os direitos a partir dos diferentes contextos latino-americanos e da América em geral. Pretende, em especial, dar vazão a estudos e reflexões críticas, multidisciplinares, multiculturais, plurais e comparativas sobre o acesso à justiça, que tanto é fenômeno, como pode ser categoria analítica, instrumento de dominação ou direito da pessoa humana.

ABYA-YALA: revista sobre acesso a justiça e direitos nas Américas (ISSN 2526-6675)

Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Prédio Multiuso II, térreo CEP: 70910-900 - Brasília, Distrito Federal, Brasil
E-mail: secretariaabyayala@gmail.com

Site: <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/index>



Editoras

Rebecca Lemos Igreja, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Talita Tatiana Dias Rampin, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil

Comitê Editorial

Fernando Antônio de Carvalho Dantas, doutor, Universidade Federal de Goiás (UFG), Brasil
Maria Teresa Sierra, doutora, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Rebecca Lemos Igreja, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Simone Rodrigues Pinto, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Talita Tatiana Dias Rampin, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil

Conselho científico

Agustín Escobar Latapí, doutor, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Alejandro Medici, doutor, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina
Alejandro Rosillo, doutor, Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), México
Alexandre Bernardino Costa, doutor, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Antônio Carlos Wolkmer, doutor, Universidade La Salle (Unilasalle), Brasil
Carlos Frederico Mares de Souza Filho, doutor, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Brasil
Charles Hale, doutor, University of Texas, Austin, Estados Unidos das Américas
Consuelo Sanchez, doutora, Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), México
Cristiano Paixão, doutor, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Daniel Bonilla, doutor, Universidad de los Andes (Uniandes), Colômbia
David Recondo, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) -Pacífico Sur, México
David Sánchez Rubio, Universidad de Sevilla, Espanha
Eduardo Saxe-Fernández, doutor, Universidad Nacional (UNA), Costa Rica
Ela Wiecko Volkmer de Castilho, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Elena Azaola Garrido, doutora, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Eneá de Stutz Almeida, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Esther Sanchez, doutora, Universidad de los Andes (Uniandes), Colômbia
Farid Samir Benevides, doutor, Universidad de los Andes (Uniandes), Colômbia
Fernando Antônio de Carvalho Dantas, doutor, Universidade Federal de Goiás (UFG)
Fernando García, Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso), Equador
Hector Diaz-Polanco, doutor, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Irene Bellier, doutora, ibellier@club-internet.fr
José Carlos Moreira da Silva Filho, doutor, PUCRS, Brasil
José Geraldo de Sousa Jr., doutor, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
José Roberto Xavier, doutor, FGV Direito SP
Karina Mariela Ansolabehere, doutora, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México
Luis Roberto Cardoso de Oliveira, doutor, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
María Magdalena Gomez Rivera, doutora, UPN, México
Maria Tereza Sierra, doutora, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Marjorie Corrêa Marona, doutora, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Brasil
Michel Wieworka, doutor, Fondation Maison des sciences de l'homme (FMH), França
Milka Castro Lucic, doutora, Universidad de Chile, Chile
Morita Carrasco, doutora, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina
Odile Hoffman, doutora, Institut de Recherche pour le Développement (IRD), França
Pablo Gentili, doutor, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil
Rachel Henriette Sieder, doutora, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Rainer Enrique Hamel, doutor, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México
Ramiro Molina Rivero, doutor, Universidad Católica Boliviana, Bolívia
Raquel Yrigoyen Fajardo, doutora, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad (IIDS), Peru
Rebecca Lemos Igreja, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Ricardo Verdum, doutor, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil
Roberto Kant de Lima, doutor, Universidade Federal Fluminense (UFF), Brasil
Silvina Ramirez, doutora, Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina
Talita Tatiana Dias Rampin, doutora, Universidade de Brasília (UnB), Brasil
Victoria Chenault, doutora, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México
Walter Antillón, doutor, Costa Rica

Equipe de edição

Edgardo Sergio Balbin Torres, UnB (revisor de texto)
Juliana Adono, UFG (indexação e diagramação)
Lucas Altino Machado (layout e diagramação)

SUMARIO

Editorial

MEMÓRIA E ACESSO AOS DIREITOS E ÀS JUSTIÇAS EM DISPUTA NAS AMÉRICAS

Talita Tatiana Dias Rampin, Rebecca Lemos Igreja, Maria Teresa Sierra Camacho, Fernando Antônio de Carvalho Dantas, Simone Rodrigues

p. 02 - 05

Homenagem

HOMENAGEM A CLAUDIA BRIONES

Ana Margarita Ramos

p. 06 - 08

PRÁTICAS DE REARTICULAÇÃO DE CONHECIMENTOS, PERTENCES E MEMÓRIAS DE MEMÓRIAS DIFERIDAS

Claudia Briones

09 - 52

Dossiê

APRESENTAÇÃO - Dossiê "MEMÓRIAS INDÍGENAS: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça"

Ana Margarita Ramos, Ricardo Verdum

p. 53 - 56

DESAFIOS E POSSIBILIDADES DE PERITAGENS ANTROPOLÓGICAS

reflexões da experiência mexicana

Rosalva Aída Hernández Castillo

p. 57 - 85

"LEVANTAR OS VELHOS RITMOS"

Memória mapuche e política em contextos de violência

Ana Margarita Ramos

p. 86-120

O PÊNDULO GUARANI

território, memória e história no tekoha Apyka'i

Bruno Martins Moraes

p. 121-139

NARRATIVAS DE VIOLÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS UITOTO EM BOGOTÁ

Juana Valentina Nieto Moreno, Esther Jean Langdon

p. 140 - 178

MEMÓRIAS CHARRUAS NO URUGUAI

Reflexões sobre o ressurgimento indígena a partir da pesquisa colaborativa

Mariela Eva Rodríguez, Mónica Michelena Díaz

p. 179 - 210

VIOLÊNCIA, COMUNIDADES EMOCIONAIS E AÇÃO POLÍTICA EM COLÔMBIA

Myriam Sther Jimeno Santoyo, Ángela Castillo, Daniel Varela

p. 211 - 242

DE RUÍNAS E SERVIDÃO

abordagens etnográficas das memórias das haciendas de Zongolica, Veracruz

Natalia De Marinis

p. 243 - 275

QUANDO A CULTURA RECOMPÕE O POVO

bases da luta anticolonial no período da ditadura militar 1973-1989 em Gulu Mapu.

Sergio Caniuqueo Huircapan

p. 276 - 310

Entrevista

ENTREVISTA COM CLAUDIA NOEMÍ BRIONES

Ana Margarita Ramos

p. 311 - 324

Artigos

POLÍCIA COMUNITÁRIA E CAMPOS SOCIAIS MINADOS NO MÉXICO

Construindo segurança em contextos de extrema violência

María Teresa Sierra Camacho

p. 325 - 352

EDUCAÇÃO REBELDE E A CONSTRUÇÃO COLETIVA DA AUTONOMIA NAS ESCOLAS ZAPATISTAS

Ana Catarina Zema de Resende, Mariana Castilho

p. 353 - 371

LA CALIDAD DE LA DEMOCRACIA EN BRASIL, 2014-2018

Sistema Político, Sociedad Civil e Instituciones en Perspectiva

Carlos Federico Domínguez Avila

p. 372 - 407

Ensaaios e Resenhas

TORNAR-SE CHARRÚA NO URUGUAI

desafios da etnografia colaborativa em contextos de re-emergência indígena

Mariela Eva Rodríguez

p. 408 - 420

COMUNIDADES EMOCIONAIS

um conceito para pensar sobre o papel das emoções em experiências de resistência à violência na América Latina

Diana Alejandra Silva Londoño

p. 421 - 429

RESISTÊNCIA PENITENCIÁRIA

investigação ativista em espaços carcerários

Giovanna Gasparello

p. 430 - 436

MEMÓRIA E ACESSO AOS DIREITOS E ÀS JUSTIÇAS EM DISPUTA NAS AMÉRICAS

MEMORY AND ACCESS TO DISPUTE RIGHTS AND JUSTICES IN THE AMERICAS

MEMORIA Y ACCESO A LOS DERECHOS Y JUSTICIAS EN DISPUTA EN LAS AMÉRICAS

Rebecca Lemos Igreja

Doutora em Antropologia
Universidade de Brasília, Brasil

Simone Rodrigues

Doutora em Ciência Política
Universidade de Brasília, Brasil

Maria Teresa Sierra Camacho

Doutora em Sociologia
Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, México

Talita Rampin

Doutora em Direito
Universidade de Brasília, Brasil

Fernando Antônio de Carvalho Dantas

Doutor em Direito
Universidade Federal de Goiás, Brasil

A *bya-Yala* – revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas chega a sua quinta edição, o segundo número do ano 2018, em um momento emblemático para as ciências e o pensamento crítico: momento em que o avanço de forças conservadoras e de comportamentos fascistas ameaçam os direitos construídos e conquistados, compreendidos enquanto síntese de

processos de luta historicamente travadas pelos povos latino-americanos.

Enquanto continente marcado por intensos e persistentes processos de espoliação, de violência e de violações, as Américas, aqui ressignificadas pelo emprego da expressão originária *Abya Yala* como forma de disputar as narrativas na e da história, foram forjadas a partir de conflitos vivenciados em e por seus

territórios, de resistências mobilizadas por seus povos, que se organizam, reagem e incidem em seus contextos, buscando proteger suas culturas, suas vidas, suas formas de organização social, suas histórias, suas memórias, afinal, tudo está em disputa, ameaçado por um projeto de sociedade que pretende hegemonizar e capturar territórios, corpos, subjetividades, raças, etnias, conhecimentos.

Se, por um lado da disputa, nosso histórico revela que a violência e as violações marcam as experiências de vida nas Américas desde o início do processo de usurpação de vidas e terras iniciado em 1492, com o “encobrimento” de Abya Yala, por outro, são igualmente marcantes os processos de luta e resistência de seus povos. E é esta dimensão que buscamos, no periódico, privilegiar, enfocando suas interseções com direitos e justiças.

Quando tratamos de acesso à justiça e direitos, dificilmente relacionamos as disputas por memória como temática pertinente. Temas como a organização da função jurisdicional, as formas de administração da justiça, os sistemas jurídicos e os procedimentos para a positivação de direitos são, via de regra, mais facilmente identificados. Mas se passamos a compreender direitos como processos de luta e ampliamos nosso horizonte analítico sobre as justiças em seus

contextos, conseguiremos alcançar novos entendimentos que incorporem, sim, dimensões geralmente não visibilizadas no movimento de produção do direito na história, de que são expressões as dimensões da luta e da vida nas Américas.

Em respeito às histórias negadas e em reação aos silenciamentos provocados contra os povos de Abya Yala, esta quinta edição da revista difunde o dossiê **“Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”**, organizado pela professora doutora Ana Margarita Ramos, da Universidad Nacional de Rio Negro, Argentina, e pelo professor doutor Ricardo Verdum, do Museu Nacional/UFRJ, Brasil. Nele, pensadoras e pensadores de diversos países, nacionalidades e territórios convergiram seus esforços e vivências para, juntos, elaborarem um conjunto de reflexões críticas e necessárias sobre o tema nas Américas. Seus organizadores, pesquisadores de larga experiência atentos a importância da disputa pela memória, apresentam os fundamentos do dossiê no texto de abertura, o qual recomendamos leitura para dimensionar a relevância das reflexões que nele estão sintetizadas.

O dossiê conta com oito textos inéditos no Brasil, e tem como abertura o artigo **“Retos y posibilidades de los**

peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana”, da internacionalmente conhecida Rosalva Aída Hernández Castillo. Em seguida, figuram os artigos de Ana Margarida Ramos, que analisa memória e política em contextos de violência em *“Levantar los ritmos antiguos: memoria y política mapuches en contextos de violencia”*, *“O pêndulo guarani: território, memória e história no tekoha Apyka’i”*, de Bruno Martins Morais, *“Narrativas de violência e transformação de mulheres indígenas Uitoto em Bogotá”*, de coautoria de Juana Valentina Nieto Moreno e Esther Jean Langdon, *“Memorias charrúas en Uruguay: reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa”*, de Mariela Eva Rodríguez e Mónica Michelena Díaz, *“Violencia, comunidades emocionales y acción política en Colombia”*, de Myriam Sther Jimeno Santoyo, Ángela Castillo e Daniel Varela, *“De ruinas y servidumbre: Aproximaciones etnográficas a las memorias de las haciendas de Zongolica, Veracruz”*, de Natalia De Marinis, *“Cuando la cultura recompone al Pueblo: bases de la lucha anticolonial en el período de la dictadura militar 1973-1989 en Gulu Mapu”*, de Sergio Caniuqueo Huircapan.

Ao encontro da proposta de disputar a memória e construir narrativas históricas,

a edição traz uma **Homenagem a Claudia Briones**, trazendo ao público leitor da revista o seu artigo *“Prácticas de rearticulación de saberes, pertenencias y memorias desde recuerdos diferidos”*. As leitoras e leitores poderão conferir um pouco mais das reflexões propostas pela pensadora na seção de entrevista, na qual Ana Margarita Ramos compartilha diálogo que estabeleceu com Claudia Briones.

Recebidos em fluxo contínuo, os artigos *“Policías comunitarias y campos sociales minados en México: construyendo seguridad en contextos de violencia extrema”*, de María Teresa Sierra, *“Educação rebelde e construção coletiva da autonomia nas escolas zapatistas”*, de Ana Catarina Zema de Resende e Mariana Castilho, e *“La calidad de la democracia en Brasil, 2014-2018: sistema político, sociedad civil e instituciones en perspectiva”*, de Carlos Federico Domínguez Avila, apresentam diferentes temas desde uma mesma perspectiva crítica que tão bem caracteriza o pensamento latino-americano.

Encerrando a edição e dando continuidade a política de difusão de obras latino-americanas de referência no campo das ciências sociais, apresentamos as resenhas *“Devenir charrúa en el Uruguay”: desafíos de la etnografía colaborativa en contextos de reemergencia*

indígena”, de Mariela Eva Rodríguez, “*Comunidades emocionales: un concepto para pensar el papel de las emociones en las experiencias de resistencia contra la violencia en América Latina*”, de Diana Alejandra Silva Londoño, e “*Resistencias*

penitenciarias: investigación activista en espacios de reclusión”, de Giovanna Gasparello.

Desejamos a todas e todos uma excelente leitura!

HOMENAJE A CLAUDIA BRIONES

HOMAGE TO CLAUDIA BRIONES

HOMENAGEM A CLAUDIA BRIONES

por Ana Margarita Ramos

Doutora em Antropologia Social

aramosam@gmail.com

Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Texto recibido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Claudia Briones inició su trabajo en 1980, entre los nivaclé del Chaco Paraguayo y las comunidades mapuche del Neuquén (Argentina). Este último pueblo ha sido el que ha concitado su producción etnológica más sostenida en cuestiones de creencias y patrones cognitivos, ciclo económico y ritual, prácticas matrimoniales y organización social, enculturación, memoria. Progresivamente, la labor ha ido virando hacia el examen de las identidades y relaciones interétnicas, enfatizando el estudio de los procesos organizativos y las producciones y políticas culturales de organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche en Neuquén y Río Negro, desde enfoques que han dado especial cabida a las performances y estándares metaculturales involucrados.



Homenageada

Claudia Noemí Briones

Doctora en Antropología
cbriones@unrn.edu.ar; brionesc@gmail.com
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

A partir de este campo, sostuvo que el examen de las luchas por el reconocimiento de los derechos indígenas y de las políticas estatales indigenistas e interculturales debía enmarcarse en el de las formaciones nacionales y provinciales de alteridad, tratando de ver cómo la neoliberalización de las culturas impacta en Argentina sobre construcciones sedimentadas de aboriginalidad. También ha trabajado sobre los procesos de formación de grupo en base a la articulación de prácticas de Memoria, Parentesco y Política. Recientemente, su interés en prácticas de ampliación y disputa de espacios públicos y nociones de ciudadanía la ha llevado a analizar procesos de politización de la cultura y la culturización de la política. Su trabajo continuo con comunidades y organizaciones mapuche de Neuquén, Río Negro y Chubut ha sido la fuente principal de sus reflexiones antropológicas.

Ha sido Profesora desde 1986 hasta 2008 de la cátedra Sistemas Socioculturales de América I (Cazadores-recolectores y agricultores incipientes), en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Desde 1996 hasta el presente ha enseñado diversos seminarios de grado y postgrado en Ciencias Antropológicas en

instituciones nacionales y extranjeras. En el año 2008 se muda a la ciudad de San Carlos de Bariloche para crear una carrera de Ciencias Antropológicas en la provincia de Río Negro, donde se desempeña como Coordinadora de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas (2008-2010) y como Directora de la Escuela de Docencia de Grado y Posgrado en Humanidades y Estudios Sociales (2009-2011). Actualmente sigue siendo Profesora en esta universidad.

Empezó su trayectoria como investigadora con una Beca de Iniciación (1983-1985) del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) con un proyecto titulado "El proceso enculturativo entre los mapuche argentinos" y una Beca de Perfeccionamiento (1983-1985) de la Universidad de Buenos Aires con el proyecto "La construcción de la identidad étnica entre los mapuche argentinos". Entre 1991-1994 recibió una beca Fulbright para realizar el doctorado en la Universidad de Texas, en Austin, Estados Unidos. Durante el periodo 1994-1996 obtuvo dos destacadas fellowships para finalizar su doctorado: uno de ellos otorgado por Social Science Research Council y el otro por Wenner-Gren Foundation. En 1994 ingresa

a la Carrera de Investigación del CONICET, donde actualmente tiene el cargo de Investigadora Principal, el cual desarrolla en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDyPCA).

Fue profesora invitada en numerosas universidades extranjeras y su prolífera obra ha sido publicada en libros y revistas especializadas en distintos idiomas. El compromiso de Claudia Briones con la Antropología se ha visto reflejado en los grupos de investigación que ha dirigido a lo largo de todos estos años y en la gran cantidad de colegas que se han formado con ella. Sus teorías sobre los procesos de inclusión y exclusión de los pueblos indígenas al Estado Nación —abordados desde las luchas indígenas por la ampliación de sus derechos, las políticas estatales indigenistas e interculturales, las formaciones de alteridad y las trayectorias mapuche de formación de grupo— constituyen, hoy en día, una escuela de pensamiento insoslayable en el campo de los Estudios Étnicos.

A lo largo de su recorrido intelectual, Claudia Briones se ha detenido a reflexionar acerca de los procesos de recuerdo y olvido en ciertos momentos puntuales, y, en cada una de esas detenciones, incorporó a la discusión

antropológica nuevas preguntas y novedosos enfoques acerca de las prácticas sociales de interpolar pasados, presentes y futuros. Sus reflexiones sobre la memoria fueron centrales para pensar la especificidad que adquiere los recuerdos en grupos que han sido subordinados y alterizados.

*PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Y MEMORIAS
DESDE RECUERDOS DIFERIDOS*

*PRACTICES OF REARTICULATION OF KNOWLEDGE, BELONGINGS AND
MEMORIES FROM DEFERRED MEMORIES*

Práticas de rearticulação de conhecimentos, pertences e memórias de memórias diferidas

Claudia Briones
Universidad Nacional Río Negro (UNRN)
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

A partir del entretendido de ocurrencias etnográficas y estudios sociales de la memoria, en este artículo se debaten varios de los presupuestos sociales y teóricos que sostienen el alineamiento de culturas, memorias e identidades. Se exploran soportes no discursivos de las prácticas de recordar que señalan menos un esfuerzo de retener el pasado que de memorizar el porvenir. Se apunta así a identificar desde qué regímenes de historicidad perceptual y práctica opera el trabajo de la memoria entre integrantes del pueblo Mapuche-Tewelche de la Patagonia Norte de Argentina.

Palabras clave: Pueblo Mapuche-Tewelche; prácticas de memorización; recuerdos no discursivos

Resumo

A partir do entrelaçamento de ocorrências etnográficas e estudos sociais da memória, este artigo discute vários dos pressupostos sociais e teóricos que sustentam o alinhamento de culturas, memórias e identidades. Nós exploramos apoios não discursivos de práticas de lembrar que apontam menos para um esforço de reter o passado do que para memorizar o futuro. O objetivo é identificar a partir de que regimes de historicidade perceptiva e prática funciona o trabalho da memória entre os membros do povo Mapuche-Tewelche da Patagônia Norte da Argentina.

Palavras-chave: Povo Mapuche-Tewelche; práticas de memorização; memórias não discursivas

Abstract

From the interweaving of ethnographic occurrences and social studies of memory, this article discusses several of the social and theoretical presuppositions that support the alignment of cultures, memories and identities. We explore non-dictatorial supports of remembering practices that point less to an effort to retain the past than to memorize the future. The aim is to identify from what perceptual and practical historicity regimes the work of memory works among members of the Mapuche-Tewelche people of the Northern Patagonia of Argentina.

Key Words: Mapuche-Tewelche people; memorization practices; non-discursive memories

En este artículo retomo reflexiones y borradores abandonados a mediados de 2008, por contingencias personales que me llevaron en otras direcciones.¹ Este ejercicio inicial de memoria es importante para enmarcar las preocupaciones conceptuales de entonces que retomo en este escrito, porque las mismas surgieron de y en

¹ No sin cierta paradoja, fue el momento en que algunos colegas decidimos mudarnos a Patagonia para abrir una carrera de antropología y crear un instituto interdisciplinario en una nueva universidad nacional que iniciaría sus actividades en enero de 2009. Esas "otras direcciones" fueron concretamente las derivas de tener que dedicarnos a plantear e implementar proyectos institucionales para continuar tareas de docencia e investigación en un lugar del país al que empecé a viajar sistemáticamente desde Buenos Aires a partir de 1980, siendo aún estudiante de la Universidad de Buenos Aires. La paradoja, entonces, fue descubrir que una decisión tomada para "estar más cerca" de lo que para sintetizar llamaré el "campo" de trabajo, involucró por varios años esfuerzos tan demandantes que, sin quererlo, me fueron alejando de lo que procuraba tener más cerca, en términos de visitas pero también de la profundización de ciertas reflexiones puntuales.

contextos cuya intensidad dictaba tanto las preguntas a formular como las lecturas a realizar para afrontar lo que Stuart Hall (1992) llama "los acertijos de la teoría", y la constante y consecuente necesidad de emprender un "forcejeo con los ángeles", haciendo desvíos de ida y vuelta entre lo etnográfico y lo teórico.

Esas preocupaciones tuvieron sin embargo una gestación más larga. Empezaron al menos en 2004, cuando fui invitada a participar del Tercer Parlamento de Comunidades Mapuche-Tewelche en Chubut, provincia que nunca había visitado hasta entonces. Uno de los casos resonantes que allí se discutió y ocupó buena parte de las visitas de campo de ese año estaba vinculado a una recuperación de tierras realizada en 2002 y desalojada al mes siguiente, pero que llega a juicio penal y civil por "usurpación" en 2004, contra

las dos personas que la realizaran.² Al principio la intensidad de la judicialización pero, progresivamente, el deseo de varios de mis interlocutores de retornar como comunidad al lugar, y todo lo que fuera pasando hasta que se concretara ese regreso en febrero de 2007, fueron mostrando que lo que venía pensando y analizando en torno a

² Sostiene el comunicado que emanó de ese encuentro que "Este Futa trawün destaca la dignidad de nuestros hermanos, a quienes la Compañía de Tierras del Sud Argentino intentó extorsionar al ofrecer su renuncia a la acción penal a cambio de que ellos dejaran sin efecto su reclamo territorial. La negativa de los Curiñanco Nahuelquir fue tan enérgica y rotunda que se escuchó hasta en Italia. Sus ecos todavía se perciben sobre las 900.000 hectáreas que posee la Compañía e incluso en el lejano Treviso, base de operaciones de Benetton. El gesto de nuestros hermanos se relaciona con la mejor tradición de lucha que aprendimos de nuestros antepasados. Es posible que el juicio sufra una segunda postergación a pedido del propio Benetton. Nosotros ratificamos que seguiremos esta batalla hasta el final, que sólo llegará cuando nuestros hermanos retornen a su tierra. Invitamos a las comunidades y organizaciones a acompañarnos durante la realización del juicio. Solicitamos a quienes estén lejos, tanto mapuche como no mapuche, a manifestarse solidariamente (...) No está de más recordar que el desalojo de la familia Curiñanco Nahuelquir fue decidido por un juez tristemente célebre para nuestro pueblo, José Oscar Colabelli, quien colecciona en su haber un sinnúmero de fallos racistas contra nuestras comunidades. La lista es larga: Futa Huau, Vuelta del Río, Prane, Curiñanco Nahuelquir y demás. En consecuencia, este futa trawün decidió acompañar con una movilización el juicio político que esperamos, lo destituya de su cargo. Guardamos una decisión ejemplificadora que desaliente a posibles sucesores de Colabelli, porque estamos hartos de que nos traten de intrusos en nuestras propias tierras. (disponible en <http://www.anred.org/?p=524>, bajado el 8/10/2018, bajado el 5/10/2018)."

las memorias colectivas no explicaba lo que rodeaba tales propósitos, basados en el reconocimiento de que muchas cosas no se recordaban o no se sabían pero, aún así, motivaban esfuerzos para tomar una medida desaconsejada por el propio abogado que lograra sobreseimiento de los acusados para 2004 en el fuero penal aunque no en el fuero civil.

Paralelamente, las estrategias jurídicas para sostener la recuperación de 2007 empezaban a mostrar otras facetas de lo esperable y argumentable en términos de demostrar ancestralidad y, por ende, derecho (de retorno) a un cierto territorio. Desde los requisitos para la tramitación del reconocimiento de la personería jurídica como comunidad establecida por Resolución 4811/96 del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que exigía se presentara una historia del pueblo y la comunidad, hasta las imputaciones desde los medios de comunicación y también los alegatos de la parte demandada, se exigía un alineamiento entre cultura/identidad/memoria que resultaba fácil rebatir en abstracto desde la teoría antropológica, pero muy difícil de transformar en el sentido común circulante. Más acuciante se hizo esta indefensión de la teoría cuando algunas

de las prácticas concretas de rearticulación de saberes, pertenencias y recuerdos activadas antes, durante y después de la recuperación desbordaban los conceptos que tenía disponibles para dar cuenta de ellas.³ Y fue esta insatisfacción con las maneras en que hasta el momento había encarado conceptualmente cómo las interpretaciones del pasado (des)alientan las pertenencias, lo que me llevó a dedicar una breve estadía en Francia durante el inicio de 2008 a leer literatura sobre las memoria sociales y colectivas que no había tenido antes disponible.

Releyendo borradores y rearticulando recuerdos de lo que entonces quedó en suspenso, este artículo procede en tres pasos. Paso en limpio primero ciertas inquietudes empíricas que me llevaron a explorar

³ Si un trabajo publicado en 1994 estaba orientado a ver cómo mejor encarar interpretaciones del pasado en las que coincidían valoraciones a veces positivas pero también autodenigradoras de los antepasados, y tanto la disertación doctoral de 1999 como un trabajo publicado en 2003 se centraban en ver cómo comunidades y organizaciones disputaban activamente versiones hegemónicas de la historia oficial, esos marcos no alcanzaban a dar cuenta de procesos de comunalización (Brow 1990) y enraizamiento políticamente desafiantes, que parecían entramarse a partir de un hacer anclado en saberes, pertenencias y recuerdos fragilizados, pero también en una sostenida y laboriosa vocación de articulación.

otros puntos de partida teóricos. Presento a continuación lo que los desvíos por la teoría permitieron recentrar de esos descontentos analíticos y explicativos. Concluyo, por último, compartiendo lo que entiendo fueron aprendizajes sobre cómo replantear las vinculaciones entre cultura/memoria/identidad, parte medular de mis malestares e insatisfacciones iniciales.

Incomodidades etnográficas y desvíos iniciales por la teoría

En un contexto de recuperación de tierras por segunda vez como el que generó estas reflexiones--que se sostuvo en el tiempo y fue siendo acompañado por personas que viajaban de distintas partes para expresar su apoyo--se hicieron aún más evidentes cuestiones que venía advirtiendo a partir de distintas situaciones. Así como formas de vida muy semejantes pueden conllevar identificaciones grupales dispares, en términos de su reafirmación o de su negación, formas de vida divergentes no inhabilitan compartir pertenencias (Briones 1988a). A su vez, ni una cosa ni la otra depende de compartir memorias idénticas, esto es, identificaciones y prácticas

convergentes pueden sostenerse en memorias dispares, y memorias semejantes pueden dar lugar a identificaciones y/o prácticas diversas. Esto hace obvio que cultura/memoria/identidad no son ni cosas discretas ni superpuestas exactamente, aún cuando así tiendan a aparecer tanto en los discursos sociales, como particularmente en lo que se exige desde construcciones hegemónicas de aboriginalidad (Briones 1998).

En este marco, me resultaron inicialmente orientadores los trabajos que tratan de poner en foco los contextos donde se verifica un boom de los estudios de la memoria tanto en Antropología--sobre todo a partir de los años ochenta--como en otras disciplinas, porque hacen explícitos los intereses desde los cuales se formulan y debaten ciertos conceptos teóricos. No me interesa detallar esos contextos aquí, pero sí señalar que autores como Berliner se identifican con otros que, como Fabian, expresan preocupación por los modos en que el concepto de memoria empezó a ser indistinguible de los de identidad y cultura (2005: 198). Sostiene Berliner que, en antropología, los abordajes más fenomenológicos fueron llevando a hacer foco en cómo se experimenta e interpreta el pasado

desde diferentes puntos de vista (op.cit.: 200), lo que se abre al análisis de las actividades sociales a partir de las cuales la gente registra, retiene y revisita eventos y experiencias. No obstante, también reconoce que, por influencia de autores como Halbwachs, Nora, Connerton y Bastide,⁴ la memoria ha sido mayormente vista como la persistencia de algo del pasado en el presente, que actúa sobre nosotros y nos hace actuar. Y lo que le preocupa a Berliner es que, desde estos usos, el rótulo "memoria" acabe designando cualquier rastro del pasado en el presente, sin que se preste atención ni a la percepción ni al trabajo de recordar. En otras palabras, el problema radica en que se considere memoria a los modos

⁴ En esto, Berliner sostiene que, si de Halbwachs se retoma el peso dado al presente como momento definidor de qué memorias devienen colectivas, tanto Jack Goody como Roger Bastide han sido antecesores antropológicos reconocidos en los estudios de memoria por haber enfatizado la maleabilidad presentista del pasado, aunque siempre enfatizando--al igual que Halbwachs y Connerton--ideas de conservación y transmisión que han sido claves en el proyecto antropológico de comprender las continuidades de representaciones, prácticas, emociones e instituciones (2005: 204-205). Propone entonces diferenciar recuerdo de reproducción cultural y reservar el término "memoria" para analizar los modos en que la gente recuerda y olvida su pasado (op.cit.: 206). En lo que a mí respecta, en un trabajo previo (Briones 1994) ya había puesto bajo sospecha posturas que suscriben a una noción de maleabilidad irrestricta del pasado.

en que el pasado persiste dentro de nosotros, en vez de al conjunto de representaciones de eventos y experiencias del pasado compartidas y culturalmente almacenadas que hacen que el pasado se reproduzca en el presente (Berliner 2005: 201), pues así la memoria casi se confunde con la idea antropológica misma de cultura (todo lo que se transmite a través de las generaciones de manera culturalmente codificada).

En esto, dos han sido las vías de superposición de memoria y cultura. Por un lado, cuando la memoria queda acotada a los contenidos de lo que se recuerda. Por el otro y para desesencializar los recuerdos, cuando se hace foco menos en los contenidos que en los significados que esos contenidos portan. Por ejemplo, los historiadores tienden a ver en la historia oral una manera de acceder menos a eventos que a sus significaciones (Portelli 2006),⁵

⁵ Dice el autor: "Lo primero que hace diferente la historia oral (...) es que nos dice menos sobre los *eventos* que sobre su *significado*. Esto no implica que la historia oral no tenga ninguna validez fáctica. Las entrevistas a menudo revelan eventos desconocidos o aspectos desconocidos de eventos conocidos; siempre arrojan nueva luz sobre áreas inexploradas de la vida cotidiana de las clases no hegemónicas (...) Pero el elemento único y precioso que las fuentes orales dan al historiador y que ninguna otra fuente posee en igual medida es la subjetividad del hablante (...) La organización

así como los psicólogos sociales se interesan por modos de procesar experiencias traumáticas colectivas (ver por ejemplo White 2006), y los geógrafos por la construcción de patrimonios y paisajes (Ver, por ejemplo, Moore y Whelan 2007). En estos casos, el énfasis está en las prácticas culturalmente informadas de dar significación a los hechos, lo que tampoco termina de desembrollar las relaciones entre memoria y cultura.

Para evitar que todo lo que persiste de un pasado particular se transforme en clave del patrón de funcionamiento y reproducción de formaciones socioculturales posteriores y que la memoria se reifique, Olick & Robbins--al igual que Berliner--proponen centrarse en advertir las especificidades de las prácticas mnemónicas,⁶ analizar sus cambios y el

de la narrativa revela una gran parte de la relación del hablante con su historia. La importancia del testimonio oral puede no estar en su adherencia a los hechos sino en su apartamiento de ellos, a medida que emerge la imaginación, el simbolismo y el deseo (Portelli 2006: 36-7). " Mi traducción como todas las citas de textos en inglés que aparezcan aquí.

⁶ Así, Olick y Robbins (1998: 129-30) identifican seis tipos ideales de prácticas mnemónicas que apuntan a la persistencia (instrumental, cultural o inercial) o a la maleabilidad y el cambio (instrumental, cultural o inercial). Reconocen sin embargo que el problema es que persistencias y cambios instrumentales e inerciales ubican la dinámica por fuera de las memorias mismas, por lo que sugieren

modo en que tales cambios son un medio que transforma nuestra experiencia temporal (1998: 133-134). Pero el problema que persiste es doble. Por un lado, tras definiciones igualmente amplias e inespecíficas, memoria e identidad también se acaban embrollando lo que, entre otras cosas, nos lleva a simplificar en exceso las relaciones entre identidad, experiencia y agencia. Por ejemplo, aún viendo memoria e identidad como procesos y no como posesiones o propiedades, Olick y Robbins (1998:133) sostienen que la memoria es un medio central, si no el central, a través del cual las identidades son constituidas.⁷ Por otro

considerar que la persistencia o no de un pasado particular depende sólo parcialmente de cómo el mismo es constituido. Proponen por tanto ver las memorias como conformando géneros que se desarrollan en el tiempo en concordancia tanto con sus contextos y el evento "original", como con sus historias y recuerdos en tanto textos.

⁷ En esta dirección acaba también operando el análisis de Candau (2001). Y, desde la psicología, lo mismo hace Adela Garzón, quien sostiene que "(...) nuestra identidad se apoya en ese proceso mental, la memoria, que nos permite establecer una coherencia y ajuste entre nuestro pasado (...) es la identidad la que nos lleva inevitablemente a reconstruir nuestro pasado, es decir, que los acontecimientos y experiencias anteriores se reinterpretan en función de las exigencias del presente. Más aún, la memoria se pone en marcha cuando en el curso vital de un individuo o de una colectividad se hace necesaria la reorganización del pasado, para que se adapte a las metas y expectativas actuales (1998: 22)."

lado, si el foco está en las prácticas, también parece limitado presuponer una dinámica textual para la memoria misma (op.cit.: 130).

Ciertamente, en sociedades de tradición oral, el contar y recontar historias memorizadas tiene un valor performativo para colectivizar, a la par de posibilitar prácticas de memorización y transmisión de recuerdos. Lo que queda por indagar etnográficamente es si las prácticas de memoria pueden también operar a través de soportes no discursivos o textualizadores. Se abre la pregunta sobre qué es lo que inevitablemente se narrativiza, si todas las memorizaciones o más bien las metamemorias (Candau 2001), es decir, los discursos explícitos sobre actos ligados al reconocer, recordar y evocar.⁸ En esto, Fentress y Wickham (1992: 40) sostienen que la memoria se ordena menos como un texto que como el pensamiento mismo. Es decir, resulta de un trabajo de articulación, de un proceso activo de re-estructuración en y

⁸ Esta idea de metamemoria, que se corresponde con cómo Candau (2001) define también la metaidentidad, es afín a cómo yo venía operacionalizando el concepto de metacultura (Briones 1998; Briones y Golluscio 1994), donde el prefijo "meta" remite a ese hacer reflexivo que posibilita tomar a la cultura (así como se puede tomar a la memoria o a la identidad) como *medio* de significación que a la par puede devenir su *objeto* de predicación/reflexión.

a través del cual diversos elementos se pueden retener, reordenar o suprimir a través del discurso, pero también a través de rituales, gestos y movimientos corporales (Fentress y Wickham 1992: 47) que son tan vitales para su transmisión como los discursos explícitos sobre el pasado. ¿Serán entonces las metamemorias las que tienden a inscribir la idea de que las memorias operan siempre de manera textual y que las narrativizaciones por ende son tanto los soportes privilegiados para su transmisión, como los registros clave que nos dan acceso a ella? ¿Será la misma idea de que toda memoria está textualizada un efecto de un logocentrismo e historicismo propio de la modernidad y del pensamiento científico que tiende a ver como "anacronismo"--esto es, necesarios antecedentes temporales de la modernidad--todo lo que no se expresa discursivamente, guiado por la razón, los procedimientos y estándares de verdad del pensamiento "moderno"? ¿Será la inclinación a acotar las prácticas de memoria a los "relatos sobre el pasado" aún modelados desde el presente una de las cosas que nos imposibilita entender los muchos presentes coexistentes en "nuestro presente" (Chakrabarty 2000: 250) y los

comentarios interculturales críticos que ellas inscriben sobre presentes al menos parcialmente compartidos? ¿A qué otros registros de la memoria nos abre advertir, con Chakrabarty, que lo "arcáico no es un remanente de otro tiempo sino algo constitutivo del presente (2000: 251)" y que los pasados también están aquí y ahora--en los gustos, las prácticas corporales, en el entrenamiento cultural que los sentidos han recibido por generaciones?

Desde los contextos que me interesaba explicar, otro punto crítico pasaba por explorar las condiciones de posibilidad que habilitan la politización de las memorias, esto es, la disputa en espacios públicos de posiciones y visiones alternativas, a través de otras maneras de historizar esos espacios y el propio lugar en ellos. La trastienda de los procesos sobre los cuales venía pensando claramente cuestionaba explicaciones instrumentales que ponen bajo sospecha lo que acaba llamándose etnogénesis, bajo la lógica de que los esfuerzos por alinear cultura, identidad y memoria busca simplemente obtener beneficios materiales a futuro. Para entender esas politizaciones, emergía por tanto como veta a explorar primero la dinámica de olvidos y silencios que tal politización parece quebrar, tratando

de entender también si silencios y olvidos pueden verse como una misma y unívoca cosa, o deben ser abiertos en sí mismos a exploraciones más contextualizadas.

Más que ver recuerdos y olvidos como polos antagónicos, ya Halbwachs vio a los últimos como engranajes de memorias sociales que no devienen aún memorias colectivas. Interesado en entender qué y cómo se recuerda, su idea de que existe una especie de pool virtual de memoria social que puede ser retomada para devenir memoria colectiva--porque los hechos se pueden olvidar, pero las significaciones culturales no se olvidan y pueden re-emergir (Namer 2000:237)⁹--abre varias preguntas acerca de qué es olvidar y qué es lo que se olvida. En otras palabras, de alguna manera el olvido se insinúa como un acto no necesariamente definitivo, sino como un acontecer histórica y socialmente condicionado y, además, reversible.

En esto, Connerton (2008) identifica siete tipos de olvido que identifica con distintos agentes, funciones y valores, aunque buena parte

⁹ Según Namer (1997:290), para Maurice Halbwachs « (...) el pasaje de lo virtual a lo actual (...) es el pasaje de la memoria social difusa a un lugar determinado de la memoria colectiva.» Mi traducción como la de otras citas en francés que aparezcan en el texto.

de ellos son emprendidos por agentes o dispositivos de poder, sin que necesariamente se explore para cada uno de ellos los efectos sobre las víctimas.¹⁰

Sugerente entonces como es, este trabajo abre varias preguntas. Si el olvido como *borramiento represivo* es efecto del trabajo de regímenes totalitarios para negar o producir una ruptura histórica (op.cit.: 60), ¿cómo afecta por ejemplo la narrativa hegemónica de "la conquista del desierto" (Briones y Delrio 2009) las memorias de quienes en el proceso perdieron su libertad y se vieron

¹⁰ Específicamente, Connerton identifica siete tipos de actos nucleados en una idea sobre el "olvidar" que tiende a verse generalmente como una falla o fracaso: borramiento represivo; olvido prescriptivo; olvido constitutivo para la conformación de una nueva identidad; amnesia estructural; olvido como anulación; como obsolescencia planificada; como silencio humillado (2008: 59). Así, Connerton vincula el borramiento represivo y el olvido prescriptivo con los estados, los gobiernos, los partidos políticos gobernantes, así como con los curadores y gestores oficiales de la cultura. Reconoce que son más variados los agentes vinculados a la formación de una nueva identidad y a la amnesia estructural, sean individuos, parejas, familias o parentelas. También relaciona el olvido como anulación por sobrecarga de información con individuos y grupos de tamaños variados, así como con "sociedades y culturas como todos". La obsolescencia planificada depende de los jugadores principales del sistema económico de producción. Por último, el silencio humillado aparece mayormente pero no necesariamente ligado a la sociedad civil (Connerton 2008: 69-70).

sometidos a campos de concentración, corrimientos, desalojos, y sucesivas relocalizaciones? Si el *olvido prescriptivo* también como acto estatal busca ser reconocido públicamente como beneficioso para todas las partes antes en disputa (Connerton 2008: 61), ¿cómo ello afecta a los que nunca son reconocidos como parte? Si la *amnesia estructural* parte de un déficit de información que lleva a recordar únicamente los vínculos genealógicos que son socialmente importantes, y el *olvido como anulación* es por el contrario efecto de un exceso de información centralizada en archivos que neutralizan esfuerzos sociales por recordar (op.cit.: 64-5), ¿qué superficies de emergencia muestran--y qué efectos aparejan--ambos tipos de cercenamiento de la memoria entre aquellos cuyos vínculos y recuerdos no son merecedores de ser oficialmente registrados? Si la obsolescencia planificada es propia del sistema capitalista de producción que promueve el olvido como ingrediente esencial de la operación del mercado (op.cit.: 66-7), ¿qué efectos ello produce entre aquellos a los que sistemáticamente se niega

acceso a determinados bienes y servicios?¹¹

Pero veamos los dos tipos de olvido que más directamente parecen ligados a quienes parecen desempoderados por definición. El *olvido constitutivo de la formación de una nueva identidad* pone menos énfasis en lo que se olvida como pérdida, que en lo que se gana descartando memorias que no sirven a los nuevos propósitos identitarios. Ello es así porque, necesariamente, Connerton (op.cit. 64-65) entiende que toda nueva identidad requiere construir nuevas memorias compartidas, acompañadas de "un conjunto de silencios tácticamente compartidos", para sustentar esas identificaciones. Encuentra sí que los olvidos habilitados por esos silencios no son azarosos, sino que muestran ciertas regularidades, como no hablar por ejemplo de la vida de abuelos que contradirían identificaciones buscadas en los nietos, o no explayarse en afiliaciones religiosas o políticas previas que se consideran superadas por las afiliaciones alternativas que se han

¹¹ No todas estas preguntas podrán ser respondidas luego, pero entiendo valioso plantearlas como agenda para ampliar la propuesta de Connerton desde ocurrencias diferentes a las que el autor usa para identificar "tipos" de olvido.

abrazado después. Connerton entiende que si parte del pasado no se olvidara, se produciría disonancia cognitiva con el presente y esas nuevas identificaciones. En suma, estos olvidos crean espacio vital para nuevos proyectos.

Connerton vincula por tanto estos olvidos con la forma en que Jean Carsten (1995), por ejemplo, analiza la forma en que sociedades del sudeste asiático crean nuevas relacionalidades en nuevos contextos. Sugerentes como los trabajos de Carsten son para entender procesos de comunalización, la pregunta pendiente pasa por entender los efectos de olvidos vinculados a identidades que resultan más de imposiciones--por ciudadanización, por ejemplo--que de una elección libre de los sujetos. ¿Qué es lo que se silencia ante--o cuántos tipos de silencio habilita--la imposición de identidades?

Curiosamente en el último tipo, silencio y olvido se anidan más decididamente. Así el *silencio humillado* se ve emergiendo de diversos traumas sociales y es alojado por el Connerton entre los resortes de la misma sociedad civil. Al respecto, sostiene que “en el silencio oclusivo que resulta de un tipo particular de vergüenza colectiva, es detectable tanto

el deseo de olvidar como a veces el efecto real del olvido” (2008: 67). Más aún, aunque Connerton entiende que no se puede deducir el olvido de distintos actos de silencio, sostiene que “(...)algunos actos de silencio pueden ser un intento de enterrar las cosas más allá de su expresión y del alcance de la memoria; y dichos silencios, si bien son un tipo de represión, pueden ser al mismo tiempo una forma de supervivencia, y el deseo de olvidar puede ser un ingrediente esencial en ese proceso de supervivencia (2008: 68).” Es frente a este tipo de razonamientos que Berliner (2005: 205) sostiene que en muchos enfoques antropológicos, el olvido y la memoria acaban enfatizando la permanencia y que, mediante la no presencia, el olvido concuerda con el proyecto antropológico de comprender la continuidad.

En todo caso, en el marco de problematizar las relaciones entre historia y memoria y de criticar cómo un concepto de lugares de la memoria con el que Phillipe Nora (1989) buscaba realizar críticas anticonmemorativas acaba quedando ligado a una idea de identidad nacional acotadamente vinculada a patrimonios y conmemoraciones, Ricoeur (2000:543) introduce una pregunta interesante: ¿por

qué se puede hablar del deber de la memoria pero no del deber del olvido? Dos parecieran ser las respuestas ensayadas, por el autor. Por un lado, cuando el pasado no es garantía del futuro, la historización del presente desde la memoria emerge como garantía de una identidad que confía su futuro al deciframiento de su pasado (op.cit.: 534). Por otro lado, y aunque se centra sobre todo en analizar ocurrencias francesas, el olvido se ve como falla porque suele quedar discutido en relación con una necesidad de perdón que enmarca alguna culpabilidad.

Sin duda, éste es un punto claramente comprensible desde un país como Argentina, donde uno de los lemas de los organismos de derechos humanos ante el terrorismo de estado de los años setenta es "Ni olvido ni perdón". De ello Ricoeur colige que solo una "memoria calma permite un olvido feliz" (op.cit. 543), lo que demanda preguntarnos si para pueblos colonizados puede haber algún olvido que lo sea o si, por el contrario, sería mandataria una historización de silencios forzados y olvidos traumáticos para dignificar las pertenencias indígenas.

Tal vez por trabajar menos desde Europa que desde pueblos colonizados,

la crítica de Dakhliá (1998) al modelo de los lugares de la memoria de Nora y su equipo introduce observaciones también relevantes y, sobre todo, provocadoras. Por lo pronto, señala que en Túnez es muy débil la interrelación de la memoria local o del terruño con la historia nacional, de lo que desprende como error presuponer que las sociedades tradicionales son sociedades de la memoria, cuando en verdad serían "sociedades del olvido", en el caso que analiza al menos, del estado, del traumatismo colonial y de la autoctonía anti-islámica (1998: 71). Más allá pero a partir de lo que veía Halbwachs de constitución comunitaria y del énfasis anglosajón en la historia oral para entender los procesos de formación de grupos subalternos, Dakhliá sostiene que se ha instalado una confusión entre tradición oral y memoria colectiva, con la certeza de que las sociedades exóticas eran sociedades de memoria (op.cit.: 74), lo que ha hecho que se privilegieran las interpretaciones traumáticas del olvido (op.cit.: 75). En otras palabras, así como el traumatismo histórico deviene responsable del olvido, se asume que el olvido es necesariamente una desposesión de la palabra o una forma de trauma (op.cit.: 76). Pero lo que le interesa a la autora es

llamar la atención a "un olvido 'funcional', fundamental en las sociedades sin estado, que permite la manipulación de las alianzas, por ejemplo, en el caso de la memoria genealógica: cuanto más débil es ésta, mayores son las posibilidades de 'juego' (op.cit.: 77)."

Dakhliá (op.cit. 77) sostiene, además, que en el contexto tunecino, el "olvido" de la experiencia de colonización francesa puede ser una forma de quitar apoyo al régimen independentista que la sucedió, pues le quita fuerza a su razón de ser. Deriva de ello que el silencio puede, por tanto, "expresar una forma de contestación o de protesta; el 'olvido' en este contexto es más rico que la 'tradición'. El silencio en estos acontecimientos, en fin, puede también derivar de un empeño colectivo en la adhesión comunitaria (...) es el olvido el que protege al grupo y no la memoria" (op.cit: 78). Y esta positivización del olvido queda enmarcada en el hecho de que hablar de colonización también implicaría hablar de colaboracionistas entre los propios. Por tanto, para la autora en el Magreb--y aunque no deje de estar en el centro de otras cosas--el Estado no está en el centro de la

memoria, sino en el centro del olvido porque:

se circunvala la historia, se pasa bajo el silencio, o bien es objeto de una transmisión puramente privada, familiar y sin debates en la plaza pública. Pero este repliegue no es la expresión de una tradición: es moderno. Este silencio remite a una forma de reserva, quizás de latencia, que nos hace sentir toda la insuficiencia o la impropiedad del término 'olvido', su debilidad conceptual. Presupone demasiado rápidamente la pérdida, o la ausencia, allí donde también puede concebirse la espera (op.cit: 79).

Y, en esto, Cuesta Bustillo (1998b: 103) también sintetiza dos ideas interesantes. Primero que "si la sociedad finge el silencio, no podemos confundirlo con el olvido" y luego que ese silencio a veces es una manera de sobrevivir o de convivir con los vencedores.

Pasando en limpio lo introducido hasta aquí, no solo habría "tipos", sino sobre todo dos valoraciones al menos diferentes de los olvidos, y también de

poner en relación olvidos y silencios. Están, por un lado, quienes hacen lecturas más orientadas al pasado y ven silencios y olvidos como difícilmente detectables pero constituyendo, como sostiene Cuesta Bustillo, “el reverso y la otra cara del recuerdo (...) indisociablemente unidos a la acción de la memoria. No hay que confundir, sin embargo, silencio y olvido. Aunque es difícil trazar la raya divisoria entre estos dos conceptos. El *silencio* puede oscilar entre la barrera de la ocultación y la de lo indecible y, en algunos casos, tropieza con la incapacidad de comunicar, tan traumática es la experiencia del recuerdo (Cuesta Bustillo 1998a: 207). Pero también esta misma autora reconoce que están quienes--quizás más orientados al futuro--no ven silencio y olvido sólo como factores destructores, sino como condición de posibilidad para sostener un proyecto o una identidad que se pretende construir o para sostener incluso la unificación e identidad del grupo portador del recuerdo.¹²

¹² Por ello, Cuesta Bustillo propone “(...) no tanto el análisis de los hechos y de su memorización, sino de la huella que dejan; escrutar no tanto el acontecimiento como su construcción en el tiempo; no tanto identificar los determinantes como sus efectos; no tanto identificar una tradición sino la manera en que se la transmite; no tanto analizar el desarrollo

En esta dirección opera Janet Carsten (1995: 318), quien sostiene que: “la creación de una identidad compartida desde el parentesco puede vincularse al proceso de olvidar detalles del pasado. En otras palabras, en lugar de ver al olvido en sentido negativo como una pérdida, el olvido es una parte crucial de la forma en que se adquiere activamente la identidad (...) Lo que es importante recordar y qué queda afuera y por qué es lo que me preocupa aquí”.

Y el principal argumento de esta autora es que el parentesco en Langkawi está enfocado en el futuro más que en el pasado y encapsulado en el proceso de producir hijos y nietos (op.cit.: 319), lo que hace que el parentesco se vea siempre no como algo dado sino algo en proceso de ser creado por estrategias de relacionalidad. Particularmente en contextos de migraciones y reagrupamientos, sostiene, se suprimen los detalles sobre las diversidades previas para absorber y mezclar las personas (op.cit.: 323-4). Deriva de ello que es equívoco pensar en términos de amnesia, porque ello minimiza la importancia de otros tipos de conocimiento que la gente sí retiene y

del pasado de forma unívoca y lineal como identificar y definir las modalidades de su reutilización (1998a: 221).”

que muestran que el sentido de conexión con lugares y gente no se deriva de vínculos pasados, sino que debe ser creado a futuro, algo que Carsten (1995: 326) vincula con la idea de Geertz parentesco 'downward looking' o "que mira hacia abajo/adelante".

Ahora bien, Carsten diferencia las formas de olvido que encuentra en Langkawi, de las que acontecen por ejemplo en los rituales fúnebres de los Sabarl de Nueva Guinea o los Jívaro de la Amazonia ecuatoriana, en los que se busca colectivamente "acabar con la memoria de los muertos" creando nuevas memorias libres de ellos que no comprometan la identidad de los vivos (op. cit.: 330). Anclándose en la necesidad de separar las memorias de las narrativas, pero prestando atención a las relaciones entre ambas y a los pequeños actos de la vida cotidiana que hacen que unas se transformen en las otras, Carsten concluye que la memoria social y el conocimiento compartido se construyen tanto a partir de las cosas que no se cuentan o dejan implícitas, como a partir de lo que sí queda registrado. Es decir, los modos en que se olvida y qué se olvida no son cuestiones azarosas sino que operan

bajo circunstancias políticas e históricas particulares (op. cit.: 331).

Varias cosas surgen como puntos a investigar a partir de Carsten. Me pregunto, por ejemplo, si lo que ella vincula como parentesco "que mira hacia abajo/adelante" nos requeriría explorar distintas maneras de articular silencios, olvidos, recuerdos, en términos de memorias "que miran hacia abajo/adelante" y memorias "que miran hacia arriba/atrás". Me pregunto también qué conocimientos concretos del pasado quedan al margen de las narrativas mapuche, u operan como implícitos que llevan a sentirse más o menos identificado con ellas.

Y no puedo evitar preguntarme, por último, por qué, si se ha logrado mostrar hasta qué punto el alineamiento de grupo/cultura/territorio que hacía la antropología clásica era efecto de cómo los procesos de construcción de nación-como-estado incidían en el sentido común disciplinar--en sentido amplio (ver Clifford 1992) o en casos de estudio particulares (ver Lazzari y Lenton 2000)--, sigue resultando tan difícil desalinear conceptualmente la tríada cultura/identidad/memorias, aunque lo cultural, lo identitario y las memorias no se muestren alineados en las prácticas.

De las teorías nuevamente a las ocurrencias etnográficas

Aún recuerdo vívidamente esa mañana de un primero de mayo, pero no el año. Sé que era al menos en la primera mitad de los años ochenta, pues ya había visitado varias veces la familia y alojado con ellos, pero apenas se insinuaban las luchas que llevarían a las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas. El silencio parecía indicar que nadie se había levantado aún, pero al asomarme más allá del patio de la casa, vi a don Guillermo sentado en el mallín, a varios cientos de metros de la *ruka*. Qué mejor momento para tener una charla tranquila con uno de mis maestros más pacientes, queridos y rigurosos... Sin embargo, fue obvio que don Guillermo se incomodó al ver que me acercaba a compartir su soledad. Seguramente esa incomodidad hizo que se sintiera obligado a justificar por qué, a la mañana tan temprano, estaba tomando vino y no mate. "Festejo del día del trabajo--dijo. He trabajado toda mi vida, he sufrido mucho (trabajando) y hoy merezco descansar y festejar". Paradójicamente, lo mismo que

claramente avergonzaba a don Guillermo hizo que tuviéramos una de nuestras charlas más dolidamente sinceras hasta ese momento.

Para sobrellevar ese clima que nos resultaba mortificante a ambos, introduje alguna frase que--supuse--haría que don Guillermo hiciera algún *gvxam* o historia verdadera sobre los sacrificios de trabajar afuera como peón, o en el propio campo como chivero, fuesen relatos sobre las desdichas de los *kujfikeche* o antepasados, fuesen sobre penurias propias. Sin embargo, quedé muy sorprendida y callada cuando don Guillermo empezó su conversación diciendo "Me va a disculpar, m'hija. Yo sé que su papá es español. Pero nuestros sufrimientos empezaron cuando llegó acá Cristo Colón y tuvimos que escapar al otro lado, enterrar lo que teníamos, y andar gateando de noche para cruzar la cordillera sin ser vistos. Así contaban los mayores."

El detallado *gvxam* que mi maestro introdujo claramente forma parte de lo que Ana Ramos (2010) agrupa como "historias tristes", retomando el modo en que las caracterizó su interlocutor, don Mauricio Fermín. En ese momento, lo primero que pensé fue cuántos años

hicieron falta de visitas recurrentes para que mi maestro no hiciese una referencia sumaria al tema, sino se explayara en un relato que, por sus características formales seguramente había escuchado y repetido muchas veces, apegándose lo más posible a lo que había ido memorizando de esas ocasiones de compartir "contadas" con los mayores. Años necesarios para animarse a compartir lo doloroso, pero también para saber que, al hablarme con tanto cariño, yo no me ofendería al escuchar la forma en que nuestro afecto quedaba inevitablemente enmarcado por una divisoria históricamente potente entre wigkas o "blancos" y mapuche. Menos atención presté en ese momento a por qué Cristo Colón y los "españoles" epitomizaban experiencias claramente ligadas a los peregrinajes previos y posteriores a la conquista militar republicana del wall mapu o territorio mapuche, casi cuatrocientos años después. Presupuse en ese momento, tal vez precipitadamente, que podría tener algo que ver el orgullo con el cual don Guillermo me había contado con sus más de ochenta años las experiencias que tuvo como concripto en la marina, a los 21 años, y mostrado la desgastada libreta cívica que atestiguaba su

cumplimiento del servicio militar obligatorio, como todo ciudadano.¹³

En todo caso, con los años fui aprendiendo que no sólo la confianza y el afecto levantaban los silencios sobre las "historias tristes". A medida que las luchas y nuevas formas de reclamo fueron instaurando en Argentina las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas, cada vez más esas historias se hacían audibles y públicas, sin que fuese necesario tener tanta confianza con los destinatarios, sino más bien procurando a veces incomodarlos y marcar distancias con ellos. Silenciadas, rememorizadas o aprendidas, esas historias fueron ganando espacios más públicos. Cambiaban tal vez los tonos con que se narraban. Con voz más queda y espacio para expresar emoción en la intimidad, con tono más alto y firme y más esfuerzo por contener el llanto que de todos modos también brotaba en ciertas ocasiones. Y aquí empiezan varias de las cuestiones que quisiera pensar en términos de las relaciones entre olvidos, silenciamientos y recuerdos.

En la medida en que tanto los modos de contar, como los *gvxam*

¹³ Después de leer el análisis de Dakhliá (1998), creo que mi lectura se orientaría en hoy otras direcciones. Sin embargo, profundizar en esto excede lo que me interesa debatir aquí.

contados, fueron cambiando con el tiempo, es desde la comparación de esos distintos contextos que se pueden apreciar distintas valencias de lo que suele discutirse como silencios y olvidos. Más de veinte años después, tras diferentes *pu xawun* o parlamentos de comunidades compartiendo experiencias y buscando maneras de que se cumplieran sus derechos reconocidos por la reforma constitucional de 1994, eran bien diferentes las maneras en que se habilitaban situaciones para "que circule la palabra" sobre las experiencias propias, las de los antiguos y los mayores aún vivos y respetados.

Durante los primeros días de la recuperación de 2007, las "conversas" eran tan copiosas como heterogéneas. En ocasiones, quienes emprendieron la recuperación como comunidad mantenían reuniones más cerradas con algunos mayores de la zona que se habían arrimado para acompañar, buscando que los aconsejaran sobre cómo debían hacerse las rogativas en ese lugar y variados otros temas. A veces se daban charlas ocasionales con quienes pasaban de visita pero guardaban recuerdos de ese lugar, de cómo y quiénes lo usaban, cosas que sabían porque las habían escuchado de

sus mayores o porque como niños habían transitado por la zona. Estos relatos eran centrales para complementar lo que sabían desde su niñez quienes habían recuperado justamente allí, porque recordaban que era en ese lugar donde se guardaban libremente los caballos de la familia o se iba a cazar liebres, sin que los alambrados de la estancia que ahora había lo impidieran. A la mañana temprano y por las noches, había reuniones de todos los que estaban en el lugar, alrededor del *pillañ kexal* o fuego que no podía apagarse porque sostenía la manera en que se pedía permiso a los *pu newen* o seres-fuerza de la zona para estar allí. Era el momento en que cada uno que se sintiera motivado--los directamente involucrados, los grupos de apoyo propios, los colaboradores y visitantes ocasionales--compartiera impresiones, recuerdos, motivaciones, dieran mensajes de ánimo. Era también el momento de asignar tareas, como las de provisión y preparación de alimentos para tantas personas, o las de empezar a levantar toldos provisorios y los cimientos de futuras *rukas* o casas. Eventualmente, también de intercambiar opiniones sobre cómo encarar la visita de fiscales o personas del ministerio de justicia que se acercaban, fuese para

evitar que el conflicto escalase o para amenazar con las sanciones que legalmente acontecerían. En estos encuentros ampliados, y seguramente en los más restringidos, también se conversaba sobre quiénes atenderían los medios de prensa y qué se iba a dar como mensaje. Por momentos, estas reuniones eran tensas, pues era el momento de definir quiénes podían participar de las rogativas y quiénes no. Y cuando las reuniones ampliadas concluían, se multiplicaban conversaciones en grupos más pequeños, donde bromas, anécdotas y preocupaciones circulaban en otras claves, como durante las comidas o las rondas de mate.

Aun cuando no todo lo que circulaba lo hacía ampliamente ni era necesariamente compartido, todos estos variados intercambios iban entramando distintos grupos de pertenencia (como familia, como comunidad, como pueblo-nación mapuche-tewelche) y de referencia (como vecinos de otras comunidades de la región, o como colectivo articulado con visitantes de otros movimientos sociales y grupos de apoyo no indígenas). Resultaba también aparente que, una vez admitida la ocurrencia de recuerdos fragmentados y fragilizados, la recuperación en sí

misma estaba operando como lugar de la memoria *sensu* Nora, pues estaba permitiendo distintas formas de organizar/administrar el pasado desde el presente para los distintos participantes, esto es, un conjunto conformado por una realidad histórica y otra simbólica, cuyos puntos de cristalización presuponían y creaban ciertos modelos de relación entre la historia y la memoria (Nora 1998: 33). Pero todas las diversas conversaciones y ocurrencias también instalaban en mí dos necesidades contrapuestas. Hacer, por un lado, foco en la praxis de la memoria, menos para entender si hay recuerdos culturales compartidos que fundan identidades (porque claramente se estaban dando identificaciones convergentes a partir del reconocimiento del no saber/no acordarse de algunos), que para explorar formas culturalmente específicas de activar el recuerdo. Identificar, por el otro, tanto la economía afectiva de distintos silencios y olvidos, como los soportes a través de los cuales parecía saberse y recordarse más de lo admitido.

En la primera dirección, no todas las conversaciones operaban de la misma manera al momento de transformar memorias sociales virtuales

en memoria colectiva actual. Los *pu gvxam* más estabilizados sobre historias de familia de la propia comunidad o del sufrimiento de los *kujfikecheyen* o antepasados permitían que los mayores y otras personas cuyo lugar de enunciación quedaba autorizado por su trayectoria explicitaran lugares de apego (Grossberg 1992) que se iban haciendo compartidos, por ser "palabras sabias" que se escuchaban por primera vez, o por evocar historias semejantes que se había escuchado ya alguna vez. Podían ser "historias tristes" o también relatos sobre cómo se hacían las cosas "más antes" pero, en todo caso, muchas de las conversaciones que luego se daban en grupos menores buscaban aclarar lo que no se había entendido, o compartir qué era lo que se sabía de antes y coincidía completa o parcialmente con lo transmitido en esas contadas. Lo interesante es que, más allá de que no se entendiese todo el *gvxam* que eventualmente podía incorporar partes en *mapuzugun* o palabra de la tierra que no lo hacían accesible para todos, era notable la intensidad emotiva de la situación, para narradores y audiencias. Esto no obstaba que, como se admite ante todo *gvxam*, podían sostenerse desacuerdos no tanto con el relato mismo, como con la interpretación que

le había dado el narrador (Briones 1988b). De todos modos, desde estándares propios de metamemoria, esos relatos son las "palabras verdaderas", que quedan enmarcadas como testimoniando metaculturalmente el *kimvn* o sabiduría propia, así como metaidentitariamente el sentido de devenir más largo del pueblo.

Sin embargo, se compartían también otro tipo de "contadas" que activaban otras formas y efectos del recordar. Por ejemplo, relatos de acciones colectivas previas recientes, sobre otras recuperaciones o encuentros, a veces tomando en broma ciertas dificultades o fracasos, a veces enfatizando riesgos y sufrimientos compartidos por algunos de los presentes. Es sobre este tipo de intercambios que Ana Ramos (2005) postula el efecto comunalizador de las experiencias de "estar en lucha" (Ramos 2005), y yo misma he señalado el potencial performativo de hablar sobre "la lucha" al momento de reunir experiencias y trayectorias divergentes, práctica que articula temporalidades tan diferentes como las de hablar por un lado de quinientos años de resistencia mapuche y, por el otro, de que "nuestra lucha recién comienza" (Briones 2007). En todo caso, como prácticas del

recordar, estas ocurrencias refuerzan sobre todo las instalaciones estratégicas (Grossberg 1992) que se van adoptando y devienen de algún modo aglutinadoras también de quienes no participaron de esas otras experiencias narradas, pero sí de lo que se comparte en el presente.

Otros intercambios recurrentes entre los distintos participantes también quedaban enmarcados en conversaciones que parecían mucho más informales e intrascendentes, momentos en que charlas más personalizadas servían para recontar cómo y cuándo los participantes se habían conocido previamente, o habían coincidido físicamente en otros contextos. A veces, incluso, alguna de las partes podía no tener registro de esas ocasiones, pero re-contarlas parecía apuntar a actualizar tanto vínculos en el ahora, como a introducir nueva información sobre lo que pasó a cada cual después de ese encuentro. En su aparente intrascendencia, estos intercambios posibilitaban tanto ir entramando un colectivo dispar que se encontraba compartiendo un evento trascendente a pesar de sentirse convocado a estar ahí desde diversas motivaciones, como "descubrir" eventualmente relaciones familiares con quienes hasta el momento parecía no

haber vínculos previos. Muchas veces estas ocurrencias se remataban con la convicción de que "si seguimos conversando, al final nos damos cuenta que todos los mapuche acabamos siendo parientes". En suma, un momento de actualización de nuevas relacionalidades a través de conversaciones en apariencia triviales (Carsten 2000).¹⁴

En términos de identificar formas culturalmente específicas de activar recuerdos compartidos o compartibles--recuerdos que se empiezan a entramar como parte del propio acervo, o que quedan como experiencia de otros-como-nosotros--, nuestro error como antropólogos suele pasar por pensar que sólo los *pu gvxam* estabilizados de "los mayores"--esos que, por lo general, quedan metaculturalmente marcados como

¹⁴ Y es esto lo que Ana Ramos tan sugerentemente analiza desde la noción de "pliegues del linaje", cuyo reordenamiento a través de diversos intercambios permite que el pasado "vuelva" como madeja de vínculos, "con fuerza política para pensar y fijar sentidos sobre la sociedad (2008: 62)". Más aún, Ramos sostiene que, "a partir de sus historias compartidas, familias aparentemente sin relaciones consanguíneas, vuelven a encontrarse en un mismo lugar de apego ("familiarización") y de compromiso político ("estar en lucha"). A través de los sueños y de las conversaciones sobre los tiempos antiguos, los ancestros siguen reuniendo, orientando y habilitando las formas de estar juntos (op.cit.: 70)."

kujfikeche zungu o palabra de los antiguos por nuestros interlocutores, y como "tradicción" también por nosotros-- forman parte de los trabajos de la memoria. Es claro que todos los intercambios señalados hasta aquí se anclan en narrativizaciones que actualizan formas de recordar que orientan lo que distintas personas acaben recordando o no como relevante. Todos ellos son ejercicios de memoria polifacéticos, que además operan a través de variados modos de conciencia o reflexión--propiamente histórica, política, o espiritual (Ramos 1988)--y eventualmente pueden plantear porosidades o distanciamientos las personas, o entre su pasado, presente y futuro.¹⁵

Pero más allá de ampliar lo que vayamos a considerar narrativizaciones discursivas de la memoria--que activan la práctica de recordar distintas cosas, a las que se les reconoce socialmente dispar relevancia al momento de estabilizar pertenencias y conocimientos propios--, queda abierta la pregunta

¹⁵ En esto, el hecho de que un mismo *gvxam* pueda ser significado (articulado) desde diversos modos de reflexión (Briones 1999) se vincula sólo parcialmente con lo que Turner (1988) define como mitologización de la historia e historización del mito, pues ese planteo no hace visible la politización de las interpretaciones del pasado que es propia los discursos metaidentitarios explícitos.

sobre si las memorias sólo se inscriben y circulan narrativamente. Y examinar cómo operan otros soportes de la memoria tal vez nos permita explorar si se sabe y recuerda más de lo admitido, y advertir otras dimensiones de la economía afectiva de distintos silencios y olvidos.

Las rogativas son un campo interesante para empezar a explorar estas cuestiones, pues en buena parte de su transcurrir importa más lo que se hace que lo que se dice. En la medida en que en muchas comunidades se han dejado de hacer y muchas personas autoidentificadas como mapuche no viven ya o ni siquiera han nacido en comunidades, los ancianos que se busca para dirigirlos con roles específicos-- como *logko* o cabecillas los varones, o como *pillañ kushe* o ancianas sabias las mujeres--son los encargados de conducirlos de maneras apropiadas. Quienes son pobladores del lugar donde se hará la rogativa y quienes la encabezarán en caso de que los primeros no se sientan capacitados para hacerlo suelen conversar bastante los días previos sobre cómo se hará y qué se necesita. También, sobre lo que cada cual debe aportar como elementos imprescindibles, sean las cañas, las banderas, los caballos para los *piwicheñ*

wenxu o niños santos, la vestimenta de las *kallfy malen* o niñas santas, el *mushaj* y los *pu metawe* para asperjar y hacer el *lukutun* o rezo. Pero, de alguna manera, cuando la rogativa empieza, lo esperable es que cada cual sepa lo que debe hacer y no haya que estar dando demasiadas indicaciones. Algunos mayores se enojan cuando tienen que explicar durante la rogativa cómo deben seguir las cosas, porque surgen dudas sobre cómo hacer. Otros, más pacientes, van dando indicaciones, porque es peor que las cosas salgan mal que tener que dar instrucciones en mitad del oficio. En todo caso, varios de los que participan hacen, sin saber exactamente qué significa cada uno de los pasos que realizan. Desde cómo vestirse hasta cuándo y cómo bailar se va aprendiendo en el hacer, al participar. Cuando todo termina, los más curiosos suelen preguntar a los mayores la significación de distintas cosas, o por qué se decidió hacerlo de una manera que no replica exactamente lo que hacen otras comunidades o se vio hacer en otras ocasiones. Esta curiosidad es muy valorada por los mayores, porque demuestra deseos de aprender. No obstante también ciertos ancianos pueden irritarse por tener que explicar cómo deben hacerse las cosas, cuando

cualquiera con *kvme logko* o buena cabeza tendría que saber, por el simple hecho de haber hecho o haber visto.

Es interesante cómo se tensan aquí lo que Diana Taylor propone diferenciar como archivos y repertorios de las memorias culturales "en performance" o escenificadas. Si los *archivos* retienen materiales duraderos--esto es, textos, documentos, edificios, huesos y, en las sociedades donde la oralidad es valorada, también relatos estabilizados que circulan como palabras--una mirada performática de las prácticas permite advertir que los cuerpos son soportes de memorias inscriptas, cada vez que a través de ellos se despliegan *repertorios* aparentemente más efímeros de conductas expresivas o de práctica/conocimiento corporizados (2003: 19).

Tomar entonces las performances como un sistema de aprendizaje, almacenamiento y transmisión de conocimiento (Taylor 2003: 16) permite, por un lado, ampliar tanto lo que entendemos por "conocimiento", como lo que entendemos como prácticas de la memoria. Desde esta convicción, no sorprende tanto que muchas ancianas respondan a ciertas preguntas no de manera discursiva sino ejecutando un

tayil o canto sagrado, lo que nos muestra no sólo que hay distintas formas de codificar conocimiento sobre otros tiempos y realidades, sino también de transmitir y actualizar "la historia". Por otro lado, advertir la corporalización de las memorias abre otras vías de entrada a diversas cuestiones igualmente interesantes. Lleva a advertir, por ejemplo, que en esas rutinas cotidianas de un hacer que evoca ideas de "costumbre" es donde en parte se articula la variabilidad presente propia de todo flujo social. Entre los mapuche, por ejemplo, a pesar de trayectorias y posicionamientos variados como es de esperar que en todo colectivo existan, cebar el mate de derecha a izquierda, o iniciar la rueda de saludos en esa misma dirección permite tanto reconocer una pertenencia común, como evocar los "modos de hacer" de los *kujfikeche* o gente de antes y, de ese modo, recordarlos, sin necesidad de explicitar "así lo hacía mi abuelita", respuesta que suele ser inmediata cuando se pregunta por el sentido de tales prácticas.

A su vez, cuando el cuerpo y su hacer es visto como soporte de la memoria, se diluye esa distancia y mutua externalidad entre pasado y presente que nos lleva a suscribir sin

más a un presentismo a la Halbwachs (1992:40), que asume que el pasado no se conserva sino que se reconstruye siempre desde el presente. Nos permite pensar, por ejemplo, que ese presentismo en parte se funda en una idea de oralidad "colonizada, tan minada por las disciplinas históricas" (Zambrano y Gnecco 2000: 19) que sólo permite ver el pasado como mediado discursivamente por y desde el presente.

Y ciertamente así parecen operar los recuerdos discursivos o puestos en discurso, lo que no quiere decir que nuestras corporalidades operen de manera idéntica. Mi argumento es que, aún entre quienes asumen una identificación compartida, prestar atención a sus corporalidades puede mostrarnos que hay varios presentes porque hubo pasados diversificados, esto es, intervenidos por diversas maquinarias diferenciadoras, estratificadoras y territorializadoras (Grossberg 1992, 1993 y 1996) que fueron habilitando un conjunto no infinito pero sí variado de trayectorias, movilidades estructuradas e interseccionalidades dispares (de clase, género, edad, religión, persuasión política), de lo que resultan matices tanto identitarios, como en términos de experiencia y posibilidad de agencia.

Por ende, aún cuando se pueda acaba compartiendo un cierto sentido de pertenencia e incluso de devenir, sería insensato presuponer que esa convergencia se pueda precipitar en y desde una memoria única y perfectamente compartida (Turner 1988: 147).¹⁶ Además, no reparar en que hay múltiples presentes porque hubo múltiples pasados nos puede llevar a juzgar como fisura de la memoria lo que bien puede ser expresión de esta heterogeneidad. En otras palabras, no reparar en que hay múltiples presentes porque hubo distintas trayectorias disponibles nos lleva reciclar falsos estándares de autenticidad para juzgar cuáles son las memorias más

¹⁶ Una interesante ilustración de estas heterogeneidades surge del análisis de Axel Rojas Martínez sobre las memorias afrocolombianas en la zona del Cauca de Tierradentro. Tras su recorrido por los diversos relatos recogidos y las variadas versiones de un mismo relato, el autor concluye que “es imposible pensar la memoria colectiva de la gente negra a partir de identidades cerradas y comunitarizadas (...) su pasado y el recuerdo del mismo sólo son posibles a partir de la experiencia de saberes y prácticas compartidas con las poblaciones vecinas. La memoria, en tanto elemento constitutivo de la identidad, contribuye al establecimiento de límites fijos y fronteras, al tiempo de constituirse sobre la base del encuentro, el intercambio y la fusión de repertorios culturales diversos (Rojas Martínez 2005: 21)”, por lo que antes que hablar de una memoria colectiva, es más pertinente pensar en formas sociales de recordar que se nutren de *múltiples* memorias (...) aparentemente contradictorias (Rojas Martínez 2005: 114).”

“autorizadas”, “puras” o “fieles”. No menos importante, una vez inscripto el pasado en los cuerpos y más allá de lo que se quiera/pueda hacer discusivamente con él, resulta más claro que no todo ayer se deja usar ni tan inocua, ni tan intencional, ni tan indoloramente.

Ahora bien, reparar metodológicamente en estas heterogeneidades para ver si y cómo se muestran en las prácticas nos puede llevar, a su vez, a entender otras cosas. No sólo las complejas relaciones que vinculan experiencia, identidad y agencia *sensu* Grossberg, sino también por qué no todas las experiencias, aunque siempre estén social y relacionamente inscriptas (Sider 1997: 62), se articulan como memoria compartida ni identidad proclamada, por más que se las transmita de manera más o menos intencional para proveer orientaciones que dirijan en ciertas direcciones los sentidos y sensibilidades emergentes de quienes las escuchan (Sider 1997: 65). Podríamos aventurar que, para hacerlo, ciertas ocurrencias idiosincrásicas deben ser reconocidas desde, o evocar en otros, experiencias no tanto idénticas (o compartidas en sentido fuerte) cuanto equivalentes, siendo esa equivalencia lo que

"conecta" vivencias particulares tornando significativa su significación y haciendo posible su articulación como parte de una memoria común. Esta memoria, por ende, parece ser más fruto de una articulación selectiva de experiencias (sujeta a constante rearticulación cuando se dan las condiciones de hacer sentido de experiencias que parecían idiosincrásicas), que de "construcción social del pasado", figura ésta última que inscribe la sospecha de manipulaciones interesadas, al presuponer que cualquier lectura del pasado puede encontrar inmediato eco en los procesos de formación de grupo vía la ecuación de sentidos de pertenencia y devenir. Oscurece también tanto la historicidad de las memorias, como la politicidad de los esfuerzos que se dan al interior de los grupos para articular determinados lugares de apego e instalaciones estratégicas, según el pasado se fije en una u otra dirección.

Varios de los puntos señalados introducen, por ende, la pregunta sobre esa economía afectiva de distintos silencios y olvidos que lleva a amputar o desplazar de las memorias compartidas ciertas experiencias que parecieran coincidentes o al menos

equivalentes. Y éste es un tema central porque, a nivel de discurso explícito, el no conocer o haberse olvidado de los modos antiguos es una pesada carga para un trabajo de identificación que se ve demandado de saber algo que--omitido en algún momento por suspensión en la transmisión o por haber sido desdeñado--no se sabe.

En general, dos las causas que mayoritariamente explican esta falencia como yerro colectivo o personal. Muchos adultos reconocen que sus mayores no les enseñaron ciertas cosas--como el *mapuzugun*--para que no sufrieran en la escuela, así como muchos jóvenes censuran a esos mismos adultos que no les hayan transmitido lo que sí o de todos modos sabían. Se advierte así una dialéctica entre silencio y olvido aunque, como señala Candau (2001:123), no sean necesariamente la misma cosa.

Para Candau (2001: 123-124), concretamente, el olvido no siempre es una falla de la memoria o un fracaso en la restitución del pasado. A veces, es marca de la censura indispensable para dar coherencia a la representación identitaria que individuos y grupos se hacen de sí mismos. Complementando esta afirmación para entender el trabajo de la memoria desde la perspectiva de

grupos subalternizados, Sider (1997: 75) muestra que, en ocasiones, las discriminaciones y estigmatizaciones que son parte de las experiencias personales y colectivas son de un peso tal que su silenciamiento apunta a lo indecible, esto es, a lo que no es ni puede ser sin más discutido, negociado, o reconfigurado socialmente. En esto, el punto a enfatizar no sólo es que “la dialéctica entre memoria y olvido se define dentro de las apuestas por el poder” que se dan dentro de y entre grupos, sino que “recordar es, ante todo, volver a pasar por el corazón, con todas sus cargas y consecuencias” (Zambrano y Gnecco 2000: 20), es decir, un acto que a veces puede ser emancipador, pero también y fundamentalmente doloroso. Y, en gran medida, esta ambivalente potencialidad constituye, a mi entender al menos, un indicador de que ciertos desfases entre experiencias y memorias se deben no tanto a usos interesados del pasado para dar coherencia al presente o a nuevas identificaciones, como a la sobrecogedora carga afectiva que esas experiencias conllevan. Tan sobrecogedora, que no es que necesariamente se las olvide sino que, tal vez, una vía para re-ingresarlas al flujo social sea politicizarlas o, por el

contrario, leerlas clave espiritual--clave por cierto mucho más crítica para las sensibilidades en que nos forma el oficio de historiadores o antropólogos.

En todo caso, Lowenthal (1994: 50) insiste en que las formas de la amnesia y el olvido--al igual que las formas de memorialización vía la definición de “legados”, “herencias” y “patrimonios”--pueden diferir de grupo a grupo. Por eso me parece relevante identificar cómo mis interlocutores tematizan silencios y olvidos.

Hay por lo pronto distintos tipos de silencio que no resultan necesariamente de haberse olvidado de ciertas cosas sino, por el contrario, de recordarlas muy bien. Concretamente, la etiqueta mapuche marca distintas cosas de las que no es correcto hablar o preguntar a una visita. Este silencio educado hace, por ejemplo, que no se comparta estar embarazada o preguntar si una lo está. Ese no decir es muy distinto al que acontece en ciertos contextos donde se sabe que lo que se diga va a ser malinterpretado o usado en nuestra contra. Por ello, cuando le pregunté a doña Luisa por qué ella no había hablado desde su experiencia mapuche en una reunión escolar convocada en el pueblo donde vivía, ella me explicó que "Yo sé muy bien lo

que soy. No me olvido de eso. Pero no sirve decirlo en esa reunión" (Briones 1989). Este silencio es por ende estratégico, pues se ancla en experiencias pasadas que enseñaron que ciertas intervenciones públicas asocian incompreensiones o discriminaciones. Cuando, por el contrario, la respuesta que obtenemos al pedir que se comparta una "historia triste" es que "no sirve acordarse de eso", ese silencio tampoco tiene nada que ver con haberse olvidado de ellas, sino con el dolor que sigue produciendo relatarlas. Quizás sean entonces ciertos silenciamientos históricos los que deban vincularse con olvidos que tampoco son unívocos.

A veces, por ejemplo, tratando de reconstruir la propia genealogía familiar, se puede saber o no el nombre "cristiano" de la abuelita, aún reconociendo que ése no era su verdadero nombre pues tenía antes un nombre indígena que fue compulsivamente cambiado. Y es curiosa la afinidad de este olvido con una práctica recurrente y patriarcalmente orientada de los registros civiles estatales, cuyas actas de nacimiento casamiento y defunción solían sólo indicar a ciertas personas no por nombre sino simplemente como "mujer indígena". Prácticas

institucionales de olvido, por tanto, acaban reforzando lo que fue quedando silenciado desde las propias memorias familiares. En las antípodas de estas formas de olvido parecen estar otros más situacionales o corteses que pueden confundirse con silencios tácticos, como cuando se retoman relaciones conflictivas sosteniendo que "ya está olvidado" lo que produjo el desacuerdo o enojo.

Muy por fuera de mis competencias está la posibilidad de evaluar olvidos personales y colectivos resultantes de situaciones traumáticas como hacen los psicólogos y psicoanalistas, pero es etnográficamente registrable en las prácticas de transmisión intergeneracional de información las formas en que familiarizar en una dirección y no en otra acaba, a la larga, produciendo imposibilidades de recordar algo de lo poco que se hablaba y se acabó sabiendo de ciertos parientes. Muchas veces, el pedido que recibimos como antropólogas de colaborar con una reconstrucción genealógica pasa por reconocer que los ancianos vivos siguen evitando hablar de la abuelita mapuche, para poner más bien en valor la prosapia criolla de la familia que viene del "abuelito", aún cuando adultos más

jóvenes comprometidos con prácticas de memorización tienen recuerdos difusos de haber escuchado a esa abuelita hablar en *mapuzugun* o hacer rogativa a escondidas. Esta situación habla de un olvido estratégico, para unos, que sin embargo es un olvido funcional por falta de socialización de información, para otros.

Pero lo que más me interesa aquí es un tipo de olvido que deviene pesada carga porque auto-responsabiliza a los sujetos de su ocurrencia. Muchas veces el "no saber" en que se ancla una auto-identificación denigrada se adjudica a no haber prestado atención suficiente, por haber sido niños que no tenían conciencia de lo importante que era aguzar los oídos, en vez de andar jugando por ahí. Muchos adultos sí nos cuentan que recuerdan muy bien las visitas que se hacían entre parientes, cuando ellos eran niños, cómo se compartían noches enteras de "conversas" y comidas. Pero no se acuerdan nada de lo que se conversaba durante horas y que es justamente lo que importaría para ellos saber. No es infrecuente que estas circunstancias se vinculen con haberle dado tarde valor a la propia pertenencia, lo que de alguna manera infantiliza a quienes, siendo

adultos, tienen que depender de otros "para hacer lo que se debe hacer y como se debe hacerlo", particularmente en términos de las rogativas y otras prácticas de enraizamiento, como saber leer las "señas" que dan los *pu newen* del lugar.

Podría en principio pensarse que esta disparidad de los recuerdos sobre eventos narrados y eventos narrativos tiene que ver con que los primeros remiten a un tiempo propio del relato que puede estar alejado de la experiencia personal, pero que el otro se ancla en una temporalidad propia, un "estar ahí" durante la misma actividad del narrador y su narrar, que ha dejado rastros de cómo la recurrente puesta en discurso de sucesos remotos conlleva acortamiento de la distancia entre esos sucesos y la experiencia de muchos integrantes de una audiencia comprometida con la situación. Desde esta perspectiva importa menos el contenido de lo dicho que recordar la experiencia de transmisión en sí misma, pues es con esa situación con la que uno queda afectivamente involucrado. En esto, mi argumento es que lo que ancla las pertenencias suele ser más el recordar el evento narrativo que el mismo evento narrado. Dicho de otra forma, cuando muchas personas

recuerdan que de niños no prestaban atención a lo que decían los mayores, tal vez estén aludiendo a la distancia que sentían respecto del evento narrado. Cuando de adultos se lamentan de eso pero no obstante recuerdan esas situaciones como fundantes de su pertenencia fallida, están haciendo hincapié en la importancia de los eventos narrativos en sus vidas como momento de anclaje de pertenencia. Ergo, se puede no recordar lo que los ancianos decían y, sin embargo, sentir una pertenencia fuerte que no pasa por el contenido mismo de los relatos, aun cuando ése sea un requisito que se impone desde los estándares de metamemoria.

En todo caso, resulta obvio, para mí, que--en estos casos--se sabe y recuerda más de lo que se admite saber y recordar. Por lo pronto, aunque no se recuerde el evento narrado, la palabra exacta de los antiguos, se recuerda perfectamente el evento narrativo y lo que éste implicaba en términos de dar muestras de una sociabilidad y comensalidad mapuche que, por ende, se puede respetar y recrear. Se sabe también qué es lo que hace ver ciertos acontecimientos como "eventos"--esto es, como "señas"--para cuya interpretación, en todo caso, hay que consultar "a los

que saben". Y es esta sensibilidad para identificar lo que puede ser importante, que permite por ejemplo decir ante ciertos acontecimientos aun faltos de interpretación que "eso no sé qué será (cómo interpretarlo), pero lo llevo bien guardado en mi cabeza (memoria)".

Dos son las cosas que me interesa destacar aquí. Primero, es a partir de estos recuerdos que parecieran difusos que puede explicarse la celeridad de ciertos procesos de recuperación lingüística, o la rapidez con que se pasa de un supuesto "no saber" cómo hacer rogativas a un proceso de aprendizaje que permite leer las "señas" del entorno para saber cómo debe ser la rogativa propia, acorde al lugar y sus *pu newen*. Segundo, hasta aquí nuestro recorrido ha puesto en relación tanto las prácticas del recordar como los silencios y los olvidos en relación a un pasado que, en todo caso, se busca articular como memoria que "nos" oriente hacia un cierto futuro. Sin embargo, prestar atención a lo que desde la metamemoria mapuche se debe recordar para saber entender sueños y señas muestra que lo que se busca memorizar es menos el pasado que el porvenir. Me explico.

Tomada la decisión de volver a la Mapu y ante la inminencia del

retorno al campo para afirmar su pertenencia mapuche, mi interlocutora empezó a contarme en su casa del pueblo o en visitas que hicimos por los alrededores del lugar a recuperar que había tenido varios *pewma* o sueños. Había tratado de memorizarlos. Por eso me los contaba, como parte de esa práctica del recordar. Pero no podía saber cuál era su significado aún. Para ella, era no obstante claro que estaban dándole *señas* o mensajes menos sobre lo que estaba pasando que sobre lo que iba a pasar con la recuperación. "Ni bien me recordé (desperté), me senté en la cama para no olvidarme de nada", me dijo. Y no hizo falta que me dijera más, porque hasta yo sé que así dicen los mayores que hay que hacer para no olvidarse de un sueño. Instalada ya en el campo, los *pewma* de Rosa siguieron, y fueron compartidos con cada anciano o persona con conocimientos propios que pasara de visita para identificar qué mensaje estaban dando los antepasados a su través.

No me interesa aquí pensar los *pewma* mapuche desde los debates de Maurice Halbwachs con Emile Durkheim, sobre si y cómo el pasado se conserva en los sueños. En esto, Halbwachs entiende que el pensamiento del sueño y el de la vigilia se

desarrollan a partir de marcos (cuadros, corrientes) sociales diferentes, los del primero mucho más fragmentarios que los del último (1994: 16).¹⁷ Me interesa más bien encararlos desde la perspectiva de cuáles son las prácticas y mandatos culturalmente específicos sobre qué es lo que hay que recordar (y compartir) de experiencias en principio personales. Y en esto, los *pu pewma* no son las únicas experiencias personales a ser cuidadosamente memorizadas y compartidas.

Particularmente durante los primeros meses de la recuperación, a medida que alguien iba recorriendo el lugar, aparecían además otros conjuntos de aconteceres que quien los presenciaba construía como "eventos" en el sentido que le adjudican Bensa y Fassin (2002), esto es, aconteceres que parecían estar marcando una momentánea ruptura de inteligibilidad que necesitaba ser interpretada con otros por si eran una "seña" de los *pu newen* o fuerzas del lugar, con

¹⁷ Como explica Alves de Seixas (2004: 82-83), para Halbwachs en los sueños predominan las imágenes y los sentimientos, y su lenguaje es fluido y efímero; lo social se disuelve porque, para el autor, "el hombre dormido escapa al control de la sociedad", de modo que los sueños son el lugar donde el sujeto reina por excelencia. En cambio, las características de los cuadros sociales de la memoria son su objetividad y exterioridad (op.cit.: 84).

indicaciones de aciertos, errores o necesidades de modificar cómo se estaban haciendo las cosas. Transformar entonces un acontecer en *evento*, y recordarlo para compartir con otros, por si cupiera entenderlo como *seña*--aunque presencié varios "eventos" que no acabaron interpretándose como tales, lo que generalmente derivaba en bromas a quienes los habían registrado--era menos una forma de reordenar el pasado, que una forma de memorizar el porvenir, en el sentido de estar atentos a lo que Bensa y Fassin identifican como propio de los "eventos": mostrar las condiciones a partir de las cuales el universo local se debe reorganizar. En este sentido opera también el *pewma* y por eso es tan importante memorizarlo para decifrar colectivamente cuál es el mensaje que anticipa.

Si pensamos estas prácticas del recordar desde la perspectiva de quienes pensaban de sí mismos que tantos años de vida en el pueblo les habían hecho olvidar o impedido conocer cómo proceder o cómo interpretar bien sueños y señas, lo relevante es que eso no les impidiera saber cómo transformar ciertos acontecimientos en eventos a compartir con otros por si estaban comunicando mensajes relevantes para saber/aprender, por ejemplo, cómo

vincularse con los *newenes* o fuerzas del lugar. Y es a partir y a través de estas prácticas que por ejemplo fue ganando fuerza entre algunos la idea de que había que volver a recuperar en el mismo lugar, así como la de que "el conflicto" no podía ser solucionado aceptando el ofrecimiento de Benetton de entregar tierras en otra parte de sus propiedades privadas. Como se pudo con el tiempo enunciar con tanta firmeza como convicción, a pesar de las dificultades, "volvemos/volvimos ahí porque los abuelos (sus *pu pvlly* o espíritus) nos están llamando". En una dirección semejante, se leyó el haber encontrado plantitas de frutilla que se habían plantado cinco años antes. Que esas plantitas sobrevivieran sin recibir cuidado eran *seña* de que ahí los "estaban esperando".

Actualizando reflexiones diferidas

En cada una de las presentaciones públicas a través de las cuales se defendía la legitimidad de la recuperación, se hacía hincapié en cómo la historia propia--las de las familias involucradas y la más extensa del pueblo mapuche-tewelche conservada en la memoria colectiva--mostraban

derechos sobre el espacio recuperado que había sido usado libremente hasta que la estancia lo alambrara, y también sobre los alrededores, donde se vivía libremente antes de la conquista del desierto. Eso era parte del mapuche *kimvn* o sabiduría y en eso sustentaban su identidad quienes estaban siendo demandados como usurpadores. A cada paso, tanto los demandantes como otros integrantes del estado y la sociedad civil ponían eventualmente en duda o bien la legitimidad de esos recuerdos, o bien las identificaciones mapuche de quienes llevaban ya demasiado tiempo viviendo en el pueblo como para seguir siendo indígenas--lo que además quedaba "demostrado" por lo poco que sabían de "sus propias costumbres". Antagónicas como estas lecturas pueden ser, disputan sobre un mismo mandato de alineamiento entre memoria/cultura/identidad. Pero ese alineamiento resulta de tomar memoria/cultura/identidad como objetos de predicación más que como medios de dar significación a los recuerdos, los saberes y las pertenencias. Esto es, deviene efecto de estándares y discursos de metacultura, metamemoria y metaidentidad más que de las prácticas de significación en cada uno de estos campos.

Si nos centramos en las prácticas, se hace sencillo advertir muchas heterogeneidades y desfasajes entre lo que se sabe, lo que se recuerda y las identificaciones. Una primera pregunta que surge, entonces, es tanto con qué efectos como por qué se presuponen alineamientos que contradicen las experiencias sociales. Si, como mencionamos, la superposición de grupo/cultura/territorio de la antropología clásica pudo a partir de determinado momento verse como efecto de subjetivaciones nacionalizadas, mi argumento es que la superposición cultura/memoria/identidad opera con una lógica semejante: la de los estados-nación modernos que devienen parámetro legitimador y organizador de jerarquías entre distintos procesos de comunalización a partir del cruzamiento de dos tensiones: Historia/memorias y Escritura/oralidad.

En lo que hace a la tensión entre Historia/memorias, Chakrabarty señala que, en el mismo momento en que la modernidad comenzó a pensar el mundo como desencantado, empezó a ponerle límites a los modos en que el pasado puede ser narrado (2000: 89). Esto es, si la modernidad se atribuyó la capacidad de controlar la Historia como

reconstrucción de hechos verdaderos, tendió a privatizar las memorias como ámbito de lo doméstico, de lo personal o sectorial. Mucho más aún entre sociedades colonizadas, llamadas "primitivas" por su énfasis en la oralidad, pero sistemáticamente excluidas e invisibilizadas desde las formas estatales de registro. Para ellas en particular, memorias fuertes y homogéneas empezaron a ser vistas como casi el único resorte disponible para sustentar su sentido de devenir. Se les impone así el mandato de ser "sociedades-memoria", como sostiene Candau (2001: 183), organizadas en torno a memorias-organizadoras fuertes.

La tensión Escritura/oralidad refuerza en todo caso ese patrón hegemónico, como queda claro cuando Goody y Watt caracterizan en 1963 la escritura iniciada en Grecia y fortalecida en la edad media como esa tecnología del intelecto cuyos efectos transforman cualitativamente la naturaleza del conocimiento y la tradición cultural, por cuanto establecería una nítida separación entre mito e historia, entre opinión y verdad, entre aceptación de la tradición o escepticismo ante ella--vía esta última para la individuación y emergencia de formas de vida democráticas (Collins 1995: 77). En

este marco, la disciplina histórica--la Historia con H mayúscula como actividad especializada, posibilitada y centrada en la escritura--aparece como la posibilidad de superar el perspectivismo inherentemente atribuido a los saberes transmitidos oralmente. Lo que por tanto circula como implícito es que la oralidad favorece agregados sociales centrados en la memoria empáticos, participativos y situacionales, mientras que la escritura promueve colectivos objetivamente distanciados, analíticos, prontos a la abstracción y a basarse en los registros (Collins *op. cit.*).

Es claro que este estándar de superioridad de las sociedades escriturales pasa por alto realidades mucho más complejas, que indican que la práctica escritural está muy desparejamente distribuida en las sociedades con escritura, y que muchos miembros de sociedades que al día de hoy se reivindicán como de tradición oral son alfabetos desde hace mucho tiempo. Pero la jerarquización de lo escritural le agrega, en todo caso, otro ingrediente clave a los metadiscursos no solo ya sobre qué es lo que otorga entidad y legitimidad a un colectivo, sino sobre la forma misma en que circulan los recuerdos. Desde

sociedades escriturales que han usado la tecnología del archivo como medio de preservar sus memorias y que justifican las asimetrías de sus "otros internos" desde la diferencia entre el predominio de la escritura o de la oralidad, no resulta tan extraña la tendencia a pensar que las memorias deben tener una dinámica textual. Pero lo relevante es identificar otros efectos de este presupuesto de textualización.

Al asumir para sí el objetivo la exactitud de la representación y el no ser escrita "a medida" (Candau 2001: 127), la historia académica busca distanciarse de lo que se consideran esas "historias vulgarizadas" que--sin embargo--operan como "memorias públicas" sensu el Popular Memory Group (1982), esto es, que son hegemónicas y oficiales. Pero más interesante que lo que las diferencia es lo que la Historia y esas historias de todos modos comparten: el privilegio asignado a la monoacentuación de los eventos y a la temporalización lineal y continuada. Casualmente, ambos privilegios también se atribuyen a todo discurso (autorizado), lo que por desplazamiento lleva a precarizar otras formas de temporalización. Así, como advierte concretamente Herinaldy Gómez desde su análisis de los lugares

y sentidos de la memoria entre los Paez o Nasa del Cauca colombiano, la historiografía hegemónica (en sus diferentes versiones legas y académicas, agregaría yo) comparte--más allá de diferencias teóricas, epistemológicas, metodológicas o ideológicas--ciertos presupuestos culturales clave en parte heredados de su cuna historicista. Básicamente, el de una linealidad de lo temporal que hace que la relación entre pasado, presente y futuro deba ser necesariamente cronológica y no aleatoria; el de tender a percibir el tiempo por fuera del espacio y como algo externo a los deseos y esperanzas de la memoria; el de distinguir taxonómicamente de manera radical el tiempo cosmogónico y el tiempo histórico, estableciendo por ende diferencias medulares de verosimilitud entre mito e historia (Gómez 2000: 28). Y es esto último lo que más nos interesa aquí, porque será desde estos parámetros más o menos implícitos que las narraciones históricas indígenas que contravengan "nuestras" formas culturales de narrar los hechos tiendan a verse como faltas de lógica y sentido (Gómez 2000 37) o, en el mejor de los casos, como ocurrencias mitologizadas que poco tienen que ver con la Historia.

Llegados a este punto, es innegable que las formas que muestran los debates públicos indican, como sostiene Sider, que ninguna tradición está aislada ni es autosuficiente respecto de procesos más amplios, sino que está incrustada y es expresiva de la vulnerabilidad y fragilidad con que los grupos subalternos los viven. Pero Sider también sostiene que, “para estos pueblos (...) la ‘tradición’ nombra procesos de continua construcción cultural y social a través de los cuales distanciarse de la sociedad dominante y crear o reclamar para sí mismos marcos de dignidad y auto-respeto, permaneciendo a su vez en lo substancial dentro de las estructuras e instituciones de incorporación de la sociedad dominante (1997: 72).”

Sostener por tanto que identidad y memoria no son simplemente cosas sobre las que pensamos, sino cosas a través de las cuales pensamos, comporta admitir que no tienen existencia por fuera de condicionamientos políticos, relaciones sociales e historias que nos involucran de manera dispar (Gillis 1994: 5). Esto es, más que productos fijos, de límites sociológicamente precisos, memorias, saberes e identidades resultan de y operan como articulaciones significantes de la

realidad ancladas, como todo trabajo físico o mental, en complejas relaciones de clase, género y poder que determinan qué es recordado (u olvidado), por quién y para qué fines (Gillis 1994: 3). Este reconocimiento no impide sino que aconseja explorar--como buscamos hacer en este artículo--si, aún así, hay prácticas del conocer, pertenecer y recordar que no dependen exclusivamente de los condicionamientos impuestos por los contextos de subordinación.

Para ello apuntamos a identificar otros soportes no necesariamente discursivos o textuales para las prácticas de recordar, lo que no obsta que devengan discursables en algún momento. Al hacerlo, retomamos lo que en un trabajo anterior dejamos planteada como agenda a explorar a futuro: esos tres desafíos resumidos por los esposos Comaroff (1992: 27), que pasan por examinar la historicidad perceptual y práctica propia de mundos locales para entender mejor su lugar dentro de los procesos históricos globales de los que forman parte; por situar "ser" y "acción" comparativamente dentro de sus distintos contextos culturales, para poner en entredicho los tropos básicos de la historiografía occidental--es decir,

"biografía" y "evento" como ventanas históricas transparentes y neutrales--; y por analizar en vez de desconocer la madeja de estructura e indeterminación, de forma e incoherencia que se nos presenta cuando seguimos el movimiento de contingentes sociales a través del tiempo (Briones 1994: 118-119). Veamos entonces si hemos al menos avanzado un poco en esas direcciones.

En lo que hace a analizar la historicidad perceptual y práctica propia de mundos locales, intenté ver cómo ciertas prácticas mapuche del recordar lo que performativamente devienen "*pu pewma*" y "señas" apuntan menos a reinscribir el pasado que a memorizar el porvenir. Al sugerir que sólo algunos acontecimientos devienen eventos y que sólo algunos eventos devienen "señas", traté de mostrar ese proceso no como algo automático o transparente, sino como fruto de un trabajo social de articulación de saberes, pertenencias y recuerdos. Al insistir no solo ya en que puede haber muchos pasados recordados porque hay varios presentes desde los que se recuerdan, sino también en que hay presentes variados para identificaciones convergentes porque ha habido muchos pasados vividos y transmitidos, dejé sugerida más que analizada "esa madeja

de estructura e indeterminación, de forma e incoherencia que se nos presenta cuando seguimos el movimiento de contingentes sociales a través del tiempo".

Pero hay otras cosas que fui aprendiendo en el camino. Aunque el énfasis en los contenidos lleva a que la idea de memorias colectivas quede acotada a recuerdos compartidos y se confunda con el saber/sabiduría de un pueblo o grupo, el recordar como práctica expande la memoria intersubjetiva no sólo a lo transmitido (eventos narrados) sino a las situaciones mismas de transmisión (eventos narrativos). No poder precisar ciertos contenidos de memoria como conocimiento colectivo articulado no veda totalmente el acceso a un pool de entendimientos/sentires a conectar o desconectar como parte medular del definir quiénes somos, qué sabemos y qué recordamos.

En suma, si desde el historicismo predominante en la modernidad las prácticas de recordar siempre ponen en juego el pasado, desde perspectivas como la mapuche los *kuifakecheyen* o antepasados están presentes como *pu newen* o fuerzas que se comunican con los vivos a través de señas y *pu pewma* o sueños para

anticipar el porvenir. Por ello memorizar esos anticipos para interpretarlos no es simplemente cosa del pasado, sino de un presente orientado al futuro mediante prácticas activas de interpretación y producción cultural, para encontrar, por ejemplo, modos propios de hacer enraizados en un determinado territorio o para cambiar lo que se venía realizando por generaciones, si así "se recibe" en sueños.

Claramente, estas certezas desbordan los términos en que se demanda hegemonicamente dar demostraciones de ancestralidad. Se abre así uno de los tantos puntos en los que la comunicación intercultural se tensa de modos que no admiten resoluciones sencillas, a menos que exista predisposición para no quedar discutiendo sobre una "realidad incuestionable", sino sobre regímenes de historicidad que llevan a leer distintos aconteceres como "eventos" dignos de ser considerados "hechos".

Así, pasar en limpio hoy reflexiones diferidas sobre las experiencias de los pueblos originarios desde un tema tan ampliamente debatido por las ciencias sociales como el de las memorias ha buscado no solo pasar en limpio aprendizajes sobre lo

que ciertos conceptos teóricos de memoria, cultura e identidad arrastran como falencia, sino también sostener una agenda de investigación terrenal, acorde a los tiempos que corren. Estamos en una época en que para que se implementen los derechos reconocidos, se demandan muestras de autenticidad o bien ancladas en la posibilidad de testimoniar holocaustos pasados, o bien en dar muestra de "patrimonios" inmemoriales pero memorializados, tangibles e intangibles, que sustenten pertenencias. El uso impreciso de conceptos como los "cultura", "identidad" y "memoria" está propiciando que, en arenas conflictivas, se los vincule desde una equivalencia o casi sinonimia que se transforma en parámetro moral para juzgar la pertinencia o no de ciertas prácticas e identificaciones.

Otras comprensiones se hacen en cambio accesibles cuando memorias, culturas e identidades no se ven como "propias" o particulares por sus contenidos, sino por las vías a través de las cuales se recrean intersubjetivamente. Desde esta perspectiva, varios de los procesos que denominamos como "etnogénesis", "re-indigenización", "emergencia étnica" debieran ser re-examinados, pues se

sustentan más en una idea de "adquisición" o incorporación (interesada o no) de contenidos ausentes, que en la de articulación/reconexión intersubjetiva de prácticas. En esto, por ende, es fundamental ensayar otros caminos explicativos que problematicen continuidades y discontinuidades a la par, porque el constructivismo teórico desde el cual se encaran algunos estudios de la memoria como efecto de montajes e invenciones poco ayuda a echar luz sobre la complejidad y los límites o condicionamientos que (im)posibilitan y (en)marcan las articulaciones del saber, pertenecer y recordar en ciertas direcciones, pero no en otras.

Referencias citadas

- ALVES DE SEIXAS, Jacy. 2004. « Le 'réel' chez Halbwachs. » En *Maurice Halbwach. Espaces, mémoires et psychologie collective*. Yves Déloye et Claudine Haroche (dirs.) Paris : Publications de la Sorbonne. Pp. : 79-90.
- BENSA, Alban y Eric Fassin. 2002. Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain* 38: 5-20, mars. Disponible en <http://terrain.revues.org/document1888.html>, consultado el 23/06/2008.
- BERLINER, David. 2005. The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology. *Anthropological Quarterly* 78(1): 197-211.
- BRIONES, Claudia. 1988a. Puertas abiertas, puertas cerradas. Algunas reflexiones sobre la identidad mapuche y la identidad nacional. *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2: 87-101.
- BRIONES, Claudia. 1988b. "Caciques y Estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12.
- BRIONES, Claudia. 1989. La identidad imaginaria: "Puro wínka parece la gente". *Cuadernos de Antropología*, Buenos Aires, UNLU-EUDEBA, 2(3): 43-69.
- BRIONES, Claudia. 1994. "Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": Usos del pasado e Invención de la Tradición. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI: 99-130.

BRIONES, Claudia. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459. 495 pp.

BRIONES, Claudia. 2007. " 'Our struggle has just begun' Experiences of Belonging and Mapuche Formations of Self" En *Indigenous Experience Today*, M. de la Cadena y O. Starn (eds.). Oxford-New York: Berg Publishers, pp.: 99-121.

BRIONES, Claudia y Walter Delrio. 2009. "The 'Conquest of the Desert' as a trope and Enactment of Argentina's Manifest Destiny. En *Manifest Destinies and Indigenous Peoples*. David Maybury-Lewis, Theodore MacDonald and Biorn Maybury-Lewis (eds.). Cambridge, US: Harvard University Press. Pp.: 51-83.

BRIONES, Claudia y Lucía Golluscio. 1994. Discurso y Metadiscurso como

procesos de producción cultural. En *Actas de las Segundas Jornadas de Lingüística Aborigen*. Buenos Aires: Departamento de Impresiones del Ciclo Básico Común. pp.: 499-517.

BROW, James. 1990. Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly* 63(1):1-6.

CANDAU, Joël . 2001. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

CARSTEN, Janet. 1995. The Politics of Forgetting: Migration, Kinship and Memory on the Periphery of the Southeast Asian State. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 1: 317-335.

CARSTEN, Janet (ed.). 2000. *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. UK: Cambridge University Press.

CHAKRABARTY, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

CLIFFORD, James. 1992. " Travelling Cultures". En *Cultural Studies*.

- Lawrence Grossberg et al. (eds.). New York: Routledge. pp.: 96- 116.
- COLLINS, James. 1995. Literacy and Literacies. *Annual Review of Anthropology* 24: 75-93.
- COMAROFF, Jean y John Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westviwe Press.
- CONNERTON, Paul. 2008. Seven types of forgetting. *Memory Studies*, 1: 59-71.
- CUESTA Bustillo, Josefina. 1998a. "Memoria e historia. Un estado de la cuestión". En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp. 303-246.
- CUESTA Bustillo, Josefina. 1998b. "La memoria del horror después de la II Guerra Mundial". En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp.: 81-104.
- DAKHLIA, Jocelyne. 1998. "De África a Francia, ida y vuelta: ¿una especificidad francesa de la memoria?" En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp.: 69-79 (traducido de *Annales ESC* de 1990, 4: 1005-1017.)
- FENTRESS, James y Chris Wickham. 1992. *Social Memory*. Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- GARZÓN, Adela. 1998. "Individualismo Psicológico y Memoria Colectiva". En Darío Páez, Darío; J.F. Valencia; J.W.Pennebaker; B. Rimé y D. Jodelet (eds.). *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*. Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco. Pp. 17-27.
- GILLIS, John. 1994. "Memory and Identity: The history of a relationship." En *Commemorations. The Politics of National Identity*. J. Gillis (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press. Pp.: 3-24.
- GÓMEZ, Herinaldy. 2000. "De los lugares y sentidos de la memoria." En *Memorias hegemónicas. Memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano (eds.) Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca. Pp.: 23-52.
- GROSSBERG, Lawrence. 1992. *We gotta get out of this place. popular conservatism and postmodern culture*. New York: Routledge.
- GROSSBERG, Lawrence. 1993. *Cultural Studies/New Worlds*. En C.

McCarthy y W. Crichlow (eds.) *Race, Identity and Representation in Education*. New York: Routledge.

GROSSBERG, Lawrence. 1996. *Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?* En S. Hall & P. Du Gay (eds.) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.

HALBWACHS, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. Edited, Translated and with an Introduction by Lewis A. Coser. Chicago: The University of Chicago Press.

HALBWACHS, Maurice. 1994 (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Postface de Gérard Namer. Paris : Albin Mitchel.

HALL, Stuart. 1992. "Cultural Studies and its Theoretical Legacies". En: Lawrence Grossberg, Carry Nelson y Paula Treichler (eds), *Cultural Studies*. Londres: Routledge. pp. 277-294.

LAZZARI, Axel y Diana Lenton. 2000. Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. En *Avá, Revista de Antropología*, 1:125-140.

LOWENTHAL, David. 1994. "Identity, Heritage, and History." En *Commemorations. The Politics of*

National Identity. J. Gillis (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press. Pp.: 41-57.

MOORE, Niamh e Yvonne Whelan. 2007. *Heritage, Memory and the Politics of Identity. New Perspectives on the Cultural Landscape*. Ulster, UK: Ashgate.

NAMER, Gérard. 1997. "Postface". En *La mémoire collective*. Maurice Halbwachs. Paris : Albin Michel. Avec édition critique établie par Gérard Namer préparée avec la collaboration de Marie Jaisson. pp.: 237-295.

NAMER, Gérard. 2000. *Halbwachs et la Mémoire Sociale*. Paris: L'Harmattan.

NORA, Pierre. 1989. Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire. Representations* 26: 7-24.

NORA, Pierre. 1998. La aventura de *Les lieux de mémoire*. En *Memoria e Historia*. Josefina Cuesta Bustillo (ed.). Madrid: Marcial Pons. pp. : 17-34

OLICK, Jeffrey K. and Joyce Robbins. 1998. *Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices*.

Annual Review of Sociology 24:105-140.

POPULAR MEMORY GROUP. 1982.

"Popular memory: theory, politics, method." En *Making Histories. Studies in history writing and politics*. R. Johnson, G. McLennan, B. Schwarz, y D. Sutton (eds.) Minneapolis: Univ. of Minnesota Press. pp.: 205-252.

PORTELLI, Alessandro. 2006. "What makes oral history different." En *The oral history reader*. Robert Perks y Alistar Thomson (eds.) New York: Routledge. 2nd. edition. pp. 32-42

RAMOS, Alcida. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed." En *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. J. Hill (ed.) Urbana: University of Illinois Press. pp.: 214-234.

RAMOS, Ana Margarita. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del "noroeste de Chubut (1990-2003)*. (Tesis de Doctorado inédita). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

RAMOS, Ana. 2008. El *nawel* y el *pillañ*. La relacionalidad, el

conocimiento histórico y la política mapuche. *World Anthropologies Network E-Journal* 4: 57-79, abril.

RAMOS, Ana Margarita. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas Mapuches-Tehuelches en contextos de desplazamientos*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Eudeba.

RICOEUR, Paul. 2000. *La Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*. Paris: Éditions du Seuil.

ROJAS Martínez, Axel. 2005. *Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de Tierradentro*. Cali: Universidad del Cauca. Serie Estudios Sociales. Colección Cultura y Educación.

SIDER, Gerald. 1997. "Against Experience: The Struggles for History, Tradition, and Hope among a Native American People." En *Between History and Histories. The Making of Silences and Commemorations*. G. Sider and G. Smith (eds.) Toronto: University of Toronto Press. pp.: 62-79.

TAYLOR, Diana. 2003. *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.

TURNER, Terence. 1988.
"Commentary: Ethno-Ethnohistory:
Myth and History in Native South
American Representations of Contact
with Western Society." En *Rethinking
History and Myth. Indigenous South
American Perspectives on the Past*. J.
Hill (ed.) Urbana: University of Illinois
Press. pp.: 235-281.

WHITE, Michael. 2006. "Working with
people who are suffering the
consequences of multiple trauma: A
narrative perspective". En *Trauma:
Narrative responses to traumatic
experience*. David Denborough (ed.).
Adelaide, Australia: Dulwich Centre
Publications. pp. 67–80.

ZAMBRANO, Marta y Cristóbal
Gnecco. 2000. "Introducción: El pasado
como política de la historia." En
*Memorias hegemónicas. Memorias
disidentes. El pasado como política de
la historia*. C. Gnecco y M. Zambrano
(eds.) Bogotá: ICANH y Universidad
del Cauca. pp.: 11-22.

Dossiê MEMÓRIAS INDÍGENAS:
silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça

Dossier INDIGENOUS MEMORIES:
silences, forgetfulness, impunity and the demand for rights and access to justice

Dossier MEMORIAS INDÍGENAS:
silencios, olvidos, impunidad y reivindicación de derechos y acceso a la justicia

Ana Margarita Ramos

Doutora em Antropologia Social

aramosam@gmail.com

Universidad Nacional de Rio Negro, Argentina

Ricardo Verdum

Doutor em Antropologia Social

rverdum@gmail.com

Museu Nacional/UFRJ, Brasil

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumo

Apresentação do Dossiê “MEMÓRIAS INDÍGENAS: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”, organizado por Ana Margarita Ramos e Ricardo Verdum.

Palabras claves: memórias indígenas, silêncios, esquecimentos, impunidade, reivindicação de direitos, acesso à justiça.

Resumen

Presentación del Dossier "MEMORIAS INDÍGENAS: silencios, olvidos, impunidad y reivindicación de derechos y acceso a la justicia ", organizado por Ana Margarita Ramos y Ricardo Verdum.

Palabras claves: memorias indígenas, silencios, olvidos, impunidad, reivindicación de derechos, acceso a la justicia.

Abstract

Presentation of the Dossier "INDIGENOUS MEMORIES: Silences, forgetfulness, impunity and claim of rights and access to justice", organized by Ana Margarita Ramos and Ricardo Verdum.

Palabras claves: Indigenous memories, silences, forgetfulness, impunity, claims of rights, access to justice

Nos últimos trinta anos, a memória se tornou um dos principais temas de interesse das Ciências Sociais na América Latina. Também se constituiu num importante instrumento na promoção de direitos e na conquista do acesso à justiça. Sua valorização beneficiou particularmente os setores da população em situação de exclusão política e discriminação social e econômica, os explorados e humilhados, e os reprimidos por grupos sociais que constituíram e que controlam, em seu benefício, aparatos de poder estatais e/ou paraestatais (Stavenhagen 1996; Jelin 2002).

A memória é, portanto, um campo de disputas onde o recordar, o falar e o silenciar estão sujeitos às micropolíticas da vida cotidiana. Tanto o recordar quanto o esquecer estão sujeitos aos limites estabelecidos pelos poderes constituídos em diferentes escalas e espaços, de maneira sutil ou enérgica. Daí porquê falar de recordações impostas e na domesticação do recordar, e no disciplinamento das subjetividades sociais.

Daí porquê falar de memória crítica e de crítica da memória como recursos que a prática intelectual deve mobilizar para seguir levando a termo guerras de interpretação em torno aos significados e usos do recordar (Briones 1994; Verdum 1994; Richard 2002; Ramos 2011).

Com este dossiê pretendemos reunir trabalhos onde se discutisse, de uma perspectiva etnográfica e histórica, as dinâmicas de construção da memória de sujeitos individuais e coletivos indígenas, submetidos e/ou em resistência à repressão, ao despojo territorial e de outros meios de vida (Crespo 2014) e em contextos de conflito armado (Degregori 2003; Ulfe e Pereyra Chávez 2015; Dettleff 2018).

Também pretendemos dar um espaço especial às questões metodológicas e éticas do trabalho etnográfico com memória em contextos de violência explícita (quando se produzem mortes) ou de violência sutil e naturalizada (de gênero, étnico-racial e/ou classe), de sujeitos e subjetividades vivendo em contextos

limites. Contextos onde é exigido do antropólogo e da antropóloga uma atitude de compromisso e de colaboração com os seus interlocutores, sem o que a investigação e a compreensão não alcançarão níveis aceitáveis de validade inclusive entre seus pares (Leyva et al. 2015; Cardoso de Oliveira 1993).

Ademais de discutir memórias em/de contextos particulares, nossa expectativa é que este dossiê seja uma ferramenta de apoio ao desenvolvimento teórico, epistemológico, metodológico e político de pesquisadores acadêmicos e de promotores/as de justiça e direito às populações e povos indígenas na América Latina. Que sirva também como ferramenta à intelectualidade indígena, formada nos bancos da academia ou no ativismo e no autodidatismo em defesa dos seus direitos reconhecidos ou ainda não reconhecidos pelos Estados nacionais na região.

Não foi nossa intenção inicial, nem o resultado alcançado, esgotar o conjunto de possibilidades de abordar e tratar a problemática que escolhemos trabalhar. Passamos longe disso. As leitoras e os leitores tampouco devem esperar coerências e concordâncias entre os autores e os trabalhos que selecionamos para compor este dossiê. Esta antologia aspira, antes de tudo, dar acesso a uma ampla gama de

questões tratadas em contextos específicos e a possíveis linhas de análise e interpretação deste que é um tema chave e uma via inquestionável e imprescindível de reconstrução e de (re)conhecimento de acontecimentos, processos, identidades e vivências individuais e coletivas que foram, ou que estão esquecidas/silenciadas, acumulados na zona do “não-dito”, em especial por razões políticas.

Bariloche e Imbituba, novembro de 2018.

Referências citadas

BRIONES, Claudia. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos. Usos del pasado e invención de la tradición. *Runa*. Archivo para las Ciencias del Hombre, N° XXI: 99-129, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis Roberto. A vocação crítica da antropologia. *Anuário Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 67-80, 1993.

CRESPO, Carolina. Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuicuilco*, México, v. 21, n. 61, p. 165-187, dic. 2014

DEGREGORI, Carlos I. *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima: IEP, 2003.

DETTLEFF, James A. Andean Female Representation in Peruvian Films from the

Internal Armed Conflict. *Mediaciones*, 14(21): 3-18, 2018.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores / Siglo XXI de Argentina Editores, 2002.

LEYVA, Xochitl et al. *Prácticas otras de conocimiento(s): Entre crisis. Entre guerras*. Chiapas, México: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios-Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 2015.

RAMOS, Ana M. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, México, v. 21 (42): 115-130, 2011.

RICHARD, Nelly. La crítica de la memoria. *Cuadernos de Literatura*, Bogotá (Colombia), 8 (15): 187-193, enero-junio de 2002.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales, *Nueva Antropología*, Vol. XIII, N° 43: 83-99, 1992.

**RETOS Y POSIBILIDADES DE LOS PERITAJES ANTROPOLÓGICOS:
reflexiones desde la experiencia Mexicana**

*CHALLENGES AND POSSIBILITIES OF ANTHROPOLOGICAL EXPERT WITNESS
REPORTS: reflections from the Mexican Context*

**DESAFIOS E POSSIBILIDADES DE PERITAGENS ANTROPOLÓGICAS: reflexões da
experiência mexicana**

Rosalva Aída Hernández Castillo
Doctora en Antropología
aidaher2005@gmail.com
CIESAS, México

Texto recibido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

En este artículo analizo los retos de la elaboración de peritajes culturales en defensa de los sistemas de justicia indígena, en contextos marcados por la violencia y la criminalización de los movimientos sociales. Tomando como ventana analítica mi experiencia en la elaboración de un informe pericial en la defensa de una mujer integrante de una sistema de seguridad y justicia indígena me interesa reflexionar sobre los límites y posibilidades de los peritajes en contextos en los que el derecho se ha convertido en una herramienta para justificar la violencia estatal y reprimir proyectos autonómicos indígenas.

Palabras Claves: Peritaje Cultural, Justicias Indígenas, Criminalización, México

Abstract

In this article I analyze the challenges and contradictions involved in developing cultural expert witness reports to defend indigenous justice systems in contexts marked by violence and by the criminalization of organized movements. Through the analytical window provided by my experience as an expert witness in the defense of a women member of an indigenous justice and security system, I would like to reflect upon the limitations as well as the possibilities of such reports in a context where the law has become an instrument of state violence and a means to justify the repression of autonomic indigenous projects.

Key Words: Cultural Expert Witness Reports, Indigenous Justices, Criminalization, México

Resumo

Neste artigo analiso os desafios da elaboração de pareceres de especialistas culturais em defesa dos sistemas de justiça indígena, em contextos marcados pela violência e pela criminalização dos movimentos indígenas. Tomando como janela analítica minha experiência na elaboração de um laudo pericial em defesa de uma mulher integrante de um sistema indígena de segurança e justiça, me interessa refletir sobre os limites e possibilidades das peritagens em contextos em que a lei se tornou uma ferramenta para justificar a violência do Estado e reprimir projetos autônomos indígenas.

Palavras-chave: Peritagem cultural, justiças indígenas, criminalização, México

En este artículo analizo los retos de la elaboración de peritajes culturales en defensa de los sistemas de justicia indígena, en contextos marcados por la violencia y la criminalización de los movimientos sociales. Tomando como ventana analítica mi experiencia como perito antropológico en la defensa de Nestora Salgado García, comandante de la policía comunitaria de Olinalá, Guerrero, e integrante del sistema de justicia indígena conocido como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC), me interesa reflexionar sobre los límites y posibilidades de los peritajes en contextos en los que el derecho se ha convertido en una herramienta para justificar la violencia estatal y reprimir proyectos autonómicos indígenas.

Las reformas multiculturales de la última década han traído consigo cambios en los códigos de

procedimientos penales en varios países de América Latina, permitiendo el uso de pruebas periciales de carácter cultural. Estos *affidavits antropológicos*, son informes realizados por especialistas que aportan al reconocimiento del contexto cultural del acusado o del demandante, según sea el caso. El objetivo fundamental de los peritajes es brindar información al juzgador sobre la importancia que tiene la diferencia cultural en el entendimiento de un caso específico. Para muchos antropólogos promotores del uso del peritaje cultural, este representa un avance en las posibilidades de acceso a la justicia para los pueblos indígenas (Ver Valladares 2012, p.11-13)

En el contexto mexicano la modificación al artículo 2 Constitucional en agosto de 2001, conocida como la Ley de Derechos y Cultura Indígena, trajo consigo

modificaciones en los Códigos Federales de Procedimientos Penales reconociendo el derecho a contar con un traductor cuando el demandante o el acusado no hablaran bien español y la posibilidad de ofrecer dictámenes periciales sobre los factores culturales que incidieran en el hecho a juzgar.¹ En el 2008 se llevó a cabo una nueva reforma de los artículos 16 al 20 constitucionales que sentó las bases para la transición del modelo inquisitivo heredado de la colonia a un sistema adversarial, fundamentado en juicios públicos orales (Ver Ramírez, 2012). Esta reforma no menciona específicamente el tema indígena, pero en las reformas al Código Federal de Procedimientos Penales que se llevan a cabo en el 2009 se incorporaron disposiciones específicas para los miembros de Pueblos y Comunidades Indígenas como los artículos 220Bis que establece que “Cuando el inculgado pertenezca a un grupo étnico indígena, se procurará allegarse de dictámenes periciales, a fin de que el juzgador ahonde en el conocimiento de su personalidad y capte su diferencia

¹ En el Distrito Federal estas modificaciones al Código de Procedimientos Penales reconociendo el derecho al traductor y al peritaje cultural se realizaron desde enero de 1991, siendo una legislación pionera en las reformas culturales en materia de justicia.

cultural respecto a la *cultura media nacional* (itálicas mías)” y el artículo 223 que establece que “Los peritos deberán tener título oficial en la ciencia o arte a que se refiere el punto sobre el cual deba dictaminarse, si la profesión o arte están legalmente reglamentadas; en caso contrario se nombrarán peritos prácticos. Cuando el inculgado pertenezca a un grupo étnico indígena, podrán ser peritos prácticos, personas que pertenezcan a dicho grupo étnico indígena”²

Antes de estas reformas los abogados que defendían a acusados indígenas, algunos de ellos defensores pro bono del Instituto Nacional Indigenista (INI), con el fin de disminuir una pena, o liberar a un indígena preso apelaban al ya derogado artículo 49 bis del Código Federal de Procedimientos Penales que consideraba una reducción de la pena a quienes estuvieran en condiciones de un “extremo atraso cultural” es decir, se apelaba a un artículo que reproducía el racismo de la sociedad mexicana. A pesar de las reformas multiculturales, este argumento sigue siendo utilizado por muchos abogados que a pesar de sus “buenas intenciones” reifican y

² Diario Oficial de la Federación 23-01-20098

reproducen en su defensa las perspectivas racistas sobre los pueblos indígenas (Ver Escalante, 2015)

Si bien el uso de peritajes culturales puede representar un avance en el acceso a la justicia frente a las perspectivas racistas que apelaban al “atraso cultural”, se trata de una herramienta jurídica que trae nuevos dilemas éticos y epistemológicos a los antropólogos que reivindicamos el activismo legal. Cuando los antropólogos participamos como peritos en algún litigio legal en el que debemos usar nuestro conocimiento de la cultura de algún actor indígena, se reproducen las jerarquías en torno al conocimiento. Se legitima el conocimiento cultural del antropólogo (indígena o no) por sobre el de los mismos pueblos indígenas que participan en el litigio. Somos los antropólogos los que tenemos el conocimiento cultural legítimo que puede ser reconocido por los operadores de justicia, y en ese sentido tenemos la última palabra en torno a lo que es la “verdadera práctica cultural indígena” o el “verdadero derecho indígena” (Ver Escalante, 2015, p.41).

El papel del antropólogo como “traductor cultural” ante los operadores de la justicia del Estado se complica aún más al tener que aceptar las reglas del

discurso jurídico en donde las perspectivas complejas y contextuales del análisis antropológico, muchas veces no tienen cabida. El proceso legal por ejemplo necesita “verdades positivas” en torno a la cultura de los pueblos indígenas que muchas veces implican reproducir representaciones esencialistas de sus culturas, en las que la diversidad interna de las comunidades, las distintas perspectivas en torno a la cultura y la tradición que existen entre géneros y generaciones, queda invisibilizada por descripciones culturales homogeneizadoras. En otros trabajos he analizado este dilema a partir de mi experiencia como perito en la Corte Interamericana de Derechos Humanos en el caso de dos mujeres indígenas Mephaa que fueron violadas por efectivos del ejército mexicano, mostrando cómo los peritajes antropológicos pueden partir de perspectivas históricas de la cultura y elaborarse en base a metodologías colaborativas que permitan a los actores sociales indígenas discutir previamente los informes periciales e incluir sus voces y perspectivas en los mismos. (Ver Hernández Castillo, 2016)

En este artículo me interesa mostrar cómo es posible analizar críticamente los discursos y prácticas

jurídicas como sistemas de conocimiento-poder, mostrando su capacidad productiva en contextos de criminalización de la protesta social, y a la vez hacer un uso contra hegemónico del derecho y de los espacios jurídicos como herramientas emancipatorias aprovechando las zonas grises del Estado mexicano.³

Mis perspectivas antiesencialistas sobre las culturas indígenas y mi crítica a la manera en que en países como Colombia los antropólogos se estaban convirtiendo en los “guardianes puristas de la cultura indígena” a través de peritajes culturales (Ver Sánchez Botero, 2001), me ha hecho ser muy selectiva al tipo de procesos legales en los que participo, partiendo siempre de la necesidad de construir los informes periciales a partir de metodologías dialógicas.

La CRAC y la criminalización de la justicia indígena

Las mismas reformas multiculturales que reglamentaron el

uso de informes periciales en la defensa de integrantes de los pueblos indígenas, también crearon el marco legal para de reconocimiento de jurisdicciones indígenas. En México en el 2001, la llamada Ley de Derecho y Cultura Indígena modificó el artículo segundo constitucional reconociendo el derecho de los pueblos indígenas a sus propios sistemas de justicia.

Los llamados sistemas normativos indígenas y sus espacios de justicia tienen una larga historia estrechamente vinculada a los procesos coloniales y neocoloniales de México. La coexistencia de espacios paralelos de gobierno y justicia indígena se ha dado desde la época colonial cuando las Leyes de Indios reconocían jurisdicciones indígenas subordinadas a la Corona Española,⁴ las llamadas “justicias indígenas” han pasado por diversos procesos de reconstitución en diálogo permanente con las justicias del Estado-Nación poscolonial. Más que justicias ancestrales, se trata de productos históricos que incorporan tanto principios y epistemologías propias de los pueblos indígenas, como

³ Para una reflexión del derecho como herramienta emancipatoria ver De Sousa Santos, 1998 y para un análisis del concepto de “zonas grises” en espacios de dominación ver Levi 1989 y con relación al uso de peritajes antropológicos ver Geldres González, 2016.

⁴ En las llamadas Leyes de Indios, el libro 5 establece la legislación sobre diversos aspectos del derecho público, jurisdicción, funciones, competencia y atribuciones de los alcaldes, corregidores y demás funcionarios menores indígenas.

principios morales y religiosos católicos producto de quinientos años de ocupación colonial, así como procedimientos jurídicos retomados del derecho del Estado. A pesar de que las Reformas Liberales del siglo XIX impusieron el monismo legal, estos sistemas paralelos siguieron funcionando *de facto* y en muchos contextos fueron tolerados ante la incapacidad del Estado de responder a las necesidades de justicia de las regiones indígenas.

A partir de la década de los noventas del siglo pasado, los discursos y prácticas en torno a la ciudadanía liberal monocultural y excluyente empezaron a ser cuestionados de manera frontal por un creciente movimiento indígena continental que denunciaba la vigencia del colonialismo interno y reivindicaba no solo su reconocimiento cultural sino sus derechos autonómicos y territoriales.

Fue en este clima cultural y ante el aumento de la violencia y la impunidad en el estado mexicano de Guerrero que se forma en octubre de 1995 la primera Policía Comunitaria (PC) en la comunidad de Santa Cruz del Rincón, en el municipio de Malinaltepec, con base en la organización de 28 comunidades de

origen tlapaneco, nahua, mixteco, afrodescendiente y mestizo de tres municipios de las regiones Costa Chica y Montaña de Guerrero. El acta constitutiva de esta organización señala como una de las razones de su constitución la insostenible situación de inseguridad en la región.

El estado de Guerrero, ubicado en la región suroriental de la costa mexicana del Pacífico, es una región en donde habita un medio millón de campesinos indígenas⁵ que han sufrido históricamente la violencia gubernamental y del crimen organizado bajo distintas manifestaciones. Guerrero se ha caracterizado por ser la cuna de movimientos revolucionarios y campesinos que han sido duramente reprimidos por el estado. En la década de los setentas se formaron este estado dos guerrillas históricas con una fuerte base social: el Partido de los Pobres, encabezado por Lucio Cabañas (1938-1974), y la Asociación Cívica Nacional Revolucionaria, dirigido por Genaro Vázquez Rojas (1931-1972) (ver Montemayor 2009). La llamada “guerra

⁵ Según información oficial esta población se encuentra dividida en cuatro pueblos mayoritarios: 212.000 nahuas (nauatlakaj), (el 40 % de la población indígena), seguido por 148.000 mixtecos (na savi) (el 28 %) 116.000 tlapanecos (me'phaa), (el 22 %) y 47.500 amuzgos (suljaa') (el 9 %).

sucia” en la que cientos de campesinos indígenas fueron desaparecidos o asesinados por fuerzas gubernamentales, es parte de la memoria histórica de los pobladores de esta región, que vinculan las violencias que viven actualmente a un *continuum de violencias* que ha caracterizado su relación con el Estado mexicano.⁶ Parte de estas violencias han sido las acciones del crimen organizado en la región, en complicidad con fuerzas de seguridad locales y federales, que controlan regiones enteras para la siembra de amapola y el trasiego de drogas. Este contexto llevó a la población indígena de la región a organizarse y articular el accionar de sus policías comunitarias formando en 1998 el Sistema Comunitario de Seguridad, Impartición de Justicia y Reeducción, que está representado por la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias – Policía Comunitaria (CRAC-PC).⁷ Esta coordinadora creó

una red de cooperación entre comunidades y pueblos con distintas tradiciones, cosmovisiones y lenguas que tenían sus propias estrategias de resolución de conflictos creando un sistema común de autoprotección y de ejercicio de la justicia. Este sistema de seguridad y justicia está basado en una estructura de autoridad encabezada por una asamblea regional basada a su vez en asambleas comunitarias, mismas que garantizan la transparencia y el ejercicio democrático.

Con el paso del tiempo la organización original dedicada a la seguridad vio la necesidad de conformar una instancia superior de coordinación que además ampliara las funciones a las de impartición de justicia, en virtud de la ineficacia del sistema de derecho del Estado. Esta nueva estructura quedaría conformada en 1998 y habría de llamarse la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC). El trabajo propiamente policiaco quedó a cargo de una comandancia por

⁶ El periodo que en México es conocido como de ‘guerra sucia’ y que abarca década y media – desde fines de los sesentas a principios de los ochentas-, es llamado así en referencia directa a la forma en que el Estado mexicano condujo las acciones de contrainsurgencia para contener la insurrección popular.

⁷ Existe una amplia literatura antropológica en torno a la CRAC, María Teresa Sierra Camacho ha venido realizando investigación activista con esta organización por más de 13 años y ha publicado extensamente en inglés y español

sobre ese sistema de justicia (2004, 2009, 2013, 2014). Varios de nuestros estudiantes han hecho tesis doctorales sobre el tema, que posteriormente se han publicado como libros, como el trabajo pionero de José Joaquín Flores Félix (2004), la tesis doctoral de Liliana López López (2015) y las tesis de maestría de Ana Cecilia Arteaga (2013) y Abigail Sandoval (2000). Recientemente John Gledhill publicó un libro en donde aborda ese caso, sobre todo en base a fuentes secundarias (Gledhill 2015).

comunidad, más una comandancia regional, a la vez que la coordinadora estaba conformada por un cuerpo de autoridades encargadas de decidir e imponer sanciones. Se elaboró además un reglamento interno que refleja los principios, procedimientos y normatividades desarrollados en sus prácticas consuetudinarias.

La CRAC-PC, extendió entonces su rango de acción a otros municipios y sus actividades de seguridad y vigilancia a las de justicia sustentada en las propias epistemologías indígenas de entendimiento y concepción de la resolución de conflictos cuya característica más significativa es el proceso de reeducación basado en principios y valores indígenas. Este proceso de reeducación es el que se finca en la estructura llamada Casas de Justicia. En estos espacios comunitarios los “ancianos de conocimiento” y otras autoridades comunitarias se reúnen diariamente con los detenidos para reflexionar sobre los delitos cometidos, sus comportamientos comunitarios y las posibilidades de enmendar las fallas. Durante el día todas las personas que participan en el proceso de reeducación deben de realizar tareas comunitarias que les son asignadas por las autoridades de la CRAC. La

“reeducación” se encuentra reglamentada por el estatuto comunitario de la CRAC-PC que establece en su *Capítulo VIII. De las sanciones que pueden ser impuestas por Comisarios Municipales* en sus artículos 24, 25 en donde se explica que el proceso de re-educación “da la oportunidad a los detenidos para reconocer sus errores o faltas cometidas y mejorar su conducta a través del trabajo comunitario, desarrollando sus mejores capacidades en beneficio de la sociedad”.

Los integrantes de la CRAC conocidos localmente como “los comunitarios” han trabajado de manera voluntaria en la Costa y Montaña de Guerrero constituyéndose en un sistema de justicia y seguridad indígena que ha disminuido de manera considerable la delincuencia en estas regiones y que ha promovido procesos de re-educación para evitar que el crimen organizado reclute a sus jóvenes. A pesar de que la CRAC, está reconocida por la Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos Indígenas del estado de Guerrero y por el artículo 2 Constitucional, en los últimos cinco años muchos de sus dirigentes han sido criminalizados y encarcelados acusados de “secuestro” por detener a

delinquentes y someterlos a procesos de re-educación.

Estas detenciones se dan en el marco de la confluencia entre los intereses del crimen organizado y funcionarios gubernamentales en la región. Cada vez que las acciones de la CRAC ponen en peligro los intereses de los gobiernos locales vinculados al crimen organizado, se enarbola el argumento de su “ilegitimidad” y se criminalizan sus procesos jurídicos. Este fue el caso de Nestora Salgado García, comandanta de la Policía Comunitaria de Olinalá, de Arturo Campos Hernández y de otros once integrantes de la CRAC de la comunidad de Paraíso, municipio de Ayutla. Después de casi dos décadas de que la CRAC había estado trabajando en la región con reconocimiento e incluso apoyo gubernamental se inició una serie de detenciones de sus integrantes a partir de que los policías comunitarios encarcelaron a delinquentes vinculados con el crimen organizado en Guerrero. La criminalización de los policías comunitarios ha influido en la división interna del sistema, esto aunado a las pugnas internas por el liderazgo de la organización, ha debilitado el sistema en los últimos tres años.

El debilitamiento de la CRAC y sus fracturas internas han dificultado el importante papel que la comunitaria ha jugado en la seguridad de las regiones costa y montaña de Guerrero. Mientras tanto los grupos criminales como “Los Ardillos” y “Los Rojos” y “Guerreros Unidos” se mueven con libertad en la región, extorsionando a la población, cobrando “derecho de piso” y robándose a las jovencitas que posteriormente prostituyen. La complicidad de las autoridades locales con estos grupos es un secreto a voces en la región.

Fue en este contexto de criminalización de la CRAC, que la Comandanta Nestora Salgado García fue detenida el 21 de agosto del 2013 junto a 30 comunitarios y acusada de secuestro y delincuencia organizada. Nestora fue llevada a una cárcel de alta seguridad de Tepic, Nayarit, en donde estuvo incomunicada hasta el 28 de mayo del 2015, cuando logró que la trasladaran a la ciudad de México, después de una huelga de hambre que casi le cuesta la vida. Es a raíz de este traslado que los abogados de derechos humanos Leonel y Sandino Rivero, asumen su defensa legal y nos invitan a mí y al etnólogo Héctor Ortiz Elizondo a realizar un informe pericial sobre la

legitimidad de las acciones de Nestora como integrante de un sistema de justicia indígena.

La solicitud del peritaje y los retos para su realización

En abril del 2015 los abogados del gabinete Defensa Legal Estratégica en Derechos Humanos, Sandino y Leonel Rivera, se acercaron a nuestro equipo de antropología jurídica en CIESAS para solicitar apoyo en la elaboración de un peritaje antropológico que pudiera ser usado en la defensa de Nestora Salgado García. Las integrantes de nuestro equipo, María Teresa Sierra, Rachel Sieder, Mariana Mora y yo, veníamos trabajando por muchos años en temas relacionados con la defensa de los derechos indígenas, el pluralismo jurídico y los procesos autonómicos y varias de nosotras teníamos experiencia en la realización de peritajes culturales. Si bien no conocíamos personalmente a los dos abogados, sabíamos de ellos por su importante participación en el caso del profesor indígena tsotsil Alberto Patishtan, preso político que ellos representaron legalmente, así como por su defensa a integrantes de la

organización vasca ETA presos en México. En el mundo de los derechos humanos en el país son reconocidos como dos abogados (padre e hijo) comprometidos con la justicia social y dispuestos a defender casos difíciles de presos políticos.

Como equipo nos ha interesado vincular nuestras investigaciones académicas a estrategias concretas de lucha por la justicia con los actores sociales con quienes trabajamos, por lo que hemos incursionado en distintas experiencias de peritajes (ver Hernández Castillo 2016, Sierra y López en prensa, Mora en prensa). Paralelamente, varias de nosotras y nuestras estudiantes habíamos realizado trabajos anteriores de investigación colaborativa con la CRAC (Ver pie de página 5). Sin embargo, en el momento en el que se nos solicita este peritaje se enfrentaban dos retos principales para su realización: por un lado el proceso de fragmentación interna de la CRAC, que añadía nuevas complejidades a la defensa del sistema de justicia indígena y por otro la intensificación de la violencia del crimen organizado en la región, que hacía difícil la realización de trabajo de campo. Después de valorar nuestros tiempos y capacidades, fui yo quien acepté la tarea con el apoyo

de mi colega Héctor Ortiz Elizondo con quien hemos realizado otros peritajes y hemos colaborado en distintos proyectos a lo largo de más de 25 años.⁸

Si bien era evidente que se trataba de un caso más de criminalización de la justicia indígena, los abogados le apostaban a lo que algunos autores han denominado las “zonas grises” del Estado (Geldres González, 2016) o las fisuras de la hegemonía (Hernández Castillo 2001), es decir a las posibilidades de encontrar dentro del discurso y la práctica hegemónica del monismo legal, jueces que estuvieran abiertos a entender y reconocer el pluralismo jurídico. Tal había sido el caso de Juez José Luis Arroyo Alcantar, quien en abril 2014 había revocado el auto de formal prisión contra Nestora, en una sentencia en la que argumentaba que ella se encontraba en ejercicio de sus funciones como autoridad comunitaria y se exponían las distintas legislaciones estatales, nacionales e internacionales que le dan

⁸ Con Hector Ortiz Elizondo realizamos el peritaje para el caso de Inés Fernández Ortega vs. Estado Mexicano presentado ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos, este peritaje se puede consultar en <http://www.rosalvaaidahernandez.com/wp-content/uploads/2016/08/peritaje-ines-fernandez.pdf> y un análisis del mismo se encuentra en Hernández Castillo, 2016.

sustento legal a las policías comunitarias.⁹ A pesar de la contundencia de estos argumentos, la sentencia no llevó a la liberación de Nestora Salgado, porque se le fincaron nuevos “delitos”. Cuando el equipo Defensa Legal Estratégica en Derechos Humanos, asumió la defensa de Nestora Salgado, había tres procesos abiertos para los que se pedía nuestro apoyo en la elaboración de peritajes culturales.

El primer proceso se relacionaba con un caso de abigeato en el que se le acusaba de secuestro agravado y privación ilegal de la libertad de seis roba-vacas a los que la policía comunitaria de Olinalá había detenido y enviado a su sistema de re-educación en la Casa de Justicia de Paraíso, en el municipio de Ayutla de los Libres en estado de Guerrero (Causa penal 48-2014).

En el segundo proceso era por privación ilegal de la libertad de 43 personas que se encontraban detenidas y en proceso de re-educación en la Casa de Justicia de Paraíso el 20 de agosto del 2013 cuando el ejército la allanó y

⁹ Sentencia del Juez José Luis Arroyo Alcantar, Magistrado del Primer Tribunal Unitario del Vigésimo Primer Circuito, con sede en Acapulco consultado en el expediente legal de Nestora Salgado García.

liberó a los detenidos (Causa penal 05/2014-I).

El tercer proceso era el más complicado porque involucraba a menores de edad. Se trataba de cuatro adolescentes que habían desaparecido por varios días, por lo que sus madres pidieron la intervención de la policía comunitaria de Olinalá para buscarlas. Las jóvenes fueron encontradas en otra comunidad en donde reconocieron que se habían ido de fiesta con dos hombres adultos. Debido a la presencia de redes de prostitución en la zona las madres habían pedido por escrito a la CRAC que se las enviaran lejos de la cabecera municipal para someterlas al proceso de reeducación, como una forma de protegerlas y alejarlas de las redes del crimen organizado que existen en el municipio. Estas jóvenes fueron enviadas al municipio de Ayutla de los Libres bajo el resguardo de familias de la policía comunitaria, acción por la que se acusó a Nestora Salgado de secuestro agravado (Causa Penal CAUSA PENAL: 05/2014-I).

Este caso en especial despertó un gran debate a nivel nacional, porque la empresaria Isabel Miranda de Wallace, presidenta de la organización “Alto al Secuestro en México” orquestó una campaña mediática contra Nestora

Salgado, presentándola como una secuestradora de jóvenes que se beneficiaba económicamente con estas detenciones¹⁰.

Estas acusaciones contra Nestora, no exentas de cierto racismo, hacían una caricatura de los sistemas de justicia indígena y equiparaban los procesos de “re-educación” en las Casas de Justicia Indígena, con los secuestros realizados por el crimen organizado. Desde una perspectiva bastante conservadora, la empresaria Miranda de Wallace, atacaba no solo el accionar de Nestora Salgado, sino de todo el sistema de la CRAC, llamando a su criminalización. La defensa legal debía desarrollarse en un campo político y jurídico entrecruzado por múltiples intereses: los del crimen organizado en la región, las perspectivas conservadoras contrarias a la justicia indígena y a los procesos autonómicos, las complicidades de las autoridades locales, entre otras.

El peritaje implicó trabajar durante varios meses con Nestora, reconstruyendo su trayectoria de vida y el contexto político que la llevó a participar en la organización de los

¹⁰ Ver <http://www.losangelespress.org/carta-abierta-a-isabel-miranda-de-wallace-sobre-nestora-salgado/>

habitantes de Olinalá, para integrarse a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias. Asimismo, trabajamos a través de grupos focales con integrantes de la CRAC-Olinalá. A nivel metodológico el peritaje implicó también reconstruir los antecedentes histórico-antropológicos de la población indígena, mayoritariamente náhuatl, en el municipio de Olinalá y comunidades circunvecinas.¹¹ Realizamos seis visitas de campo al municipio de Olinalá y a otras comunidades aledañas que están bajo la jurisdicción de la CRAC en donde realizamos entrevistas a profundidad con integrantes de la policía comunitaria, con personas que pasaron por el sistema de reeducación y con ancianos olinaltecos familiarizados con la historia de la justicia comunitaria en la región. Paralelamente revisamos documentos internos del sistema de justicia indígena de la CRAC como el “Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y

Reeducación, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero”, así como los expedientes judiciales de las tres causas penales.

Una parte importante de la investigación a mi cargo fueron siete entrevistas a profundidad de unas tres horas cada una, con Nestora Salgado, entonces presa en la Torre Médica de Tepepan, hospital exclusivo para enfermos que purgan condenas en la ciudad de México.

La elaboración del informe pericial implicó traducir a un lenguaje académico, accesible a los impartidores de justicia, procesos que ya habían sido descritos por Nestora en sus declaraciones judiciales. Contextualizar el accionar de la policía de Olinalá en el marco de procesos más amplios de reconstrucción de la justicia comunitaria y ubicar el ejercicio de la justicia propia en marcos legales e internacionales, implicaba también sistematizar la memoria colectiva de los integrantes de la CRAC, tarea que el equipo de antropología jurídica de CIESAS venía realizando desde hace varios años. Los procesos de reconstitución del derecho indígena y la importancia de lo “comunal” en la concepción de la justicia; el papel de las mujeres en la re-conceptualización de los llamados “usos

¹¹ Olinalá (Olinatzin en su nombre náhuatl originario), municipio de origen Nestora Salgado García, tenía en el censo de 2010, una población total de 24,723 habitantes de los cuales el 56%, es decir, 13,957 habitantes, se autodefinían como indígenas. Por lo anterior la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) define al municipio como eminentemente indígena. El municipio está constituido por 277 localidades de las cuales 255 tienen más de un 40% de su población indígena.

y costumbres” y el impacto de las reformas multiculturales en estos espacios de pluralismo jurídico, habían sido analizados por nuestro equipo de investigación (ver Arteaga 2013, Sierra 2004b, 2009, 2014). El peritaje implicaba recuperar parte del camino ya andado para contextualizar el trabajo de la CRAC-Olinalá en el marco más amplio de los procesos de reconstitución de la justicia indígena.

En el informe pericial fue necesario mostrar que la policía ciudadana, comandada por Nestora Salgado, pertenecía al sistema de seguridad y justicia indígena conocido como CRAC-PC y que por lo tanto sus actos de impartición de justicia se encontraban avalados por el artículo 37 de la *Ley 701 de Reconocimiento, Derechos y Cultura de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Guerrero*.

En el caso de las menores tuvimos que demostrar que la accionar de Nestora al sacarlas de la comunidad, respondía a las estrategias de protección de menores que venía realizando la CRAC. A través de la investigación de campo pudimos verificar que las menores fueron enviadas a proceso de “re-educación” a petición de sus madres y que existían antecedentes de

detención de las menores a petición de sus familiares tanto en la jurisdicción de la Comunitaria de Olinalá como en la casa matriz de San Luis Acatlán. Logramos entrevistar a una adolescente de 13 años que había pasado por el proceso de reeducación de Olinalá. La jovencita sufría de abandono por las ausencias de su padre alcohólico, posterior a la muerte de su madre. Ella se encargaba del cuidado de sus hermanos menores. La falta de apoyo del padre la llevó a pedir alimentos en casa de otros parientes y vecinos. Finalmente, comenzó a frecuentar algunos de los jóvenes involucrados con la delincuencia local. El padre solicitó a la comunitaria que la localizara. Una vez encontrada, la menor rehusó regresar a la casa del padre, por lo que él mismo solicitó que fuera sometida a un proceso de reeducación. Ante esta petición la decisión del Consejo fue ponerla bajo custodia de la Comunitaria de Huamuxtitlán en donde cumplió su proceso de reeducación con una familia local. Cuando entrevistamos a la jovencita ella estaba agradecida no solo con la familia que la recibió, sino con la CRAC por haberle permitido alejarse de la violencia en que estaba creciendo. Después de casi un año de vivir con la familia que le asignó la CRAC fue

entregada oficialmente a sus familiares quienes decidieron que viviría en casa de una tía. (Entrevista H.O. agosto 2015, Olinalá).

No nos fue posible entrevistar a las cuatro jóvenes involucradas en el caso, que se rehusaban a hablar con nadie por temor a represalias. Una de ellas y su madre terminaron testificando en contra de Nestora, presionadas por varios actores locales. Entrevistamos, sin embargo, a uno de los jóvenes detenidos con ellas, quien estuvo en la Casa de Justicia de El Paraíso durante el mismo periodo en el que estuvieron en reeducación las menores. En la entrevista el joven dijo estar agradecido con la Comunitaria porque le evitaron la probabilidad de ser arrestado por la policía del Estado y pasar un tiempo mucho mayor en un penal por las malas compañías en las que andaba. El joven se refirió al trato que recibió como respetuoso y describió el proceso de reeducación al que fueron sometidos todos los detenidos, que consistió en la realización de trabajo comunitario según las capacidades y habilidades de cada quien, así como charlas periódicas con ancianos y autoridades de la CRAC sobre la importancia de cambiar las actitudes y comportamientos que llevaron a su detención. Todos los

participantes en el sistema de reeducación mantenían comunicación constante con sus familias y comunidades. (Entrevista a F.J. septiembre 2015)

Realizar estas entrevistas en un ambiente de miedo y desconfianza fue todo un reto. Las visitas de campo a Olinalá se hicieron en un ambiente de mucha tensión, ya que era secreto a voces que integrantes del crimen organizado de un grupo conocido como “Los Rojos” estaban sobornando a los comerciantes del municipio cobrando “derecho de piso” y controlando redes de pornografía infantil y prostitución. La creación de la policía comunitaria de Olinalá, vino a confrontar estos poderes fácticos, a denunciar sus acciones y a detener a algunos de los integrantes. Durante el tiempo en el que la Comandante Nestora Salgado estuvo al frente de la Policía Comunitaria, enfrentó en varias ocasiones a estas mafias locales y en una de ellas logró confiscar material de pornografía infantil que entregó a las autoridades federales en la región, las cuales posteriormente lo “extraviaron” (Entrevista a Nestora Salgado, 17 de julio, 2015, Torre Médica de Tepepan, México D.F.)

La presencia del crimen organizado y las complicidades con las autoridades locales, aparecieron también en varias de las entrevistas. Al respecto otra de las mujeres integrantes de la Policía Comunitaria de Olinalá, nos decía:

Nosotros atrapábamos a los delincuentes, pero si los entregábamos a los militares o a los federales ellos los dejaban ir. Pero había muchas evidencias de lo que hacían (los delincuentes). Una vez dejaron una computadora, en aquel tiempo no lo pudieron abrir los ciudadanos, porque parece que la computadora tenía una clave. Entonces esta computadora, Nestora la tomó junto con otros comunitarios y la entregó a los marinos. Cosa que Nestora no tuvo un documento en donde ella comprobara que sí la había entregado. Resulta que también encontraron celulares, memorias, inclusive encontraron a

una chica drogada semidesnuda ahí, en la casa de los sicarios cuando ellos salieron huyendo, el pueblo fue a abrir esa casa. Y esas pruebas Nestora se las entregó a los militares y de igual manera no tuvo ningún documento que lo apoyara, de si había entregado y qué clase de pruebas había entregado, no hubo. Entonces cuando yo ingresé a la comunitaria por parte del barrio yo le decía a Nestora que ella siempre debía tener documentos de cualquier cuestión, porque luego se perdían las pruebas” (Entrevista a M.J., julio 2015)

Fue en este contexto de complicidad entre las autoridades locales y el crimen organizado que tuvimos que hacer la investigación etnográfica. La primera visita de campo que realizamos el 23 de julio del 2015, se hizo casi clandestinamente. Cuando llegamos a Olinalá podíamos sentir el miedo y la tensión que se respiraba en el ambiente, nosotros mismos habíamos tenido que establecer nuestro propio

protocolo de seguridad, que entre otras cosas implicaba mantenernos juntos y siempre acompañados por algún familiar de Nestora o algún integrante de la CRAC. Los policías comunitarios se encontraban casi desmovilizados, solo unos pocos salían a patrullar y cumplir sus funciones de seguridad y muchos de ellos habían decidido salirse de la CRAC a partir de la detención de Nestora. Estas deserciones habían causado muchas divisiones y desconfianzas al interior de la comunidad, sin embargo, cuando Saira Rodríguez García, la hija mayor de Nestora, convocó a una asamblea para presentarnos, las diferencias se hicieron a un lado y desertores e integrantes de la CRAC se reunieron con nosotros con el objetivo común de apoyar en la defensa de su Comandanta Nestora.

Mediante entrevistas individuales y colectivas recuperamos la memoria histórica en torno a la justicia comunitaria de los olinaltecos y los procesos más recientes mediante los cuales se tomó la decisión de integrarse al sistema regional de justicia indígena. Documentamos cómo ante el contexto de violencia e impunidad que reinaba en el municipio, con una fuerte presencia del crimen organizado, los habitantes de la comunidad invitaron a los

coordinadores regionales de la CRAC del municipio de San Luis Acatlán a compartirles sus experiencias en la construcción de un sistema de justicia basado en el derecho propio. A los dos meses de integrada la policía comunitaria de Olinalá, en diciembre del 2012, se realizó un taller de capacitación sobre la justicia indígena y los principios de funcionamiento de la CRAC. En este taller participaron unos cuatrocientos policías comunitarios, incluyendo a mujeres y hombres ancianos de “conocimiento” algunos de los cuales habían participado en las Rondas Campesinas, existentes a principios del siglo pasado y estaban familiarizados con los principios de la justicia indígena.

A partir de este taller y mediante un proceso de consultas populares en asambleas barriales y visitas casa por casa se cumplieron los requisitos impuestos por la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias. Este compromiso implicó asumir el “Reglamento Interno del Sistema Comunitario de Seguridad, Justicia y Reeducción, de la Montaña y Costa Chica de Guerrero” como normatividad y vincularse a la Casa de Justicia de El Paraíso para el cumplimiento de los

procesos de reeducación de los ciudadanos que cometiesen delitos.

Los 43 “secuestrados”, de cuya detención “ilegal” se responsabiliza a Nestora Salgado, son ciudadanos que se encontraban en procesos de reeducación en la Casa de Justicia de Paraíso, en el municipio guerrerense de Ayutla de los Libres, quienes fueron liberados por efectivos del ejército mexicano en un operativo regional en agosto del 2013. Estas personas habían sido detenidas por las distintas policías comunitarias de la región. Ninguna de las personas liberadas mencionó a Nestora Salgado en sus declaraciones, y nunca se presentaron a los careos a ratificar sus denuncias. Mediante entrevistas con algunos de los detenidos pudimos documentar las actividades realizadas durante el proceso de reeducación, que consistieron en la realización de trabajo comunitario, según las capacidades y habilidades de cada quien, así como charlas periódicas con ancianos y autoridades de la CRAC sobre la importancia de cambiar las actitudes y comportamientos que llevaron a su detención.

No es mi intención describir en detalle los tres peritajes realizados, cada uno vinculado a un proceso legal

diferente,¹² sino solo señalar los retos que implica este tipo de activismo legal, no solo por el contexto de violencia en el que se realizan las investigaciones, sino por las jerarquías que se reifican con nuestros informes periciales.

Todos estos procesos ya habían sido descritos en las declaraciones de Nestora, nuestro trabajo consistió en sistematizar, contextualizar y describir analíticamente los principios y funcionamiento de la justicia indígena en la región. Nuevamente estábamos ante el reto ético-político de reproducir jerarquías epistemológicas que ponían nuestro conocimiento especializado por encima de los conocimientos locales de los y las integrantes de la CRAC. Ante este dilema, optamos por darle un lugar central en nuestro peritaje a la historia oral de los integrantes de la CRAC, no solo a los integrantes de la policía comunitaria de Olinalá, sino también de quienes compartían la experiencia de la reclusión como Gonzalo Molina,

¹² Los tres peritajes realizados por el etnólogo Héctor Ortiz Elizondo y por la autora de este capítulo, se refieren a la Causa penal 05/2014 Por delito de Secuestro Agravado, relacionada con la detención de cuatro menores, con la autorización escrita de sus madres, con la intención de rescatarlas de las redes del crimen organizado. Causa penal 196/2013-I P Por Privación ilegal de la libertad contra las 43 personas detenidas en la Casa de Justicia de Paraíso. Causa penal 48/2014 Por Privación ilegal de la libertad contra cinco personas involucradas en un caso de abigeato.

Coordinador de la Casa de Justicia de Paraíso, preso en Chilpancingo, desde noviembre del 2013 tras su participación en una serie de movilizaciones que demandaban la liberación de Nestora Salgado.

La Historia de Vida de Nestora en el Centro del Peritaje

Otra estrategia fundamental para desestabilizar las jerarquías de conocimiento que se reproducen en los peritajes antropológicos fue darle un lugar central a los saberes locales y la historia oral, tanto de los integrantes de la CRAC, como de Nestora Salgado. Las metodologías de historias de vida que yo venía desarrollando como parte de un proyecto editorial penitenciario,¹³ resultaron fundamentales para reconstruir desde una perspectiva interseccional la genealogía de exclusiones que marco la vida de

¹³ Desde el 2008 soy parte de la Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión Hermanas en la Sombra, en donde las mujeres en reclusión utilizan las metodologías de historias de vida reflexionando críticamente sobre los múltiples sistemas de desigualdad que llevaron a su criminalización. Las internas han aprendido a escribir literariamente y a editar libros y a la fecha tienen publicados 12 libros, escritos, diseñados y publicados por ellas. Las publicaciones de esta editorial penitenciaria se pueden obtener en http://www.rosalvaaidahernandez.com/?page_id=42

Nestora y que influyó en su incorporación a la CRAC y en su reivindicación de los derechos de las mujeres en el marco de los derechos colectivos de los pueblos indígenas (ver Hernández Castillo, 2016)

Responder a la pregunta: “Que expliquen los peritos las circunstancias sociales y culturales que llevaron a la inculpada a participar en el sistema de justicia y seguridad de la CRAC”¹⁴ implicó reconstruir en diálogo con Nestora su historia de vida y sus trayectorias de exclusión. Debido a las estrictas reglas del sistema penal mexicano, no se nos autorizó meter ninguna grabadora, por lo que estas entrevistas se realizaron con el apoyo de la historiadora Nancy Lizbeth López Saláis, quien tomaba notas de nuestros diálogos y posteriormente los transcribía. Ese mismo material era revisado a la siguiente sesión por Nestora y servía para profundizar en la reflexión sobre el contexto de violencia de estado, racismo y criminalización de la justicia indígena, en el que se dio su detención. La transición de la palabra oral de Nestora a la palabra escrita de Nancy, implicaba muchas veces un

¹⁴ Informe Pericial elaborado por Rosalva Aída Hernández y Héctor Ortiz Elizondo CAUSA PENAL: 05/2014-I

cambio en los estilos textuales en los que se decían las cosas, las metáforas que se utilizaban y que algunas veces quedaban fuera de la transcripción hecha con la presión del tiempo. Nestora revisaba cuidadosamente lo escrito y si reconocía en la escritura una voz que no fuera la suya, con paciencia corregía nuestra versión de su historia y nos señalaba la importancia de aquellos detalles que habíamos pasado por alto. Este trabajo casi arqueológico de reconstrucción de la memoria, movía muchas emociones en ella y en nosotras, que a veces terminábamos llorando juntas ante la impotencia que sentíamos frente a la impunidad. El etnógrafo neutral y distante, cuya tarea es solo describir una realidad que después podrá analizar, no estuvo nunca presente en estos diálogos entre mujeres, en donde compartíamos la preocupación por darle forma y sentido a una versión de la realidad silenciada por el discurso jurídico. La historia de vida narrada por Nestora contrastaba con lo que encontrábamos en su expediente judicial, en donde su voz se había convertido en una declaración transcrita y resumida por una secretaria cuyo lenguaje estaba marcado por el discurso de la legalidad.

En nuestras largas conversaciones, que siempre iniciaban compartiendo los detalles de su vida cotidiana en reclusión, nos contó sobre su infancia, lo que implicó crecer en una región militarizada, en donde su padre Fernando Salgado, hombre de conocimiento, médico tradicional reconocido en toda la región, era continuamente hostigado por el ejército. No sin un dejo de humor, nos describió como llegaban a catear su casa buscando alguna pista que vinculara a su padre con la guerrilla de Lucio Cabañas, entonces activa en la región. Lo único que encontraban eran su hiervas medicinales, sus jarabes curativos y algunas veces un paciente grave a quien había dado refugio. La casa de don Fernando, como la casa de su hija Nestora décadas más tarde, era un espacio de encuentro, en donde no solo se daban consultas médicas, sino apoyo solidario a quienes tenían problemas. Estos fueron los valores de solidaridad que Nestora heredó de sus padres.

Cómo muchas mujeres de la región Nestora se casó muy joven y a los 15 ya era madre de la primera de sus tres hijas. Años más tarde migró a los Estados Unidos con toda su familia en búsqueda de una mejor vida. Como

migrante indocumentada sufrió entre otras vulnerabilidades la violencia doméstica. Fue esta experiencia de violencia lo que influyó a que se acercara a grupos de auto-ayuda en donde empezó a reflexionar sobre la violencia patriarcal y comenzó a ayudar a otras mujeres migrantes que sufrían los mismos problemas. Las leyes progresistas de la ciudad de Seattle que protegen a las mujeres víctimas de violencia, le otorgaron la nacionalidad estadounidense lo que le permitió regresar a México después de 13 años de ausencia.

A su regreso se encontró con otro tipo de violencia patriarcal: la violencia del crimen organizado que tenía sitiado a Olinalá, cobrando “derecho de piso”, actuando con total libertad, asesinando y secuestrando a quienes se negaban acceder a sus demandas. Su experiencia apoyando a mujeres víctimas de violencia, su compromiso comunitario y su valor para denunciar la corrupción, contribuyeron a formar su liderazgo y a que fuera elegida como Comandanta de la Policía Comunitaria cuando los habitantes de Olinalá decidieron organizarse para poner un alto a la violencia y la impunidad. Nestora y la policía comunitaria de Olinalá se

integraron al sistema de justicia indígena de la CRAC, reconocido por la Ley 701 del estado de Guerrero, por el artículo segundo constitucional y por el Convenio 169 de la OIT. Fueron incluso reconocidos por el gobierno del estado que les dio equipo de comunicación y transporte. Sin embargo, cuando no se limitaron a resolver problemas locales menores sino que empezaron a enfrentar a las redes del crimen organizado coludidas con los gobiernos locales, su accionar se declaró ilegal. Recabando testimonios entre los integrantes de la CRAC de Olinalá e incluso entre quienes pasaron por el sistema de reeducación, resulta evidente que su condición de género ha influido en la virulencia con la que se ha criminalizado su liderazgo al frente de la comunitaria. Que una mujer se atreviera a denunciar la corrupción del narco-estado y no aceptará venderse a ningún precio fue tomado como una afrenta personal por quienes detentan el poder local.

La perspectiva interseccional me permitió ver la manera en que el racismo contra la justicia comunitaria tomaba formas específicas cuando era una mujer indígena quien estaba al frente del sistema de justicia local. A las descalificaciones racistas del derecho

indígena, se unieron insultos sexistas que ponían en tela de juicio el comportamiento sexual y la moral de Nestora, por ser una mujer casada que estaba siempre rodeada de hombres y por moverse libremente por toda la región. La trasgresión de los roles de género socialmente asignados, tuvo como respuesta antes, durante y después de su encarcelación, las amenazas e intimidaciones de violencia sexual contra ella y sus hijas.

Hacer el peritaje implicó, no solo mostrar cómo funciona actualmente el sistema de justicia indígena de la CRAC y la importancia de los procesos de reeducación a los que son sometidos los detenidos a partir de una concepción de justicia que rompe con la perspectiva punitiva del derecho positivo, sino documentar también las múltiples exclusiones que marcaron la vida de Nestora Salgado y que siguen caracterizando su experiencia ante la justicia penal del Estado mexicano.

Las casi cien páginas de su historia de vida quedaron reducidas a tres informes periciales de quince cuartillas cada uno, que dejaron fuera todas las metáforas, anécdotas y experiencias de dolor e impotencia que caracterizaban su narración. A pesar de nuestra preocupación por ser lo más fiel

posible a su versión de la historia, el peritaje demandaba una extensión y un formato que implicó imponer nuevamente el lenguaje de la legalidad. El material transcrito, sin embargo, fue re-trabajado por Nestora una vez en libertad y publicado en una revista académica mexicana, para posteriormente ser circulado ampliamente en las redes sociales (ver Salgado García y Hernández Castillo, 2018).

Su historia de vida narrada por ella y escrita a cuatro manos, ha sido fundamental para la elaboración de otros productos de divulgación que contribuyeron a la campaña internacional por su liberación, como fue un programa radiofónico elaborado por la *Colectiva Hermanas en la Sombra* en solidaridad con Nestora, en la serie *Cantos desde el Guamuchil* transmitida por la radio de Morelos y por el Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas a través de radio por internet¹⁵; un programa de televisión transmitido por HispanTv sobre la criminalización de la justicia

¹⁵ Disponible en: <https://soundcloud.com/radio-encuentros/criminalizacion-de-la-justicia-indigena-el-caso-de-nestora-salgado-en-mexico>

indígena¹⁶, y una serie de artículos periodísticos en diarios de circulación nacional¹⁷.

A todo lo largo de la elaboración de los peritajes, nunca perdimos de vista que el uso contrahegemónico del derecho solo tiene sentido si va acompañado de otros esfuerzos políticos colectivos que permitan diversificar los discursos y las experiencias que hablan en nombre de la justicia y la legalidad.

Los tres informes fueron presentados por los peritos en noviembre 2015 en Juzgado Primero de Primera Instancia en Materia Penal Distrito Judicial de Morelos, en la ciudad de Tlapa de Comonfort, Guerrero. El 18 de abril del 2016, cinco meses después de presentados los peritajes, Nestora fue liberada. Su liberación fue el resultado de un esfuerzo articulado, entre la presión política ejercida por grupos de solidaridad nacionales e internacionales, el trabajo de sus representantes legales en México, Sandino y Leonel Rivera, así como del equipo internacional encabezado por Alejandra Gonza, de la

escuela de derecho de la Universidad de Washington, cuyo activismo legal fue fundamental para lograr que el Grupo de Trabajo sobre Detención Arbitraria de la ONU, declarara la detención de Nestora Salgado García, como ilegal. Nuestros informes periciales fueron parte de una estrategia jurídica y política más amplia, y contribuyeron a que las sentencias del poder judicial reconocieran la legitimidad de la justicia indígena. La detención de Nestora tenía orígenes políticos, por lo que la presión política y la solidaridad internacional fueron fundamentales para lograr su liberación.

La liberación de Nestora y la lucha política que se articuló alrededor de su caso son un ejemplo de lo que se puede lograr a través de las alianzas políticas y el activismo legal en contra de la criminalización de la justicia indígena. Hoy Nestora Salgado se ha convertido en una figura política en el escenario mexicano al ser elegida como senadora por la coalición de izquierda *Juntos Haremos Historia*. Se trata de la primera mujer indígena en la historia de México en ocupar un curul en el Senado de la República. Antes de aceptar esta candidatura se comprometió con los integrantes de la CRAC a defender en el Senado el derecho de los pueblos

¹⁶ Disponible en: <http://www.rosalvaaidahernandez.com/#!multimedia/c4nd>

¹⁷ Disponibles en: <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/24/opinion/022a2pol> y <http://www.jornada.unam.mx/2015/08/03/opinion/019a1pol>

indígenas a sus propios sistemas de justicia y a enfrentar cualquier cambio legislativo que facilitara el despojo de tierras indígenas por parte de megaproyectos (ver Chávez L., en Periódico *El Sur* 22 de febrero 2018, p.9)

Reflexiones Finales

El uso de peritajes antropológicos en la defensa de los pueblos indígenas es una herramienta más dentro de la larga historia de activismo legal en la que han participado los antropólogos en México y en otras partes del mundo.

Sin embargo, esta historia ha sido poco documentada, generalmente los antropólogos hemos reflexionado y documentado poco nuestras propias prácticas de activismo en distintas luchas por la justicia social, que muchas veces se dan de manera paralela a nuestra investigación académica. En este texto he querido romper con estos silenciamientos y reflexionar sobre nuestro papel como expertos culturales en el ámbito de la justicia.

Mucho se ha escrito sobre las alianzas entre las autoridades coloniales y los antropólogos ante la necesidad de conocer los sistemas políticos y jurídicos de los pueblos colonizados

para su mejor control y dominación. (Ver Asad 1991, Leclerc 1973, Stocking 1991). Sin negar el estrecho vínculo que existe entre la antropología jurídica y el colonialismo, es importante también reconocer otras genealogías intelectuales. Tenemos un registro muy limitado de la manera en que nuestra disciplina ha contribuido a denunciar, desarticular, o transformar redes de poder y dominación que afectan las vidas de los actores sociales con quienes trabajamos. No obstante sabemos, sobre todo a través de nuestra “tradición oral,” que muchos antropólogos han dedicado sus vidas a la defensa de los derechos de pueblos indígenas, mujeres, campesinos, obreros, migrantes, jóvenes marginados urbanos, sin que se escriba mucho sobre el vínculo entre antropología y emancipación o justicia social.

El reconocimiento de los informes antropológicos como prueba pericial en el ámbito de la justicia ha abierto nuevos espacios de incidencia para nuestra disciplina, pero a la vez ha venido a plantear nuevos retos epistemológicos y políticos. Como críticos culturales tenemos un largo camino recorrido en el análisis de los sistemas jurídicos como estructuras de poder que legitiman ciertas visiones del

mundo, por lo que resulta contradictorio utilizar como herramientas de lucha los mismos discursos de derechos que hemos venido deconstruyendo. Ante este dilema mi apuesta metodológica ha sido establecer diálogos interculturales en torno a los derechos y la justicia del Estado con los y las actoras con quienes trabajo. Reflexionar colectivamente sobre las posibilidades y limitaciones de la ley y cuestionar los discursos regulatorios del Estado, me ha llevado a desestabilizar mis propias certezas en torno a la justicia y la emancipación.

Como feminista, la antropología jurídica colaborativa con mujeres indígenas, y en este caso específico mis diálogos con Nestora Salgado y las mujeres de la CRAC, han influido en un replanteamiento de mis propias concepciones sobre los derechos de género y me ha llevado a hacer una autocrítica sobre mis complicidades en los procesos de “borramiento” de otras concepciones y expectativas en torno a la justicia para las mujeres.

El testimonio de Nestora Salgado es una fuente de teorización que nos habla de otras formas de entender los derechos de las mujeres y sus vínculos con los derechos colectivos de los pueblos. Las teorizaciones surgidas a partir de estos espacios

colectivos y de otros que se están creando en distintas regiones de América Latina, dan cuenta de los nuevos horizontes utópicos que mujeres indígenas organizadas están construyendo a partir de una recuperación de la memoria histórica de sus pueblos. Es a partir de estos saberes comunitarios y de sus propios sistemas de seguridad y justicia que hombres y mujeres indígenas están enfrentando las múltiples violencias que se ejercen sobre sus territorios.

Puede parecer absurdo querer utilizar la legalidad del Estado en contextos en donde sus instituciones han fracasado, y en donde el crimen organizado funciona desde las entrañas del aparato estatal. Sin embargo, la heterogeneidad del Estado mexicano permite que mientras unos actores estatales criminalizan a los movimientos indígenas, otros sigan defendiendo el reconocimiento legislativo de sus derechos (ver Sierra, Hernández Castillo y Sieder 2013, Sieder 2017). Es en estas zonas grises entre la criminalización y el reconocimiento que el peritaje antropológico puede tener alguna incidencia para el acceso a la justicia. (Ver Geldres González, 2016).

Así mismo, es importante reconocer que hacer peritajes

antropológicos en estos contextos sociales marcados por la violencia y las graves violaciones a los derechos humanos, implica no solo el compromiso de dar cuenta de las razones estructurales de la violencia, sino también desarrollar estrategias colectivas de seguridad que nos permitan poner nuestros conocimientos al servicio de los actores sociales con quienes trabajamos, sin ponerlos, ni ponernos en riesgo. En el caso del peritaje en la defensa de Nestora Salgado, estas estrategias implicaron la construcción de alianzas transnacionales que denunciaron la criminalización de la justicia indígena e incluyeron el activismo legal ante las Naciones Unidas.

A nivel epistemológico producir conocimiento a partir de diálogos de saberes implica necesariamente cambiar nuestra manera de entender la teoría, la metodología y en un sentido amplio nuestra función como antropólogos y antropólogas en un mundo cada vez más caracterizado por la desigualdad, la violencia y la impunidad.

Bibliografía

ARTEAGA BÖHRT, A. C. *Todas somos la semilla. Ser mujer en la*

policía comunitaria de Guerrero: ideologías de género, participación política y seguridad. Tesis de maestría en antropología social sin publicar, CIESAS, México. 2013.

ASAD, T. Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. En George W. Stocking (Ed.) *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge.* Madison: University of Wisconsin Press. P.p. 314-334. 1991.

CHÁVEZ L. La candidatura de Nestora Salgado no infringe sus reglas, dice la CRAC de San Luis Acatlán, *Periódico El Sur*, 22 de febrero, P.9, México. 2018.

DE SOUSA SANTOS, B. *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación.* Bogotá: ILSA/Universidad Nacional de Colombia. 1998.

ESCALANTE BETANCOURT, Y. *El Racismo Judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad.* México: Juan Pablos Editor. 2015.

FLORES FELIX, J. *La construcción del poder en la montaña de Guerrero. El caso de los mixtecos del municipio de Copanatoyac*. Tesis de Doctorado en Antropología Social sin publicar, CIESAS, México. 2004.

GELDRES GONZÁLEZ, C. Zonas grises del peritaje antropológico en materia de derecho ordinario e indígena en los países andinos. *Revista In Jure Anáhuac Mayab*, año 4 (núm. 8), Pp. 85-114. 2016

GLEDHILL J. *The New War on the Poor: The Production of Insecurity in Latin America*. Londres: Zed Books, 248 pp. 2015.

HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. *La Otra Frontera: Identidades Múltiples en el Chiapas Postcolonial*. CIESAS y Ed. Porrúa. 2001.

-----, *Multiple InJusticies. Indigenous Women, Law and Political Struggle*. Tucson: University of Arizona Press. 2016.

LECLERC, G. *Antropología y Colonialismo*. Madrid: Editorial Comunicación Serie B. 1973.

LEVI, P. *Los Hundidos y los Salvados*. España: Muchnik Editores. 1989.

LOPEZ LOPEZ, L. *Las posibilidades emancipatorias de un derecho no estatal. El Caso del Sistema de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Costa Chica y Montaña (Policía Comunitaria) en Guerrero México*. Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales sin publicar, FCPyS-UNAM, México. 2015.

MORA, M. *The struggle for life and territory in the case of the Ejido Chól Tila in Chiapas, Mexico: Reflections on the ontological possibilities and limits of expert witness reports* (en prensa)

MONTEMAYOR, C. *La Guerra en el Paraíso* Editorial de Bolsillo, México. 2009.

RAMIREZ, S. *La protección de los derechos de los pueblos indígenas a través de un nuevo sistema de justicia penal Estados de Oaxaca, Chiapas, Guerrero*. Washington D.C.: Due Process of Law Foundation. 2012

SALGADO GARCÍA, N. y HERNÁNDEZ CASTILLO, R. A. Nestora Salgado García: un testimonio de resistencias ante la violencia patriarcal y la criminalización de los pueblos indígenas. *Desacatos Revistas*

de Ciencias Sociales, Número Especial Los Dilemas del Peritaje Cultural, No. 57, P.p. 168-179. 2018.

SÁNCHEZ BOTERO, E.
Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas. En B. De Sousa Santos y M. García Villegas. (Eds.), *El Caleidoscopio de las Justicias en Colombia* (P.p. 159-200). Bogotá: Colciencias-Instituto Colombiano de Antropología e Historia-CES. 2001

SANDOVAL, A. *No es lo mismo la teoría que la práctica: el ejercicio de la justicia comunitaria desde la cotidianeidad de los mixtecos de Buena Vista, municipio de San Luis Acatlán*. Tesis de maestría en Antropología Social sin publicar, CIESAS, México. 2005.

SIEDER, R.L (Coord.) *Exigiendo Justicia y Seguridad. Mujeres Indígenas y Pluralidades Legales en América Latina*. México: Publicaciones de la Casa Chata. 2017.

SIERRA CAMACHO, M. T. (Ed.) *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México. México: CIESAS-Porrúa. 2004 a.

SIERRA CAMACHO, M. T. Diálogos y prácticas interculturales. Derechos humanos, derechos de las mujeres y políticas de identidad. *Desacatos* (No.15-16), P.p. 126-147. 2004 b.

-----, Las mujeres indígenas ante la justicia Comunitaria. Perspectivas desde la interculturalidad y los derechos. *Desacatos*, Septiembre-Diciembre, (31), pp 73-88. 2009.

-----, Indigenous Women fight for Justice: gender rights and legal pluralism in Mexico. En Rachel Sieder y John McNeish (Editores) *Gender Justice and Legal Pluralities. Latin American and African Perspectives*. Routledge. 2013.

-----, Pueblos indígenas y usos contrahegemónicos de la ley en la disputapor la justicia: La Policía Comunitaria de Guerrero. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, Vol. 20 (No. 1), P.p. 133–155. 2014.

SIERRA, M. T y LOPEZ LILIANA *Cultural Expertise? Anthropologist as Witness in Defense of Indigenous and Afro-descendant Rights*, (en prensa)

HERNÁNDEZ CASTILLO R. AÍDA y SIEDER R. (eds.) *Justicias Indígenas y*

Estado. Violencias Contemporáneas.

Mexico: FLACSO- CIESAS. 2013.

SIERRA, M.T. y LILIANA LOPEZ. *El dictamen pericial antropológico y los sistemas normativos indígenas en el municipio de San Luis Acatlán, Guerrero.* México: CIESAS, 2013.

STOCKING, G. JR. (Ed.) *Colonial Situations Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge. History of Anthropology.* Volumen siete. Madison: Richard Handler, Series, University of Wisconsin Press. 1991.

VALLADARES, L. La importancia del peritaje cultural: avances, retos y acciones del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS) para la certificación de perito. En CEAS, *Peritaje antropológico en México: Reflexiones teórico-metodológicas y experiencias*, p. 11-21. México: Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. 2012.

“LEVANTAR LOS RITMOS ANTIGUOS”. Memoria y política mapuches en contextos de violencia

“*RISING THE ANCIENT RHYTHMS*”. Mapuche memories and politics in violent contexts

"LEVANTAR OS VELHOS RITMOS". Memória mapuche e política em contextos de violência

Ana Margarita Ramos

Doutora em Antropologia Social

aramosam@gmail.com

Universidad Nacional de Rio Negro, Argentina

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este artículo recorre dos etnografías, producidas en la Patagonia Argentina, en las que el consejo ancestral de “levantar los ritmos antiguos” es una preocupación compartida. A partir de estas narrativas el artículo muestra, por un lado, las complejas relaciones entre ancestralidad, territorio y liderazgo, y, por el otro, el potencial de los trabajos de memoria en la regeneración de lazos afectivos y la refundación de las formas políticas de “estar juntos” después de contextos de violencia estatal masiva. En estos marcos ideológicos, epistémicos y ontológicos de la memoria es posible entender los proyectos políticos del pueblo mapuche así como poner en cuestión los presupuestos de las teorías políticas de la modernidad.

Palabras claves: memoria, violencia, política, mapuche, liderazgo

Abstract

This article is based on two ethnographies, produced in the Argentinean Patagonia, in which the ancestral advice to “rise the ancient rhythms” is a collective matter. Having settled these narratives, this article explains the complex relations between ancestry, territory and leadership as well as the potential of memory projects in the restoration of affective bonds and the refoundation of the political forms of “togetherness” after contexts of massive state violence. In these ideological, epistemic and ontological terms of memory, is possible to understand the political projects of Mapuche peoples as well as how to bring into question the presumptions about modern world’s political theories.

Key words: memory, violence, politics, Mapuche, leadership

Resumo

Este artigo aborda duas etnografias, produzidas na Patagônia Argentina, nas quais o conselho ancestral de "levantar os velhos ritmos" é uma preocupação compartilhada. A partir dessas narrativas, o artigo mostra, por um lado, as relações complexas entre ancestralidade, território e liderança e, por outro, o potencial dos trabalhos da memória na regeneração de vínculos afetivos e na refundação de formas políticas de "Estar juntos" depois de contextos de violência estatal maciça. Nestes marcos ideológicos, epistêmicos e ontológicos da memória é possível compreender os projetos políticos do povo mapuche e questionar os pressupostos das teorias políticas da modernidade.

Palavras-chave: memória, violência, política, mapuche, liderança

Introducción

El hecho de recuperar las memorias de los antepasados es una práctica habitual y generalizada en los procesos de reconstrucción identitaria, particularmente, entre los pueblos indígenas. Sin embargo, en este trabajo, quisiera reflexionar sobre el potencial político que ha tenido la memoria, entendida como la práctica de “levantar los ritmos antiguos”, cuando es esgrimida como respuesta a las experiencias heredadas o vividas de violencia.

Las experiencias de violencia generadas por el Estado –genocidios, terrorismos de Estado, políticas excluyentes o segregacionistas, entre otras manifestaciones-- son recordadas y representadas de modos diferentes, según los contextos históricos, las

trayectorias políticas y las posiciones sociales diferenciales de los grupos que las padecen. Dentro de esta diversidad, entiendo que los mapuche de la Patagonia, al equiparar la acción de recordar (traer al presente experiencias pasadas) con la de “levantar los ritmos antiguos”, están presuponiendo un marco de interpretación específico e histórico. Uno que ha demostrado ser propicio tanto para hacer sentido de los eventos de violencia como para orientar el poder performativo de la memoria hacia escenarios políticos más sensibles con respecto a sus proyectos de transformación del mundo.

Antes de ahondar en esa especificidad, me detengo primero en algunas de las categorías conceptuales más generales con las que la antropología

ha venido abordando la relación entre memoria y violencia.

La antropología ha mostrado que la violencia crea sus propias formaciones hegemónicas a partir de imposiciones estructurales y simbólicas. Las primeras distribuyen a los sujetos entre ejecutores, víctimas y testigos con valoraciones y legitimidades diferenciales. Las segundas establecen una única verdad en oposición al “sin sentido”, a través de una estética altamente visible y con poder para producir semánticas compartidas (Taussig 1984, Riches 1986, Stewart y Strathern 2002, O’Neill y Hinton 2009). Por su parte, Veena Das (1995) señala que los acontecimientos de violencia tienen efectos “críticos” en las experiencias cuando las acciones físicas, emocionales y sociales que los constituyen resultan tan brutales y adquieren tal magnitud que cambian las vidas de las personas y el curso de la historia, al punto que se borron los límites entre las experiencias consideradas como parte de la vida humana y las que pertenecen al terreno de lo inhumano. Janet Carsten (2007), retomando esa misma noción de “eventos críticos”, sostiene que la violencia interrumpe la vida cotidiana y destroza los mundos locales, al mismo

tiempo que domina los imaginarios sociales y políticos, así como las estructuras de la experiencia y las categorías de pensamiento de quienes se encuentran atrapados en ella. Por esta razón, todo proyecto de recordar, “a cierta distancia” de esas formaciones sociales impuestas, implica siempre un gran esfuerzo individual y colectivo.

Ahora bien, puesto que los eventos críticos imponen un estrechamiento entre lo íntimo y lo político, y entre lo cotidiano y lo estatal, los trabajos más íntimos y cotidianos de memoria pueden devenir en proyectos políticos e incluso, en ocasiones, llegar a producir ciudadanía desafiantes para las lógicas de inclusión y exclusión del Estado. Al respecto, Carsten agrega que los eventos críticos producen pérdidas irreversibles pero también la emergencia de nuevos modos de acción, cambios en las categorías de uso y aprendizajes sobre cómo relacionarse con otros de nuevas maneras. De acuerdo con esta autora, sostenemos que, ante experiencias de pérdida, la memoria necesariamente involucra procesos creativos de refundición del pasado y de regeneración de mundos.

Haciendo una relectura de la noción de “experiencia” de Walter Benjamin desde esta noción de eventos

críticos, podríamos decir que las personas que los padecieron suelen evaluar la pérdida como una atrofia de sus habilidades para asimilar e integrar sensaciones, información y eventos en un conjunto heredado de experiencias (McCole 1993). La violencia reduce las experiencias a series de momentos atomizados e inarticulados, vividos e intransmisibles. Por lo tanto, la clase de memoria que puede dar coherencia al devenir y sentido al mundo es la que trabaja para recuperar la habilidad para re-asociar y re-ordenar las experiencias más antiguas con las nuevas, es decir, para interpolar sin fin en “los ritmos antiguos” (Benjamin 1991).

En este artículo, los eventos críticos de violencia --que la memoria mapuche presupone o recupera como “genocidio del Estado”-- inician con las campañas militares a fines del siglo XIX y sus efectos sobre el Pueblo Mapuche: muertes, deportaciones y desestructuración masivas. Pero se continúan en prácticas violentas de desalojos, maltratos, prisiones arbitrarias, explotación y discriminación a lo largo de los años. La propuesta es, entonces, mostrar los modos en que la memoria mapuche ha ido produciendo sus propios marcos de interpretación de la experiencia para restaurar, con

lenguajes propios, el mundo deteriorado. En esta dirección, la memoria es un proyecto político que trabaja en los bordes ideológicos, epistémicos y ontológicos (Briones 2017) en los que distintos modos de integrar experiencias y crear asociaciones pugnan por dar sentidos al mundo.

Partiendo de estas ideas teóricas, me interesa mostrar la especificidad que adquiere la memoria mapuche cuando la práctica de recordar los “consejos antiguos” opera como un proyecto político de restauración, entre sujetos constituidos por la doble experiencia de ver sus mundos deteriorados y de asumir la responsabilidad de “volver a levantarlos”. Con este propósito me centraré particularmente en la perspectiva que, sobre la memoria, tienen aquellas personas mapuche que recibieron habilidades y competencias de los antiguos y que muchos de mis interlocutores mapuche nombran como “personas especiales” (Golluscio y Ramos 2007). Estas personas especiales cumplen sus roles de liderazgo en el marco de proyectos de memoria colectivos, renovando acuerdos con los ancestros y las fuerzas del territorio acerca de cómo encausar el devenir político del pueblo mapuche.

Prestando atención a las maneras en que los liderazgos mapuche se fueron constituyendo, al tiempo que fueron siendo constituidos por, experiencias integradas y coherentes del mundo, me pregunto cuáles son las relaciones entre memoria y política. En otras palabras, en qué direcciones deberíamos ampliar las nociones teóricas y habituales de política, para comprender el modo en que se imbrican las luchas por sostener la transmisión de memorias antiguas con las luchas por “volver a ser mapuche en el territorio”.

Para ello presento a continuación dos etnografías diferentes. La primera es acerca de una disputa interna que tuvo lugar hace unas décadas atrás, en la comunidad rural de Cushamen, en torno a la legitimidad del cabecilla (*lonko*) de la principal ceremonia mapuche (*camaruco*). La segunda trata sobre procesos más generales y recientes de reemergencia de autoridades ancestrales entre los mapuche que viven en la ciudad. A partir de ambas etnografías, en los últimos apartados reflexiono sobre los efectos que tienen los procesos de memoria sobre los modos de entender la política entre los mapuche, específicamente cuando los liderazgos y el territorio son resignificados y vividos en clave ancestral.

Etnografía I: Restaurar los ritmos antiguos

La llamada “Colonia Cushamen” es una comunidad mapuche formada a partir de la radicación progresiva de distintas familias. Las primeras arribaron a esos valles¹ en la década de 1890, después de haber escapado varios años de los ejércitos nacionales (argentino y chileno). Al iniciar la década de 1880, estas familias habían sido despojadas de sus territorios en Manzana Mapu² y, perseguidas por el ejército, habían buscado refugio, por más de un año, en el seno de la Cordillera de los Andes. Fue entonces cuando reciben de sus ancestros, en un *pillan* (volcán) de la Cordillera, el conocimiento para reorganizarse en torno a un *camaruco* (ceremonia mapuche). Allí los ancestros hablaron a través de una *machi* (autoridad mapuche espiritual) para nombrar a un miembro de la familia Nahuelquir como el *lonko* (cabecilla) de ese nuevo *lofche* (grupo de pertenencia). Unos años después, al finalizar las campañas militares, gran

¹ Ubicados en el noroeste de la provincia de Chubut (Argentina).

² Un amplio territorio ubicado en el noroeste de la Patagonia Argentina.

parte de estas familias fueron confinadas en un campo de concentración en Chinchinales a orillas del Río Negro, donde permanecieron hasta 1889 bajo el control de las autoridades militares. Al salir de ese cautiverio, emprendieron un largo itinerario de regreso que los condujo por Choele-Choel, Comallo (Territorio Nacional de Río Negro) para llegar finalmente a Cushamen (Territorio Nacional de Chubut) hacia mediados de la década de 1890. Una vez instaladas en este valle donde planeaban “vivir tranquilas”, estas familias decidieron iniciar negociaciones con el estado nacional, para obtener el reconocimiento oficial y un estatus legal que amparase la tenencia de la tierra frente a las amenazas de un nuevo desalojo, los que obtuvieron en 1899 a través de un decreto del Poder Ejecutivo (Delrio 2005). Era, entonces, momento de “levantar” en estas tierras el camaruco que habían heredado unos años atrás en la Cordillera. Pero, a pesar de haber vuelto a hacer esta ceremonia, sus animales morían sin razón aparente y las enfermedades se propagaban entre los miembros de las familias; por lo que evaluaron la necesidad de regresar a aquel *pillan* en el que habían recibido el camaruco por primera vez, para pedirle

permiso a los espíritus de sus ancestros y a las fuerzas de aquel lugar, para trasladar la ceremonia al territorio de Cushamen. Una vez recompuestos los vínculos y compromisos entre estas familias, sus ancestros y las fuerzas de ambos territorios, Cushamen tuvo unos años de crecimiento económico y de bienestar. Desde entonces fueron llegando otras familias o personas solas, con quienes fueron compartiendo el territorio y las actividades, al tiempo que iban progresivamente entramando nuevos parentescos. En esos años, los distintos grupos parentales también empezaron a levantar sus propios camarucos.

Durante la crisis del año 1930³ se dejaron de realizar estas ceremonias colectivas por la pobreza que había en la región y porque las autoridades estatales lo habían prohibido. En el año 1944 deciden colectivamente volver a realizar esas ceremonias, pero acuerdan en levantar como único camaruco de la comunidad, aquel que habían traído

³ Los “tiempos de la crisis” se recuerdan en la memoria de las familias de Cushamen como años de mucha pobreza y como el inicio de un nuevo proceso de despojo territorial, ahora por parte de los comerciantes que devenían estancieros utilizando arbitrariamente las legislaciones vigentes en connivencia con los funcionarios del Estado, para obtener arbitrariamente los títulos de propiedad que las familias mapuche no lograban obtener.

desde el *pillan* cuando escapaban por la cordillera. Ese camaruco se transformó, entonces, en el evento fundacional de un “nosotros” heterogéneo, plasmándose en distintos relatos de la memoria. Estos relatos cuentan que Fernando Nahuelquir había soñado *ese* camaruco antes de reconocerlo en la loma del *pillan* donde sus ancestros les mostraron cómo hacer la “ronda de caballos”⁴. Como me explicaba Martiniano Nahuelquir, “*la ronda salió de ahí*”, esto significa que “*el camaruco está planteado por ese pillan*”. Por eso, continúa, cuando hacen la rogativa lo primero que dicen es “*pillan kushe, pillan fucha, claro, la vieja y el viejo del pillan... a ellos les pedimos que nos ayuden en todo mientras hacemos la rogativa, siempre se les va a pedir fuerza, que hagan esfuerzo siempre, entonces que nos den la salud*”⁵. Actualmente, los participantes del camaruco de Colonia Cushamen actualizan esa “ronda” del camaruco que hace mucho tiempo se heredó en --y del-- *pillan*.

El camaruco de Cushamen es una “*junta*” anual entre dos partes de la comunidad, cada una de las cuales irá

intercalando funciones de anfitrión y de visitante. Cada parte tiene su propio *lelfun* (una pampa en cuyo centro se levantan las cañas con las banderas que conforman el *rewe* o altar) y un par de cabecillas denominados *lonko* e *inal lonko* (ayudante de *lonko*). La primera vez que se levantó este camaruco en Cushamen a fines del siglo XIX, Miguel Ñancuche Ñanuelquir –hijo del que había soñado el camaruco—fue el *lonko* de una de estas partes y su hermano Fidel Nahuelquir fue el *lonko* de la otra.

En 1944, cuando se retoma el camaruco, un hijo de Miguel Ñancuche y un hijo de Fidel asumen esos mismos liderazgos. Desde entonces, los cabecillas que se sucedieron en el cargo cumplieron sus promesas de hacer el camaruco todos los años, hasta el “el último día de sus vidas”, cuando esta responsabilidad pasa entonces a otro familiar del linaje.

En la década de 1990 comienza un conflicto al interior de la comunidad en torno a la legitimidad del cabecilla de la parte de Miguel Ñancuche. Resulta que unos años atrás, un nieto de Miguel Ñancuche Nahuelquir había recibido, a través de un sueño, el mandato de hacerse cargo del camaruco de su abuelo. Socializa este sueño con sus familiares, quienes entonces deciden

⁴ La “ronda de caballos” o *aukeo* es una de las partes centrales del camaruco de Cushamen.

⁵ Entrevista personal (e.p.), 1996.

traspasarle el cargo de *lonko* de la parte de Ñancuche. Vicente Nahuelquir, hijo de Fidel, seguía siendo entonces el *lonko* de la otra parte del camaruco. Este anciano reconoce al nieto de Ñancuche como un compañero legítimo y sella el acuerdo con las siguientes palabras: “*agarre el cargo, con toda buena fe, hasta morir*”. Aproximadamente unos diez años después, el nieto de Ñancuche vuelve a soñar, pero esta vez su padre fallecido aparecía en su sueño para pedirle que devolviera el cargo de *lonko* porque los familiares “*lo dejaban solo*”. Comienza a circular entonces la noticia de que el “cabecilla de los Ñancuche” había soñado otra vez y que iba a entregar la bandera del camaruco.

Anualmente, unos meses antes de la realización del camaruco, las personas de la comunidad con mayor prestigio y conocimiento sobre los “ritmos antiguos” --cabecillas, ayudantes y *pilláñ kushe* (mujeres con autoridad)—se convocan en una reunión o *trawn* para conversar acerca de los preparativos y la organización del próximo camaruco. Pero aquel año, quienes se citaron en la casa de Vicente sabían que no iban a una reunión ordinaria puesto que debían tratar el tema de la abdicación del cabecilla de la

parte de Ñancuche y el nombramiento de su sucesor. Aquella reunión es recordada hasta el día de hoy como “*el katriüzugun* (discusión) *en casa de Vicente*”⁶.

Vicente acepta la renuncia del nieto de Ñancuche y nombra a un sucesor, luego nombra dos ayudantes de cabecilla, uno para que acompañe a este nuevo *lonko* y otro para que lo acompañe a él que ya estaba muy enfermo. El camaruco volvía a estar organizado. Sin embargo, en ese *katriüzugun* en casa de Vicente inicia un conflicto que durará varios años en Cushamen. Me detendré entonces en algunos de los intercambios que se sucedieron desde entonces, para dar textura al trasfondo de los sentimientos que ese día convirtieron el *trawn* en casa de Vicente en un *katriüzugun* acalorado.

Algunos sostenían que el cabecilla que quedó en el cargo no era parte del linaje de los Nahuelquir y que el camaruco que levantaba era distinto porque recurría a los conocimientos

⁶ La traducción de *katriüzugun* es “cortar la palabra” o “cortar la actividad cotidiana para hablar”. De acuerdo con la especialista mapuche en *mapuzugun*, Fresia Mellico (comunicación personal), y teniendo en cuenta sus usos en Cushamen, me inclinaría a pensar que se trata de un evento comunicativo en el que se intercambian opiniones contrapuestas.

heredados de sus propios abuelos. Como contrapunto, otros planteaban que, por un lado, este cabecilla era legítimamente un Nahuelquir porque su padre había hecho un *lakutun* (traspaso de nombre y producción de vínculo) con el mismo Miguel Ñancuche y, por el otro, que estaba autorizado como *lonko* desde el momento en que había asumido la responsabilidad de reemplazar al nieto de Miguel Ñancuche quien había incumplido el mandato de “no aflojar” hasta la muerte.

En ese entonces el conflicto empezó a ser un tema central en muchas de las conversaciones cotidianas que se desarrollaban en Cushamen. Mientras algunos planificaban cómo recuperar el camaruco “*que trajo Ñancuche de tan lejos sufriendo*” y que ahora estaba “*como adoptivo en otra parte*”⁷, otros criticaban a los que habían dejado de asistir a la ceremonia sosteniendo que se trataba del mismo camaruco porque “*uno lleva su representación y la de sus abuelos asistiendo*”.

⁷ Para algunos, el camaruco había sido “adoptado por otros” no solo porque el cargo de *lonko* habría pasado a otras familias, sino también porque la pampa o *lelfun* donde Ñancuche había levantado el camaruco había sido ahora reemplazada por otra, situada en el territorio del actual cabecilla, en las cercanías del pueblo de Cushamen.

Ahora bien, a pesar de la inasistencia de algunos a la ceremonia en son de protesta o del extrañamiento de otros con respecto a las maneras en que el actual cabecilla hacía el camaruco, todos coincidían en que, en esos años, la tierra no estaba dando los frutos de épocas anteriores, las lluvias eran escasas y las sequías prolongadas, las familias enfermaban y la comunidad estaba cada vez más desunida. Con unos y otros argumentos, todos convenían en que había que restaurar los “ritmos antiguos” para volver a establecer las relaciones de reciprocidad necesarias con los *kuifakeche* (antiguos), con los *newen* (fuerzas) y los *ngen* (dueños de los distintos elementos de la naturaleza) con los que co-habitan en el territorio. Coincidían también en que la continuidad de esos ritmos antiguos dependía fundamentalmente de la delicadeza y el respeto con los que los *lonko* se preparaban y realizaban el camaruco. Porque si “*alguien hace mal las cosas, los espíritus no reciben las palabras, y el deseo de todos es que nos escuchen (...) porque el camaruco tienen su manera de ser y eso lo tienen que llevar bien... y si la llevan mal, hay que hacer una crítica para tomar el camino bueno*” (L.C. 2001, e.p.).

Me centraré a continuación en el modo en que esos sentimientos se fueron forjando en reflexiones, recuerdos y percepciones acerca de lo que, para algunos, no estaba ocurriendo como debía ocurrir⁸. En estas largas conversaciones, cuando algunos de ellos me explicaban por qué el camaruco de Ñancuche estaba extraviado⁹, empecé a comprender, por primera vez, el modo en que los mapuche organizan sus experiencias sensibles del mundo. Como veremos a continuación, este *katrüzugun* dio lugar a negociaciones intensas acerca del devenir de la comunidad, en las que los desacuerdos fueron dirimidos presuponiendo y recreando sus memorias desde marcos compartidos de interpretación del mundo. La tarea de restaurar los ritmos

⁸ En el año 2005, cuando escribí por primera vez sobre ello, entendí aquel *katrüzugun* como la emergencia dos proyectos políticos y organizativos diferentes: un Cushamen resultado de las negociaciones de un cacique del linaje fundador con capacidad para acomodar y guiar a “su gente”; o un Cushamen como juntura de trayectorias parentales heterogéneas que no habían perdido su autonomía espiritual y su capacidad de liderazgo político (Ramos 2010). Aquí me interesa centrarme en algunos puntos que entonces no había visto con total claridad en torno al liderazgo.

⁹ “el camaruco de nuestro querido abuelo es aquel que se hace cerca del pueblo, pero anda extraviado. Por eso en sueños me dijeron que tenía que dejar traído antes de morir el camaruco del abuelo, para que los jóvenes lo sigan en el valle donde se hizo siempre” (Napal 1998, e.p.).

antiguos –evaluada por todos como una necesidad común—recayó en quienes tienen la autoridad y los conocimientos para citar las normativas ancestrales y, con ellas, armonizar las relaciones entre la gente, *pu kuifikeche* (los antiguos), *pu newen* (las fuerzas del lugar) y *pu ngen* (las fuerzas dominantes y ordenadoras) del territorio. Las dimensiones ideológicas, epistémicas y ontológicas de sus desacuerdos se fueron manifestando cuando mis interlocutores fueron discutiendo acerca de los compromisos vinculantes –con la ancestralidad y con el territorio– que hacen de un *lonko* un líder legítimo.

Compromisos vinculantes

En Cushamen solía escuchar que algunas personas eran elegidas por los antepasados o las fuerzas del lugar como portadoras de “las condiciones nuestras” y como responsables de asegurar la continuidad de esas “condiciones” para que puedan ser traspasadas a las generaciones futuras¹⁰.

¹⁰ Es muy frecuente, en los discursos que circulan en la zona, la explicitación del compromiso de continuidad y la evaluación de las conductas en esta dirección, entre quienes son considerados herederos de los conocimientos de un linaje: “Y así, muchos

En aquel *katriüzugun*, cuando Vicente Nahuelquir nombró a sus sucesores, lo hizo reconociendo esas habilidades especiales que los destacaban del resto: “*Usted escuchó la palabra de los antiguos, me dijo, por eso lo nombro*”, “*bueno, me dice, bueno, usted sabe todas las cosas como se hizo y ha escuchado mucho usted de la ancianidad*”, “*usted lo va a acompañar, usted entiende todas las condiciones nuestras, de dónde veníamos, de la herencia de los padres, abuelos, bisabuelos*”.

Para ser reconocido como *lonko* importa menos el apellido, la relación consanguínea o la antigüedad de la familia en el lugar, que el hecho de haber heredado “el sentido”, “buen corazón”, “ritmos viejos” o “palabras antiguas” de los ancestros que son dueños de ese *camaruco*. El conocimiento que en Cushamen denominan “las condiciones nuestras” o los “ritmos antiguos” reside en los saberes que conectan un grupo

tienen pensamiento bueno, muchos malos, yo gracias a dios seguí con esto, con este rakizuam [conocimiento] que dejó mi madre y mientras yo viva voy a seguir. Voy a seguir haciendo el camaruco, voy a seguir sacando mi palabra, donde quieran que estén los espíritus van a llegar” (C. Leviú 2005, e.p.); “*Hasta acá seguimos con el mismo ritmo de ser mapuches, nacidos y criados acá*” (Demetrio Miranda 2002, e.p.).

particular de personas con una historia ancestral y con un territorio particular. Estos son, principalmente, conocimientos sobre el “lugar de origen” y sobre el “tronco familiar”¹¹. Una persona ingresa en la historia de su pueblo y se posiciona en los lugares que “dejaron” sus antepasados cuando, por ejemplo, saca un *tayil* (canto sagrado sobre sus orígenes), es parte de una *lof* (comunidad) y de su *rewe* (altar donde se levanta el *camaruco*) u ocupa su *kunito* (lugar en el *rewe*).

Aun cuando puede llevar toda una vida entrar en ese espacio-tiempo común con los ancestros y los espíritus de un determinado territorio, algunos deben asumir más tempranamente el compromiso de ser un eslabón imprescindible en el flujo de esa continuidad. Ellos y ellas son las “personas especiales” —como las nombran en Cushamen—, es decir, las personas que, en determinado momento de sus vidas, reciben el “aviso” de que han sido elegidas para cumplir alguna tarea concreta en el sostenimiento de ese transcurrir ordenado. Las personas

¹¹ Los sentidos de pertenencia a un linaje se fundan en dos elementos básicos: el *Tuwun* (lugar de origen) y el *Kupalme* (tronco familiar). Estando claramente establecidos ambos elementos, una persona tiene definida su identidad social y territorial (Moira Millan, e.p.).

especiales son las que saben acerca del acontecer de las fuerzas en un determinado territorio, de los lugares y seres en los que esas fuerzas se materializan y sobre los consejos de los antiguos sobre cómo interactuar con ese entorno. Es decir, conocen cómo *pu kufikeche*, *pu newen* y *pu ngen* intervienen en distintas tareas prácticas como curar, producir frutos de la naturaleza, nacer o enterrar a un ser querido, aliarse o enemistarse, etc., para producir bienestar en el devenir cotidiano de la gente. Ese buen fluir es el ritmo mapuche que Carmen Calfupan, una anciana de Cushamen, describía como un río. Esta anciana contaba un sueño que había tenido una vez que había enfermado gravemente. Ella montaba un caballo alado cuando en las alturas se encontraba con su padre fallecido que le daba consejo. En un momento de su vuelo el caballo la arroja al río. Entonces concluía: “*me sortearon*” (resultar elegida), “*al ser arrojada al río había vuelto al mundo de los vivos*”. Para Carmen en el río fluye la vida, y con ella la memoria, que por momentos puede zigzaguear pero nunca deja de andar. Mauro Millan, un militante mapuche, aclara al respecto que “*hay momentos en los que el río puede ser interrumpido*

traumáticamente, pero siempre hubo y habrá gente que se encarga de restaurar surcos y permitir que el río siga su flujo”, a lo que Carmen agrega: “*A mí siempre me generaron admiración las personas que hacen eso*” (e.p.).

El encuentro que --en el transcurrir de un sueño-- se generó entre Carmen y su padre fallecido constituyó una instancia de transmisión de consejos, saberes y mandatos que hicieron que, al regresar a la vida, Carmen ya no fuera la misma: ella era una persona especial en tanto sus ritmos irían acompañados con el fluir más amplio y más antiguo del río.

Estos sentidos epistémicos acerca de los procesos de memoria se apoyan en ciertos conectores, portales o *reñü*¹². En una conversación sobre este artículo con Mauro Millan, él me explicaba que estos portales son como “*aperturas, como brechas que pueden abrirse entre las personas y la naturaleza, como canales que se abren para que uno ingrese en ese mundo de las fuerzas y los espíritus de los ancestros*”. Al tratar de explicarme su propio entendimiento sobre esos sitios de apertura, Mauro agrega: “*En esos lugares de ingreso o*

¹² Lugar asociado con la adquisición de conocimientos (Cañumil y Ramos 2011).

de conexión tenemos visiones, y esas visiones son nuestras formas de conocer (...) Podemos ver el mundo espiritual en el afuera, en nuestro entorno, y a eso lo llamamos un permimontun (visión); o podemos ver ese mundo espiritual desde adentro, cuando un espíritu entra en nosotros, y a eso lo llamamos pewma (sueño)” (e.p.). En este marco epistémico, el conocimiento sobre el camaruco de Cushamen, ese saber al que se denomina las “condiciones nuestras”, se produjo a partir de este tipo de conexiones. Esto ocurrió en los orígenes cuando el padre de Miguel Ñancuche tuvo un *pewma* en el que los ancestros le avisan acerca de *ese* camaruco y las formas de levantarlo. Pero también cuando, un tiempo después, los Nahuelquir tuvieron una visión de los ancestros haciendo la ronda de ese mismo camaruco montados a caballo en la cima de un *pillan*. Y, como veremos ahora, también ocurre cada vez que alguien recibe la memoria ancestral en un nuevo portal sobresaliendo del resto del grupo como una “persona especial”.

Desde esta perspectiva, el conflicto del “camaruco extraviado” es acerca de los compromisos vinculantes entre personas que fueron arrojadas al río (“sorteadas” o “elegidas”) y sus

sentimientos acerca del curso de ese río. A partir de los relatos particulares de Martiniano Nahuelquir, con quien conversamos largamente acerca de “tener el corazón afligido” por el devenir del camaruco, trataré de aproximarme a algunas de las experiencias epistémicas y ontológicas que originan esos sentimientos¹³.

Martiniano era uno de los candidatos a *lonko* de la parte de Ñancuche y que, en aquel famoso *katrüzugun*, quedó con el cargo de menor jerarquía de ayudante de *lonko*. Martiniano entendía que a los ojos del anciano Vicente, él era responsable, junto con sus primos, de haber “entregado la bandera” poniendo en riesgo la continuidad del camaruco. Pero también entendía que, a los ojos de sus antepasados y de los espíritus de ese territorio, él tenía un compromiso que no estaba pudiendo cumplir.

En su juventud se había visto obligado a salir de la comunidad en búsqueda de trabajo contratándose como peón para reunir un capital propio y ayudar a su familia. Al fallecer su

¹³ Entiendo que todos esos compromisos importan a cada persona del mismo modo y con la misma fuerza, aun cuando sus argumentos parezcan enfrentarse entre sí (Ver Ramos 2010). Me centro aquí en los relatos de Martiniano Nahuelquir porque he conocido mejor sus sentimientos y reflexiones.

padre, su madre le pide que retorne a su lugar y que “entre” en el camaruco de la comunidad. Específicamente le pide que continúe con “*las condiciones de los antiguos y de sus abuelos*” hablando en el acto de cierre del camaruco. Él recuerda que “*en aquellos primeros tiempos*” él sólo era ayudante de sargento¹⁴, y estaba muy nervioso de tener que hablar en *mapuzungun* frente a todos los presentes. No obstante, ese día, montado a caballo pidió la palabra después de que los cabecillas principales hicieran sus discursos. Pero las palabras no salieron de su boca (“*cuando me puse a hablar se me trabó la lengua [...] y no podía hablar*”), no pudo expresar sus ideas y bajó la cabeza en señal de remordimiento. Algunos miembros de su audiencia se rieron de su infortunio y él creyó no poder reponerse de esta primera presentación pública (“*no sabés la vergüenza que pasé, se rieron toda la gente, se burlaban. No sabés, yo tenía un remordimiento, y lo tuve mucho tiempo eso, lo tuve aquí [se señala el corazón]*”). Al año siguiente, y aconsejado por su madre, se preparó con anticipación para aquel momento. Cuenta Martiniano que

“*estaba por empezar el camaruco, faltaban dos días*”, cuando siguiendo el consejo de su madre, se dirigió a la tumba de sus antepasados:

Había ido al espíritu que se llama Fidel, ese era un libro abierto para hablar, ese tenía historia de todo, de todos los aborígenes. Y bueno, así fui, llevé los sacrificios de vela, mudai (bebida de trigo fermentado) [...] para que mí espíritu sea como el espíritu de los viejos; Pero pareciera que me levantarán del pelo! Parece mentira ¿eh? Ahí le pedí todas las condiciones nuestras, le conté lo que me había pasado, pedí consejo, qué es lo que tenía que hacer a la terminación: ‘El camaruco va a empezar pasado mañana, a la terminación podía volver a repetir mi palabra si usted me puede dar las condiciones’, le dije al espíritu de Fidel” (e.p.).

La tumba de Fidel fue la brecha, el lugar de apertura, que le permitió

¹⁴ El sargento es el que colabora con el *lonko* custodiando la realización correcta del camaruco; el ayudante de sargento es quien lo secunda en esta función.

conectar con los conocimientos de los antiguos; allí pidió y recibió en su cuerpo “*el espíritu para poder hablar*”. Entonces él recuerda: “*esa mañana iba a repetir mis palabras, y por esa oración que fui a hacer allá, para tener mi espíritu de los viejos, hablé con buenas palabras, me dirigí a la gente con ese espíritu tan ardiente*”. Nunca más se rieron de él, y desde entonces sus palabras fueron respetadas. Martiniano Nahuelquir, uno de los descendientes del camaruco de Ñancuche, fue reconocido por la gente de su comunidad como una persona especial, porque había sido elegido para seguir con el “ritmo de los antiguos”.

Después del *katrizugun* en casa de Vicente, Martiano cumplió con el rol de ayudante de cabecilla que este anciano le había encomendado. Pero entonces empezó a soñar. En esos sueños veía cómo unas máquinas gigantes enterraban a sus antepasados en el lugar donde se solía levantar el camaruco de Ñancuche. En una de las ocasiones en que Martiniano conversaba con otros ancianos para pedir consejos acerca de sus sueños, explicaba:

¿sabés porqué no me gusta ahora? Porque si

los de Ñancuche entregaron el camaruco, ellos (la gente del nuevo lonko) están en todo el derecho de levantar el camaruco... pero cuando iban a empezar el camaruco en la mañana temprano, cuando estaba la gente hablando, entonces la pillán kushe de ellos habla en mapuzungun y dice que va a sacar los *tayil* (cantos) de ellos, de sus abuelos, bisabuelos. No sabía nada de las cosas de nuestro abuelo ¿No viste que ahora hacen el *tayil* de ellos nomás? (e.p.)

Al sacar los *tayil* (cantos sagrados), las mujeres levantan las fuerzas de los espíritus de los ancestros y del territorio, e invocan y movilizan las fuerzas del lugar que los identifican y reconocen a ellos y ellas como los *che* (gente) de ese territorio. Para Martiniano era un asunto muy delicado que el nuevo cabecilla convocara otras fuerzas y espíritus en el camaruco, puesto que estos otros vínculos entre ancestros, fuerzas y *che* silenciaban la existencia de su propia familia en el

territorio. Martiniano sentía que “su corazón estaba afligido” porque se había perdido el rumbo, es decir, los ritmos antiguos que sus antepasados habían “*cuidado con tanto recelo y que habían recomendado tanto que no abandonarán*” desde la creación del camaruco en aquel *pillan* de la Cordillera. Martiniano sabía que no podía abandonar el compromiso que había asumido en su juventud al recibir el espíritu en la tumba de Fidel, pero al no haber sido nombrado *lonko* por su tío Vicente, no tenía la autoridad suficiente para hacerlo. Para él, la pérdida de los vínculos con las fuerzas que sus antepasados venían levantando desde la antigüedad produciría efectos desfavorables en el bienestar de los suyos: “*la mapu (tierra) es celosa, y se van a retirar los ngen (dueños) de la aguada, se van a secar las aguadas, pueden venir años de sequía, se pueden morir los animales, se pueden enfermar las personas, y se van a producir desmembramientos entre las familias, nada va ser favorable para nosotros*” (e.p.).

Retomando las palabras de Carmen Calfupan sobre el fluir del río, entiendo que en cada camaruco que los Nahuelquir levantaron desde aquellos años en la Cordillera se fue produciendo

el ritmo armonioso de las fuerzas, en un transcurrir juntos con el territorio. Los ancianos y ancianas de Cushamen vivieron el conflicto en torno al camaruco desde distintas perspectivas afectivas y posicionamientos políticos, pero todos ellos coincidían, tal como lo hicieron antes sus antepasados, en la importancia de restaurar los surcos para permitir que el río siga su curso. Ser parte de ese fluir es entonces actualizar y recrear memorias antiguas desde marcos epistémicos en los que soñar, hacer rogativas en la tumba de un antepasado o ver una ronda de ancestros en la cima de un volcán son instancias de transmisión de conocimientos. Fluir en el río de la vida es también interactuar con fuerzas cuyas agencias interpolan cotidianamente los asuntos humanos, y es movilizarse afectivamente por sostener ese mundo de relacionalidades.

Etnografía II: Volver a ser gente de la tierra

En las décadas de 1930 y 1940, los gobiernos respondieron a los intereses expansionistas de comerciantes y estancieros sobre las tierras indígenas con desalojos masivos

en las comunidades mapuche de la Patagonia (Delrio 2005). La escasez de tierras aptas y suficientes para la producción de las unidades domésticas mapuche en las zonas rurales, así como los nuevos y continuos desalojos, fueron, durante las siguientes décadas, las causas de una gran crisis regional y de las migraciones masivas hacia las periferias urbanas. La historia del Pueblo Mapuche incorpora, desde entonces, el escenario de las ciudades como lugar de marginación y pobreza, así como también de producción de memorias silenciadas y avergonzadas (Connerton 2008). Por eso, al organizar sus memorias autobiográficas, las generaciones mapuche que nacieron y se criaron en los barrios más pobres de la ciudad, suelen tener que a hacer sentido de los silencios heredados de sus padres, madres, abuelos y abuelas. Al respecto, me contaba hace pocos días un joven de la ciudad de Esquel (Chubut):

Yo nunca supe mucho la historia de mi familia, solo sabía que tenía un apellido mapuche. Cuando le preguntaba a mi mamá sobre la familia ella se ponía tan

triste que prefería no preguntarle más. Así recibí la memoria, viendo llorar a mi mamá cuando recordaba, sabiendo que era mejor no insistir en saber más. Pero cuando me fui cruzando con los peñi y las lamuen (hermanos y hermanas mapuche) que luchaban, fui entendiendo más a mi mamá, a mi papá... no éramos pobres por nuestra culpa (Juan 2018, e.p.).

Este relato --repetido en el tiempo y en distintos sitios urbanos (Stella 2018)— presupone los eventos críticos de la historia mapuche pero con sentidos políticos y afectivos diferentes. Para hacer sentido de sus historias familiares desde los contextos de ciudad, las nuevas generaciones de mapuche se vieron obligadas a producir nuevas coherencias a partir de las experiencias fragmentadas de marginación, confinamiento y desigualdad. Esto implicó crear textos de memoria en los que el despojo territorial y la violencia estatal no se circunscriben a los tiempos de las

campañas militares a fines del siglo XIX, sino que perduran en los itinerarios impuestos y permanentes de sus padres y abuelos. El crecimiento del movimiento mapuche –esparcido en múltiples proyectos y expresiones políticas–, fue gestando, a partir de esos relatos familiares, una conciencia histórica sobre el devenir del Pueblo Mapuche y un entendimiento común acerca de lo que es justo e injusto. Desde la década de 1990 hasta el presente, distintas familias y organizaciones mapuche urbanas emprendieron recuperaciones de territorio con el fin de revertir los procesos históricos de expropiación para entonces evaluados como injustos.

Las primeras recuperaciones de territorio fueron motivadas por los trabajos de memoria que fueron emprendiendo los militantes urbanos más jóvenes, quienes tenían como principal objetivo que las personas mayores regresen a vivir en las tierras de las que habían sido desalojadas décadas atrás y vuelvan a levantar en esos territorios recuperados el camaruco de su linaje y su lugar. Ese es el caso, por ejemplo, de la comunidad mapuche Cañadón Grande (provincia de Chubut) (Ramos y Delrio 2005). En las reuniones convocadas por la

Organización 11 de Octubre en 1999 en un galpón de la ciudad de Esquel, algunos ancianos y ancianas recordaron el camaruco que sus antepasados levantaban en Cañadón Grande cuando ellos eran pequeños, antes de ser desalojados de sus tierras. Los jóvenes que conformaban la Organización hicieron propios los sentimientos de aflicción que expresaban esos ancianos y ancianas por no poder volver a levantarse como comunidad con las fuerzas y espíritus del territorio en que nacieron. En esa ocasión, la añoranza del camaruco de sus antepasados se expresó como una necesidad compartida de volver a la tierra y restaurar la unidad:

En el camaruco nosotros sacábamos nuestros tayíl, que es el modo en que las diversas familias que formamos una comunidad nos presentamos e interactuamos con pu kuifikeche, pu newen y pu ngen, así nos vinculamos con la tierra en la que tenemos nuestro origen (tuwun) y nuestra ascendencia

(kupal). Desde que dejamos de hacer camaruco renunciamos a ser mapuche, gente de la tierra; y nada tiene sentido, dejamos de tener sentido como grupo, nos enfermamos, desaparecemos en las ciudades (...) Volver a hacer camaruco es volver a tener unidad, a estar fortalecidos, porque nos reencontramos con pu kuifikeche, pu newen y pu ngen de nuestro lugar (comunidad Cañadón Grande, 2003).

Las personas más ancianas contaban acerca de los campos abiertos de Cañadón Grande en los que habían vivido su infancia y juventud, hasta que, a fines de la década de 1970, el comerciante Bestenne --acompañado por la policía y el juez de paz- los cerró con alambrados. En el año 2000, la comunidad --acompañada por la Organización 11 de Octubre y otras comunidades-- recupera el territorio despojado:

...recuperamos allá, se vinieron de todos lados, juntaron muchos (...) toda la comunidad, por todos lados vinieron a la comunidad para cortar el alambre, uno agarró la tenaza, otro agarró la piedra, otro agarró para cortar el alambre, otro agarró el cuchillo (...) firme nomás, toda la comunidad mía (lonko de la comunidad Cañadón Grande, II Parlamento Mapuche).

Ese mismo año volvieron a levantar en Cañadón Grande el camaruco de sus abuelos y a sacar los *tayil* en su territorio. Siempre recuerdan que ese día llovió porque habían sido reconocidos por *pu kuifikeche*, *pu newen* y *pu ngen* del lugar. Al regresar allí, volvieron a ser gente de la tierra, volvieron a ser una comunidad y recobraron el bienestar que habían perdido en la ciudad.

La recuperación territorial de Cañadón Grande tuvo como fundamento el marco epistémico de los sueños y las visiones que sus participantes fueron compartiendo e interpretando en común, así como el mandato afectivo y político de

reencauzar el devenir de las interacciones con el territorio que sus antepasados habían forjado en ese lugar particular. Ahora bien, en la última década, se fueron habilitando otras experiencias de memoria en las ciudades entre personas que, o bien no saben con certeza cuáles fueron los territorios de los que fueron desalojados sus antepasados, o bien conociéndolos, no consideran justo disputar tierras escasas con otras familia mapuche. Con el paso del tiempo, y como consecuencia de los intensos trabajos de memoria que el movimiento mapuche fue promoviendo, el sentido de injusticia se fue desplazando hacia atrás en la historia, particularmente a los años en que, después de las campañas militares del siglo XIX contra los indígenas de la Patagonia, el Estado favoreció la creación de latifundios privados y estatales a partir de las tierras expropiadas a los mapuche. La recuperación de estos territorios, mucho más fértiles y productivos que aquellos en los que fueron confinados sus abuelos y abuelas, resultó en un proyecto político más inclusivo y significativo para el tipo de sujeto colectivo que se estaba construyendo: el Pueblo Mapuche. Estas recuperaciones adquieren otros sentidos políticos, como

los que se actualizan en la idea de “resguardo territorial” de la vida y la biodiversidad ante el avance de las empresas extractivas —mineras, petroleras, represas hidroeléctricas, turismo a gran escala, etc.—o en el derecho a una “vida digna” que tienen quienes fueron forzosamente hacinados en los centros urbanos. Sin embargo, en estos casos, la recuperación de territorio también responde a los compromisos vinculantes que las personas empiezan a asumir con su Pueblo, con sus ancestros y con las fuerzas de la tierra que los constituyen como mapuche.

Compromiso vinculante

Los sentidos que adquieren estos compromisos resultan de los contextos particulares en los que se fueron llevando a cabo los procesos de producción de conocimientos y de memorias mapuche en los últimos años. Las trayectorias militantes de muchos jóvenes que vivieron parte de su niñez o adolescencia en las ciudades suelen iniciar con viajes frecuentes a las comunidades rurales para conocer sus orígenes o para reencontrarse con su identidad mapuche. En estos viajes en los que participan de los *camarucos* u otras ceremonias mapuche, conversan

con distintas personas consideradas sabias acerca de los conocimientos antiguos. Paralelamente, algunos militantes también cruzan la cordillera para aprender *mapuzungun*, para articular proyectos de resistencia o para buscar orientación espiritual de las y los *machi* con fines de sanación.

Últimamente, el devenir de estas movilidades produjo algunos cambios interpretativos en relación con la militancia urbana. Mientras unos años atrás la figura del militante que se había criado en la ciudad era la del mensajero (*werken*) –entendido como vocero de organizaciones o comunidades rurales o urbanas—, hoy en día esta figura ha tendido a quedar en desuso. Ese rol de ser voceros de mujeres u hombres ancianos y respetados en los espacios rurales fue la vía principal por la cual los discursos y las acciones de los jóvenes militantes de la ciudad eran habilitados. Pero, recientemente, algunos militantes urbanos empezaron a liderar procesos de formación de comunidad asumiendo roles de autoridades tradicionales como *machi*, *lonko* y *pillan kushe*. Quisiera detenerme en esta emergencia de “personas especiales” entre los mismos militantes de la ciudad.

Ciertos acontecimientos de la vida, como por ejemplo una enfermedad que los médicos no pueden diagnosticar o curar, solían llevar a las familias a buscar otras vías de sanación recurriendo a ciertos especialistas en el conocimiento ancestral mapuche. Lo novedoso es que, en los últimos años, la figura del o la *machi* se fue habilitando como autoridad especializada en la materia de modos que no había podido serlo años atrás. Esta nueva fluencia de los recorridos terapéuticos permitió identificar y enmarcar acontecimientos de “enfermedad” en apariencia ordinarios en experiencias ontológicas con efectos profundos y transformadores en la subjetivación política de las personas mapuche. A partir de estos recorridos –que en la vida de una persona puede abarcar varios años--, se empezaron a entretejer marcos de interpretación sobre la salud-enfermedad, modos de organizar las experiencias sensibles del mundo, procesos de reconstrucción de identidad y trayectorias de militancia. Así, por ejemplo, una *machi* podía explicar a su paciente que el padecimiento por el que era consultada no respondía meramente a causas orgánicas sino que era síntoma de ciertos desequilibrios más amplios. Los cuales podían ser causados por

hechos externos a la persona, por la posesión de algún espíritu que no podía realizar su misión o por la necesidad de recomponer las relaciones con *pu kuifikeche*, *pu newen* y *pu ngen* de un determinado lugar, entre muchas otras causas.

Al decidir transitar estos caminos terapéuticos, las personas mapuche –en gran parte urbanas– reorientan también sus formas de pensarse a sí mismas como mapuche porque se encuentran con la disyuntiva de continuar sus vidas acostumbradas o asumir los compromisos que las vinculan con su pueblo, con su territorio y con sus ancestros. Esto último suele implicar la responsabilidad de formarse en el conocimiento antiguo para ejercerlo luego de algún modo especializado; un conocimiento que ya no está mediado exclusivamente por la memoria autorizada de los más ancianos, puesto que puede ser también producido por otros tipos de intercambio como los que se dan en sueños, visiones, ceremonias y portales. En pocas palabras, esos recorridos terapéuticos permitieron que jóvenes y adultos que vivieron sus vidas en la ciudad también puedan ser, como Carmen, arrojados al río, o como Martiniano, recibir un espíritu y

devenir, así, “personas especiales” para su pueblo. Este es un liderazgo que hace de la militancia un proceso en el que las transformaciones políticas, epistémicas y ontológicas de sí mismo y del entorno sean parte del mismo proyecto. Aun habiendo vivido en la ciudad y en desconexión con la historia de su pueblo, algunas personas se enfrentan al compromiso irreversible –porque el riesgo siempre es volver a enfermar o incluso morir-- de asumir el hecho de que sus ancestros o ciertas fuerzas del entorno empezaron a ver en ellos o ellas un agente de la restauración de su pueblo y de continuación de sus luchas inconclusas. Esto es, una persona con potencial para propiciar la persistencia y el fortalecimiento de los compromisos vinculantes entre las fuerzas que se realizan¹⁵ en los seres no humanos de la tierra, en los espíritus de los ancestros y en los *che* (gente).

Este rumbo del proyecto político es central para comprender los procesos actuales de recuperación territorial y de conflictividad con el Estado. El militante urbano ya no es solo un mediador capacitado para traducir ideológicamente los conflictos entre los mapuche rurales y el gobierno, sino

¹⁵ Las fuerzas ocurren o se particularizan en personas, espíritus y seres no humanos.

también una persona que encarna en su práctica política los consejos de seguir “los ritmos antiguos”, “volver a la tierra” y reanudar el intercambio ceremonial y cotidiano con las fuerzas del territorio. Las últimas recuperaciones territoriales en la región noroeste de la Patagonia tuvieron esta impronta. La vinculación entre un proceso de subjetivación colectiva y un territorio puede responder a los marcos epistémicos hegemónicos --aquellos que exigen la evidencia de antepasados desalojados injustamente del lugar-- o a los marcos epistémicos del conocimiento mapuche --para los cuales esa vinculación puede identificarse en sueños o visiones. De una u otra forma, los criterios para recuperar *ese* lugar --y no otro-- ya no solo refieren a documentos encontrados en los archivos oficiales, sino a una epistemología mapuche de restauración de memorias (Ramos 2017).

De manera creciente en los últimos veinte años, un territorio recuperado ya no es sólo el que “tradicionalmente ocuparon sus abuelos y abuelas antes de un injusto desalojo”, sino uno cualquiera de los tantos territorios en los que los mapuche fueron soberanos hasta principios del siglo XX. Aquí es importante subrayar

que tampoco es arbitraria esta elección. Dentro de ese amplio territorio histórico de soberanía mapuche, el movimiento mapuche recuperó territorios cuya expropiación previa nos invita a poner en discusión algunos de los principios ideológicos del poder estatal. Antes de ser recuperados, estos territorios estaban en manos del Estado --en las instituciones de la Policía, el Ejército o Parques Nacionales--o en manos de empresas latifundistas --como, por ejemplo, la multinacional Benetton. Ahora bien, estas recuperaciones resultaron más amenazantes porque, por un lado, desplazan el conflicto a las bases fundacionales del Estado argentino, y, por el otro, porque no pueden ser traducidas en las gramáticas de la legibilidad y las normativas regularizadoras del Estado (Butler 2002). En consecuencia, las acciones mapuche de recuperar, controlar y defender los territorios empezaron a ser catalogadas por el Estado como delitos, escalando frecuentemente la criminalización y las acusaciones de “terrorismo”.

Cuando en un territorio recuperado a la policía, a la empresa multinacional Benetton o a Parques

Nacionales¹⁶ un *lonko*, una *pillan kushe* o una *machi* sacan un *tayil*, sus comunidades están concretando un proyecto político muy complejo. Por un lado, están diciendo ante los representantes del Estado que denuncian el proyecto colonizador y genocida contra su pueblo y que reclaman una ampliación de sus derechos de ciudadanía; por otro lado, están diciendo ante las fuerzas de esos lugares “acá estamos nosotros”, y al ratificar esa presencia, están permitiendo a los espíritus de los ancestros bajar nuevamente a un *rewe* (altar del camaruco).

Presuposiciones creativas: La política de la restauración

Como dijimos al inicio de este artículo, la violencia masiva ejercida por el Estado produce desestructuración y pérdidas en las dimensiones sociales, afectivas y cognitivas de la vida cotidiana de los grupos que la padecen. Pero también genera movimientos reparadores de refundación de memorias y de regeneración de lazos.

¹⁶ Refiero aquí a casos concretos, como los de la Lof Pillan Mawiza, la Lof en Resistencia del departamento de Cushamen y la Lof Lafken Winkul Mapu.

Con el fin de entender el modo en que la labor colectiva sobre las memorias de grupo (linajes, comunidad, pueblo) lleva a cabo estos proyectos de reconstrucción, quisiera primero subrayar la importancia política que adquiere, para distintos grupos oprimidos, el hecho de identificar ciertos eventos críticos como claves y crear con ellos una lectura coherente y significativa sobre ese pasado de violencia.

En un trabajo sobre la construcción de memorias políticas en contextos post-violencia, Pilar Calveiro sostiene que “a lo largo del siglo XX se desarrolló en el continente (latinoamericano) una forma específica de organización de los poderes estatales como poderes ‘desaparecedores’ y amnésicos, que alcanzó su máxima expresión en las llamadas guerras sucias” (2006:62). La reconstrucción de memorias después de prácticas sistemáticas e institucionales de desaparición de personas durante los gobiernos dictatoriales –y con ellas, la desaparición de huellas y eventos del pasado—consiste, según esta autora, en traer al presente las ofensas y las heridas, para impedir su “desaparición” e interrumpir, de alguna manera, la impunidad del poder. El proyecto

político de este tipo de memorias post-violencia consiste, por lo tanto, en “la re-aparición del pasado” (2006: 67). De acuerdo con esta autora, entiendo que los sentidos con los que se reconstruye el evento crítico y las experiencias de pérdida producidas por la violencia estatal, determinan la orientación de los proyectos colectivos de memoria y su fuerza política hacia el futuro. En esta última dirección, sostengo que, mientras que el potencial político de la memoria después de contextos de dictadura estatal reside en la idea de “re-aparición” de un pasado devastado por la experiencia de la “desaparición” – tanto de personas como de los eventos criminales del Estado--, el potencial político de la memoria después de la subordinación violenta de los pueblos indígenas reside en la idea de “restauración” del pasado. Esto responde a una experiencia de la pérdida vivida como desestructuración, eliminación o deterioro del mundo antiguo de sus antepasados. La “restauración” es, así, la ideología que moviliza la reconstrucción de esos mundos perdidos y orienta los proyectos de recordar hacia una reparación de los marcos interpretativos del pasado. La fuerza política de esta memoria restaurativa reside en enmarcar los

reclamos indígenas de identidad y territorio en luchas hegemónicas que no solo son ideológicas –aunque lo son en gran medida—sino también epistémicas y ontológicas acerca de cómo dar sentidos a las experiencias diversas de habitar y ser en el mundo.

Esta particularidad de los proyectos políticos de los pueblos indígenas es la que nos lleva a plantear la especificidad de las prácticas de presuposición y creación que son constitutivas de la memoria (Bauman y Briggs 1990). Las presuposiciones del pasado responden a los esfuerzos colectivos por citar (Butler 2002) relatos ancestrales y, con ellos, reiterar el conjunto de normas que performan el mundo añorado de los antepasados. Las creatividades, en cambio, ensayan formas novedosas de articular esos mundos con los lugares actualmente disponibles para ejercer el control sobre su devenir como pueblo.

Las dos etnografías que aquí hemos descrito nos muestran cómo, en tiempos y lugares diferentes, el proyecto restaurador de la memoria se conjuga con formas presentes de entender la política mapuche. En el primer caso, las citas de las normativas ancestrales se enmarcan en un conflicto intracomunitario acerca del destino del

camaruco de la comunidad mapuche de Cushamen. En este caso, los protagonistas del desacuerdo presuponen los marcos epistémicos – sueños y visiones—y los marcos ontológicos –formas de convivir con las fuerzas y espíritus que se particularizan en el territorio de la comunidad—con el fin de recrear los sentidos disputados acerca de la legitimidad que tienen las distintas familias en el camaruco. Pero, a pesar de estar inmersos en este debate específico, quienes participaron de estas discusiones reforzaron conjuntamente los principios fundamentales de una memoria restaurativa. Independientemente del desenlace del conflicto en Cushamen, presupusieron los mismos marcos de interpretación – entendidos como citas de las normativas ancestrales--, para recrear formas particulares de entender la política, esto es, de negociar la conflictividad de su ser juntos (Massey 2005).

El ejercicio de esta política mapuche es la que les permitió volver a ser un “nosotros” en los años de las campañas militares, cuando a fines del siglo XIX los ejércitos los mataban, los separaban de sus familiares y los perseguían para llevarlos a campos de concentración. Esto fue así porque, en un volcán de la cordillera, los espíritus

de sus ancestros les dejaron un camaruco para que continúen interactuando con las fuerzas de ese lugar y, de este modo, poder volver a estructurarse como un “nosotros”. Así como, al llegar a Cushamen, entendieron que debían reestructurar sus relaciones con las fuerzas de ese camaruco en el nuevo territorio para lograr el bienestar necesario para levantarse como comunidad. Finalmente, esos relatos de la memoria no solo cuentan cómo, a pesar de la adversidad, sus antepasados refundaron lazos y relaciones, sino que operan también como citas de autoridad para volver a negociar, en el presente, sus acuerdos de convivencia en nuevos contextos de crisis, producto de desalojos y de la escasez de tierras productivas.

En el transcurso del conflicto, los narradores relatan las interacciones con los espíritus y las fuerzas –en sueños, visiones y portales— en las que recibieron los conocimientos y consejos antiguos que deben seguir transmitiendo. Desde este ángulo, el ejercicio político es memoria en tanto es entendido como el mandato que tienen ciertas “personas especiales” de articular el pasado y el presente en el ritmo de la antigüedad; en otras

palabras, las personas especiales son las que saben y deben citar las memorias antiguas para recrear políticas de convivencia entre personas, antepasados y territorio, y seguir “siendo juntos” como comunidad a pesar de las pérdidas históricas. Para cerrar mis reflexiones sobre esta primera etnografía, retomo la noción mapuche de memoria como el cauce de un río, es decir, como el cauce que orienta los ritmos que pulsan diferente hacia un mismo proyecto restaurador.

La segunda etnografía reúne las trayectorias de militantes mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en la ciudad, mayormente en los barrios más periféricos y marginales de los centros urbanos. La socialización en las normativas y códigos de los barrios se fue conjugando con las trayectorias de sus militancias mapuche al emprender viajes iniciáticos a las comunidades rurales de ambos lados de la cordillera, al participar de distintos encuentros como parlamentos y camarucos, o al informarse vía internet, por ejemplo, acerca de las luchas emprendidas en otros sitios. Estos recorridos suelen ser luego recordados por ellos y ellas como los trayectos de sus vidas dedicados a reconstruir las memorias de sí mismos,

esto es, de sus familias, de sus orígenes y de las luchas de su pueblo.

Este modo de proceder fue cambiando a lo largo de las últimas décadas, porque no son las mismas reconstrucciones del pasado las que necesitaron hacer quienes empezaban a militar hace veinte años atrás que aquellas que emprenden quienes inician hoy. Los recorridos de estos años han ido creando un paisaje diferente de texturas, surcos, lugares y puntos conectivos. Entiendo que estas nuevas geografías de militancia, identificación y relacionalidad propiciaron la emergencia de “personas especiales” — *machi*, *lonko*, *pillan kushe*—en la ciudad. Este acaecimiento de múltiples y potenciales liderazgos es explicado por las personas mapuche como resultado de un largo proceso de “estar en lucha”, porque entienden que esas competencias y roles siempre estuvieron distribuidas entre las personas mapuche —tanto en el campo como en las ciudades—pero sólo hace pocos años empezaron a estar preparados para identificarlas, asumirlas y sostenerlas familiar y grupalmente. El proceso de “levantamiento” de *lonko* o *machi*, por ejemplo, es difícil (“delicado”, “riesgoso”) tanto para quien lo atraviesa como para su entorno. Sin embargo,

cada vez son más quienes aceptan correr esos riesgos y asumir ese compromiso vinculante de por vida.

Ahora bien, estas formas urbanas de practicar la militancia – asumiendo roles y funciones bajo normativas ancestrales—fue modificando las relaciones entre la urbanidad y la ruralidad, principalmente porque las personas mapuche que no vivieron en una comunidad rural adquirieron una mayor agencia y legitimidad para orientar las prácticas de resistencia en el marco de los “ritmos antiguos”.

Pero también implicó un cambio en los proyectos de restauración de memorias. De forma similar a como ocurría en el campo, las personas reciben en la ciudad los conocimientos que necesitan saber sobre su pueblo a través de sueños, visiones o de ciertos portales. Ellos y ellas son guiados por personas más sabias que les dan consejo y ayudan a orientar sus decisiones, así como sus acciones y pensamientos también empiezan a ser guiados por los espíritus o las fuerzas específicas que los constituyeron como “especiales”. El trabajo de restauración de memorias ya no depende solo de leer libros de historia o de conversar con ancianos y ancianas mapuche, sino que también

recurre a las epistemologías o modos de conocer consideradas como mapuche. Un sueño, un *nguillatun* o ceremonia espiritual en la tumba de un antepasado, una visión... pueden ser instancias de intercambios de saberes entre quienes ya no viven (ancestros), quienes existen pero no son humanos (las existencias particulares de las fuerzas en el entorno) y quienes son personas vivientes emprendiendo la tarea de reconstruir memorias como conocimientos ancestrales.

Esta epistemología de la memoria se basa en el intercambio de relatos que comparten el mismo *consejo* (Benjamin 1991) acerca de cómo continuar el curso de la historia. Al recontar estos relatos después de los eventos críticos de muerte y desestructuración, sus narradores *aconsejan* a los futuros narradores “regresar”, “volver a levantarse”, “no olvidar”, “reencontrarse y “recuperar”. Esto es, restaurar el mundo ancestral que fue destruido por los estados argentino y chileno con las campañas militares a fines del siglo XIX. El consejo de restauración resulta así de un proceso histórico y específico de violencia y, con esta sensibilidad particular hacia la pérdida, ha moldeado los modos de conocer y de recordar de

las siguientes generaciones. Una epistemología de la restauración está preocupada por “levantar”, por “volver a escuchar” y por propiciar lugares – prácticas y pensamientos—para que los espíritus y las fuerzas que también fueron dispersados o desconectados entre sí regresen y vuelvan a conversar con la gente (Ramos y Cañuqueo 2018).

Los relatos de memoria en ambas etnografías presuponen gramáticas epistémicas, formas estéticas y consejos similares, porque la preocupación en ambos casos es monitorear el proceso de restauración emprendido por los ancestros después de las campañas militares. De este modo, los relatos de memoria, y las acciones que se significan en ellos, van produciendo el mundo deseado como un proyecto político que debe ser sostenido.

Reflexiones finales: cuando la memoria reconfigura los escenarios políticos

El propósito de comparar estas dos etnografías ha sido, en principio, darle textura de “descripciones densas” (Geertz 1990) a las dimensiones ideológicas, epistémicas y ontológicas

en las que se dirimen los acuerdos y desacuerdos entre las personas mapuche. Estas dimensiones, presupuestas y recreadas por la memoria, se entraman en formas institucionalizadas de ejercicio político. Un ejercicio que suele ser responsabilidad de ciertas personas especiales, cuya legitimidad y autoridad reside en saber citar –con sus prácticas, palabras y decisiones-- las normativas ancestrales.

Así mismo, estas etnografías nos convocan a pensar las complejas relaciones entre ancestralidad, territorio y liderazgo. Las personas mapuche que reconocen haber heredado o recibido una responsabilidad política específica con respecto al bienestar de su gente suelen reorganizar los pliegues internos y externos de su memoria guiados por sueños, visiones y portales. En estos procesos de subjetivación, el territorio (sus fuerzas) y la ancestralidad (los espíritus) devienen constitutivos de ese “sí mismo” que se está “levantando” ya sea como “estando en lucha¹⁷” o en un rol político/espiritual específico.

¹⁷ “Estar en lucha” es una expresión local para cualificar el proceso de “levantarse” en la identidad mapuche asumiendo la responsabilidad de continuar las “luchas” emprendidas por los antepasados. Luchas que adquieren sentidos particulares y diversos en cada contexto de uso.

Pero el trabajo sobre la memoria no solo acompaña el modo en que las personas se “levantan” como mapuche, también produce ese mundo que sus relatos recuerdan. Un mundo en el que un volcán de la cordillera y un mallín en Cushamen están conectados por el traspaso de un *rewe* de camaruco; en el que las fuerzas de un lugar identifican a las personas que hacen ceremonias e interactúan con ellas; en el que el incumplimiento de ciertas normativas antiguas provoca enfermedades y perjuicios en las personas; en el que los espíritus entran en los cuerpos. Ese mundo se va conociendo mientras se lo va practicando y, en la medida que esto acontece, también se produce.

Ese carácter performativo de una epistemología centrada en la idea de “levantar” no solo orienta las transformaciones ontológicas sino que también emplaza la memoria como un proyecto político de “restauración”. Al respecto, me propuse mostrar que los proyectos políticos de memoria producen sentidos ideológicos diferentes en relación con las formas históricas y colectivas con las que se les fue dando coherencia a las experiencias pasadas de violencia. Así, por ejemplo, mientras las memorias post-dictadura suelen enmarcar sus proyectos de

recuerdo en una ideología de “reparación del pasado” en oposición a las desapariciones de personas y de archivos sobre esos crímenes; las memorias mapuche —como las de muchos otros pueblos indígenas— suelen enmarcar sus proyectos de recuerdo en la ideología de “restauración del pasado”, como oposición al genocidio que produjo la destrucción de su pueblo. Estos sentidos ideológicos con los que se organizan las experiencias compartidas del pasado no solo habilitan la producción de textos comunes sino que, sobre todo, permiten poner en práctica los consejos constitutivos de sus respectivos relatos: frente a al terrorismo de Estado, “nunca más”; ante el genocidio y el despojo territorial, “volver a ser gente de la tierra”.

Cerrando este artículo, quisiera detenerme en las diferencias históricas y contextuales entre ambas etnografías con el fin de compartir una última reflexión en torno a las relaciones entre memoria y política. Para ello me detendré brevemente en los distintos niveles de estas relaciones entre memoria y política, y en los escenarios políticos que se van configurando en cada una de estas escalas.

El primer escenario es el de las subjetivaciones políticas de las personas que cumplen algún rol de liderazgo. Como ya he mencionado en varios momentos de este artículo, llegar a ser *lonko* o *machi* –o cualquier otro rol de liderazgo político/espiritual-- es un proceso continuo de “levantamiento” en el que intervienen performativamente distintas agencias (espíritus, fuerzas y gente). Por ende, es también un proceso subjetivo de restauración de memorias a través del cual una persona deviene “especial” por sus conocimientos sobre los “ritmos antiguos” de interacción, vinculación y compromiso con los distintos agentes del entorno.

En relación con esto, y para introducir el segundo escenario, utilizo una noción amplia de política como negociación, siempre conflictiva, de un ser juntos (Arendt 1995, Massey 2005). Como ambas etnografías nos muestran, el “nosotros” linaje, comunidad o pueblo –esto es, la unidad política a ser definida-- es un acuerdo de convivencia y de co-habitación entre ancestros, fuerzas y gente en un territorio. Ahora bien, estos acuerdos organizativos resultan del trabajo continuo de intercambiar relatos acerca de otros tiempos y lugares para consensuar qué relaciones desplegadas en el pasado

serán expresadas como historia común. Cuando los ancianos de Cushamen recurren a relatos sobre sueños, mandatos, ancestros y camarucos para autorizar sus reclamos en torno al cargo de *lonko*, están seleccionando esas memorias comunes como lenguaje principal de contienda.

El tercer escenario político se configura en una geografía de poder más amplia. Hace unos pocos años atrás, los lenguajes contenciosos (Roseberry 1994) que eran utilizados por los militantes mapuche en las esferas de interlocución con las instituciones del Estado respondían mayormente a las lógicas de representación y organización dispuestas oficialmente para los indígenas. Los “representantes”, “delegados” o “*werken*” (mensajeros en *mapuzungun*) utilizaban lenguajes de lo justo y lo injusto que referían a temas de participación política, restitución de territorios despojados, aplicación de los derechos indígenas y cuidado del medio ambiente. Esos cargos políticos eran elegidos por votación de la mayoría, su función era la de mediación en los espacios interétnicos y los vocabularios utilizados articulaban con las gramáticas regularizadoras de la política hegemónica. Solo al interior de algunas

comunidades, o en los momentos más privados de algunos parlamentos autónomos, las personas mapuche conjugaban esos vocabularios, lenguajes y normativas con otros que parecían expresar mejor sus preocupaciones ontológicas, epistémicas e ideológicas frente a ciertos temas. La negociación conflictiva del “nosotros” que en Cushamen duró varios años, fue un conflicto intracomunitario dirimido con los lenguajes de la memoria de los “ritmos antiguos”, pero, en estos términos, nunca trascendió los límites de la comunidad. Mientras en las esferas más públicas, la política era llevada a cabo entre humanos -- “representantes” de humanos-- que disputan, en desigualdad de poder, la redistribución de recursos, la autonomía de derechos y el resguardo del medio ambiente; en las esferas más privadas la política involucraba negociar acuerdos de convivencia entre los humanos pero también con otras agencias no humanas.

En años recientes, la distancia entre estas dos formas de definir y practicar la política empieza progresivamente a estrecharse. La segunda etnografía de este artículo trata sobre ello, y nos muestra cómo las ya conocidas y utilizadas figuras de *lonko* y de *machi* irrumpen en la esfera más

amplia de la política como liderazgos de un nuevo tipo. Y, con estas figuras, aquel lenguaje de la memoria sobre los ritmos antiguos lleva, a los espacios públicos, las dimensiones epistémicas y ontológicas que antes quedaban relegadas a las disputas y acuerdos más privados. Estos desplazamientos de vocabularios y lenguajes no son simplemente un asunto de cambio discursivo, puesto que resultan de experiencias sensibles muy arraigadas acerca de cómo reorganizar el territorio para que las próximas generaciones puedan seguir viviendo en el mundo que sus ancestros tanto lucharon por sostener. La identificación de “personas especiales” en los barrios periféricos de las ciudades así como los sentidos que fueron adquiriendo las recuperaciones de territorio en los últimos años son algunos de los lugares que nos invitan a repensar nuestras definiciones de política. En ambos, se pone de manifiesto un desacuerdo político que responde a diferencias ideológicas pero que también son, al mismo tiempo, diferencias epistémicas y ontológicas.

En la medida en que los proyectos políticos de restauración de los “ritmos antiguos” impactan en escenarios más amplios que las familias o comunidades mapuche, van

emergiendo también nuevos litigios y sujetos litigantes, otras prácticas políticas significantes y otras acciones calificadas como delincuentes. Por ello, y en un contexto político en el que el actual gobierno argentino tiende a responder con formas inusitadas de represión y criminalización a las iniciativas de recuperación territorial del pueblo mapuche, este artículo intenta ser un aporte para volver a traer al escenario de la política las prácticas que el poder separa como fundamentalistas, terroristas e irracionales.

En un parlamento mapuche reciente, uno de los participantes expresaba:

Hace ya varios años que venimos recuperando nuestras memorias en Puelmapu¹⁸, volvimos a levantar ceremonias y a contarnos ngtram (historias verdaderas). Entonces despertamos a los pu kuifikeche, pu newen y pu ngen de la naturaleza. Ahora estos pu nos están dando las normas que habíamos perdido. Estamos

codificando nuevamente ese intercambio (...) Quienes nos habíamos resignado a ser los pobres de este mundo, estamos ahora siendo orientados por pu kuifikeche, pu newen y pu ngen para volver a ser gente de la tierra (Parlamento Mapuche¹⁹, 2018).

Bibliografía:

ARENDDT, Hannah. 1995. *Qu'est-ce que la politique?* París: Seuil.

BAUMAN, Richard y Charles BRIGGS. 1990. "Poetics and Performance as critical perspectives on language and social life". *Annual Review of Anthropology*, 19. Pp. 59-88.

BRIONES, Claudia. 2017. "Spirituality we do not have such a Thing: Patrimonialization Processes as Minefields". *Journal of Historical Archaeology & Anthropological Sciences*. J His Arch & Anthropol Sci 2(2): 00045. DOI: 10.15406/jhaas.2017.02.00045.

BENJAMÍN, Walter. 1991. *El Narrador*. Madrid: Taurus.

BUTLER, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y*

¹⁸ Territorio mapuche al este de la Cordillera de los Andes, actual Argentina.

¹⁹ La ambigüedad en torno a ciertos lugares o acontecimientos responde al contexto de represión y persecución en el que se desarrolla la militancia mapuche hoy en día. Estas palabras fueron dichas por el lonko de la Lof Pillan Mawiza.

discursivos del "sexo". Buenos Aires: Paidós

CALVEIRO, Pilar. 2006. "La memoria como future". *Actuel Marx/Intervenciones* 6:61-76.

CAÑUMIL, Pablo y Ana RAMOS. 2011. "Knowledge Transmission through the Renü". *Collaborative Anthropologies* 4: 67-89.

CARSTEN, Janet. 2007. "Introduction: Ghosts of Memory". En Carsten, Janet (ed.) *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell. Pp. 1-35.

CONNERTON, Paul. 2008. "Seven types of forgetting". *Memory Studies* 1(1): 59-71.

DAS, Veena. 1995. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press.

DELRIO, Walter. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

GEERTZ, Clifford. 1990. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GOLLUSCIO, Lucía y Ana RAMOS. "El 'hablar bien' mapuche en zona de contacto: valor, función poética e interacción social". *Signo y Señal* 17: 93-114.

MASSEY, Doreen. 2005. *For Space*. London: Sage Publications.

MCCOLE, John. 1993. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca and London: Cornell University Press.

O'NEILL, Kevin y Alexander HINTON (eds.) 2009. *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham and London: Duke University Press.

RICHERS, David 1986 (ed.). *The Phenomenon of Violence. In The Anthropology of Violence*. Oxford: Blackwell.

RAMOS, Ana. 2010. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

RAMOS, Ana. 2017. "Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias". En BELLO, Álvaro et. Al. (eds.) *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, pp. 32-50.

RAMOS, Ana y Lorena CAÑUQUEO. 2018. "'Para que el *winka* sepa que este territorio lo llamamos de otra forma': producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia". *Revista RUNA. Archivo para las Ciencias del Hombre* 39 (1).

RAMOS, Ana y Walter DELRIO. 2005. "Trayectorias de oposición. Los mapuches y tehuelches frente a la hegemonía en Chubut". Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires: Antropofagia, pp. 79-118.

ROSEBERRY, William. 1994. Hegemony and the Language of Contention. En J. Gilbert y D. Nugent (comp.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (pp. 355-366). Durham y Londres: Duke University.

STELLA, Valentina. 2018. *Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*, Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.

STEWART, Pamela y Andrew STRATHERN. 2002. *Violence: Theory and Ethnography*. New York: Continuum.

TAUSSIG, Michael. 1984. "Culture of Terror, Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture." *Comparative Studies in Society and History* 26(3): 467-497.

O PÊNDULO GUARANI: território, memória e história no tekoha Apyka'i***THE GUARANÍ PENDULUM: territory, memory and history in the Apyka'i tekoha*****EL PÉNDULO GUARANÍ: territorio, memoria e historia en el tekoha Apyka'i**

Bruno Martins Morais
Mestre em Antropologia Social
brmmorais@gmail.com
Centro de Trabalho Indigenista, Brasil

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumo

Entre as modulações do conceito de tekoha, polarizaram os que entendem como a projeção de uma categoria nativa de organização do espaço e da vida das comunidades guarani; e, do outro, os que acusam uma a-historicidade desse entendimento, que não contemplaria a dimensão reivindicatória da demarcação dos territórios indígenas diante do Estado Nacional. Neste artigo, repiso os termos desse debate para requalificar os tekoha como "territórios-memória" a partir da caracterização de um acampamento de retomada Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul – o tekoha Apyka'i, chefiado por Dona Damiana. Diante de uma etnografia desse acampamento, o conceito de "territórios-memória" aparece com a potência de superar essa aparente dicotomia, e avançar na tradução dessas contradições em que se inscreve a vida de um povo. Guardo a esperança de que se possa, ao final, haver experimentado em parte o fino exercício de crítica histórica que permite os Kaiowá e Guarani modular as concepções de sua territorialidade entre diferentes registros, em uma absoluta indiferença ao constrangimento da teoria antropológica.

Palavras-chave: memória, territorialidade, direitos, guarani, teoria antropológica

Summary

Among the modulations of the tekoha concept, they polarized what they understand as the projection of a native category of organization of the space and life of the Guaraní communities; and on the other, those who accuse an a-historicity of that understanding, which would not contemplate the claiming dimension of the demarcation of indigenous territories before the National State. In this article, I review the terms of this debate to reclassify the tekoha as "territories-memory" from the characterization of a Kaiowá and Guaraní resumed camp in Mato Grosso do Sul - the Apyka'i tekoha, headed by Doña Damiana. Before an ethnography of that camp, the concept of "territories-memory" appears with the power to overcome this apparent dichotomy, and advance in the translation of those contradictions in which the life of a people is inscribed. I hope that, in the end, I may have experienced in part the fine exercise of historical criticism that allows the Kaiowá and Guaraní to modulate the conceptions of their territoriality between different registers, in an absolute indifference to the constraint of anthropological theory.

Keywords: memory, territoriality, rights, guaraní, anthropological theory

Resumen

Entre las modulaciones del concepto de tekoha, polarizaron los que entienden como la proyección de una categoría nativa de organización del espacio y de la vida de las comunidades guaraní; y del otro, los que acusan una a-historicidad de ese entendimiento, que no contemplaría la dimensión reivindicatoria de la demarcación de los territorios indígenas ante el Estado Nacional. En este artículo, repaso los términos de ese debate para recalificar los tekoha como "territorios-memoria" a partir de la caracterización de un campamento de retomada Kaiowá y Guaraní en Mato Grosso do Sul - el tekoha Apyka'i, encabezado por Doña Damiana. Ante una etnografía de ese campamento, el concepto de "territorios-memoria" aparece con la potência de superar esa aparente dicotomía, y avanzar en la traducción de esas contradicciones en que se inscribe la vida de un pueblo. Guardo la esperanza de que se pueda, al final, haber experimentado en parte el fino ejercicio de crítica histórica que permite a los Kaiowá y Guaraní modular las concepciones de su territorialidad entre diferentes registros, en una absoluta indiferencia al constreñimiento de la teoría antropológica.

Palabras claves: memoria, territorialidad, derechos, guaraní, teoría antropológica

Em “O Feiticeiro e sua magia”, o célebre artigo de Lévi-Strauss (1975, pp. 193-213), há um trecho menos comentado, mas no qual o autor percorre as explicações dadas por um grupo nambikwara ao desaparecimento de um feiticeiro. Ou ele teria sido sequestrado pelo trovão durante uma tempestade, ou tramava em segredo uma aliança com um grupo inimigo. Ambas as explicações eram perfeitamente possíveis, ao menos em teoria:

Que um feiticeiro mantenha relações íntimas com as forças sobrenaturais, isto é uma certeza; que, em tal caso particular, ele haja pretextado seu poder para

dissimular uma atitude profana, isto é domínio da conjetura e ocasião de aplicar a crítica histórica. O ponto importante é que as duas eventualidades não são mutuamente exclusivas mais do que o é, para nós, a interpretação da guerra como o último sobressalto da independência nacional, ou como o resultado das maquinações dos negociantes de canhões. As duas explicações são logicamente incompatíveis, mas nós admitimos que uma ou outra possa ser verdadeira, segundo o caso; como são igualmente plausíveis, passamos

facilmente de uma à outra, segundo a ocasião e o momento, e, para muitos, elas podem coexistir obscuramente na consciência. (Levi-Strauss, 1975, pág. 198)

É uma interessante analogia a que faz relação com as explicações para a guerra. Gostaria de me valer dessa analogia para cobrir, neste artigo, um impasse da literatura antropológica em torno de um conceito da territorialidade guarani: *tekoha*, que na etimologia já consagrada seria a aglutinação de *teko* – “costume”, “modo de ser”; e *ha* – partícula locativa, “lugar em que”. *Tekoha* seria, portanto, “o lugar em que vivemos segundo nossos costumes”. Entre as modulações desse conceito, polarizaram os que o entendem como a projeção de uma categoria nativa de organização do espaço e da vida das comunidades guarani, na linha de Meliá *et alli* (1998); e, do outro lado e figurados por Mura (2006), os que acusam uma a-historicidade desse entendimento, que não contemplaria a dimensão política e reivindicatória da demarcação dos territórios indígenas diante do Estado Nacional.

No panorama desse impasse, Mura (2006, pág. 132) propõe um entendimento

de *tekoha* como “territórios-memória”¹. Ainda que ele mesmo a cerce a expressão à altura do debate antropológico, o tributo da expressão na historiografia dos “lugares de memória”² parece guardar a potência de superar a aparente dicotomia e avançar nas contradições em que se inscreve a vida de um povo. Nos tópicos a seguir, repiso os termos desse debate para, então, requalificar a proposição de *tekoha* a partir da caracterização de um acampamento de retomada Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul – o *tekoha* Apyka’i, chefiado por Dona Damiana. Na chave dos territórios-memória, guardo a esperança de que se possa, ao fim, haver experimentado uma parcela do fino exercício de crítica histórica que permite a esses indígenas modular as concepções de sua territorialidade entre um registro e outro, em uma absoluta indiferença ao constrangimento da teoria antropológica.

Impasses bibliográficos, territorialidades indígenas

A expressão com que Meliá, Georg e Friedl Grünberg se referem aos *tekoha* é “comunidade semi-autônoma”:

¹ Do original em francês, *région mémoire*.

² Do original em francês, *lieux de mémoire*. Trato de marcar ambos conceitos, e suas delimitações na historiografia francesa, adiante.

El tekoha es ‘el lugar en que vivimos según nuestras costumbres’, es la comunidad semi-autónoma de los Paĩ [Kaiowa]. Su tamaño puede variar en superficie (...) y en la cantidad de familias (de 8 a 120, en los casos extremos), pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvicha) y político (mburuvicha, vyvra’ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry e mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones o asambleas generales (aty guasu). El tekoha (...) tiene un área bien definida, delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos, y es propiedad comunal y exclusiva (tekoha kuaaha); es decir, que no se permite la incorporación o presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe’ẽ pyru jeguanjypy), creada por Ñanderu. El tekoaruvicha es el vicario y lugarteniente

de Dios-Creador, Ñane Ramõi Jusu Papa, quien es el tekoaruvicha pavẽ (el dirigente de todos). (Meliá *et alli*, 1998:131).

Como bem nota Pimentel (2012, pág. 54), logo o “semi” que precede o “autônoma” perde o sentido nessa explicação. O *tekoha* aparece como uma área bem delimitada, coletiva, e exclusiva; há uma liderança religiosa, e uma liderança política; é um espaço tanto de festas, como de assembleias; não permite a incorporação de estranhos; e é, ademais, uma instituição divina, dirigida por Deus ele próprio. Os julgamentos recaíram sobre esta proposição vaticana para uma categoria indígena. Observando o esforço atual dos Kaiowá e Guaraní de produzirem uma objetificação territorial das suas relações, é que Mura (2006), seguido por Barbosa (2007), encaminham a revisão do conceito sobre o paradigma da territorialização, isto é, como um processo de transformação identitária de uma coletividade organizada a partir de uma categoria político administrativa.

Esses autores tomam por referência os estudos de Oliveira Filho (1998), que propõem uma organização dessas transformações em quatro eixos: (i) o estabelecimento de uma identidade étnica

diferenciadora, que no caso seria a própria formulação de uma expressão étnica Guarani-Kaiowá; (ii) a constituição de mecanismos políticos especializados, preenchidos no Mato Grosso do Sul pela forma política do movimento de retomada de terras e pela Grande Assembleia – Aty Guasu; (iii) a redefinição do controle social sobre os recursos ambientais, aqui sim associados à reivindicação de uma circunscrição territorial específica para cada família indígena, na forma do *tekoha*; e (iv) a reelaboração da cultura e da relação com a memória, onde caberiam todas as formulações próprias da relação com os antepassados. Em poucas palavras, *tekoha* seria uma objetivação das relações territoriais dos Kaiowá e Guarani no contexto fundiário atual sul-matogrossense, e não “mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (Mura, 2006, pág. 121).

O debate teórico é interessante, e tem implicações práticas na política indigenista. Notemos no entanto que, apesar do esforço de circunscrever historicamente o conceito, a reformulação de Mura não contesta a morfologia clássica do *tekoha*, refletindo a ideia de uma “unidade política, religiosa e territorial” (Mura, 2006, pág. 121) ainda que acrescente ao “político” o modulador “administrativo”. Sua proposta parece

agregar o denominador comum do Estado, ou da sociedade nacional, como ponto de partida e motivação da emergência do *tekoha* como categoria política, sem contudo alterar no limite as variáveis da equação.

Esse modelo de territorialidade guarani logo se deparou com a dificuldade de circunscrever redes sociais mais amplas. Às margens do rio Iguatemi, no lugar que os índios chamam Yvy Katu, era evidente o complexo sistema de relações de trocas materiais, rituais, e simbólicas entre famílias aparentadas, ou apenas vizinhas, de modo que a projeção dessas relações sobre o território não caberia nos limites estreitos de uma definição de *tekoha* como espaço exclusivo de uma única família. Sendo as parentelas extensas kaiowá e guarani a “unidade analítica base para se entender formas de organização políticas mais ampliadas”, Mura (2006, pág. 127) propõe que as tomemos como articuladas em uma primeira instância em complexos habitacionais, e no limite em uma forma mais ampla de territorialidade a que os indígenas nomeariam *tekoha guasu*.

Na tentativa, talvez, de dar um contorno de categoria nativa ao *tekoha guasu*, Mura chega a dizer que sua circunscrição territorial “coincide” com a unidade territorial identificada por Bratislava Susnik entre os guarani

históricos, *guára*: o lugar de convivência entre diversos grupos familiares, onde antes da colonização se estabeleciam relações de parentesco e alianças guerreiras (Susnik, 1979). Os *guára* seriam territórios contínuos e não-exclusivos, onde as famílias poderiam se assentar onde considerassem mais apropriado, e a partir desse ponto lançar mão dos recursos do território para desenvolver suas atividades. A despeito da lente que modificou a escala, qual a diferença entre este conceito e a ideia de *tekoha*, conforme formulada por Meliá e Grünberg? Temos aí uma unidade territorial bem delimitada; uma unidade política definida pelas alianças guerreiras entre as famílias; e, não seria demais supor, uma unidade religiosa. Ainda, se o *tekoha guasu* “coincide” com o *guára*, que é uma organização político-territorial pré-colonial, que sentido tem a crítica de a-historicidade feita por Fabio Mura a Meliá?

Leva-se a crer que a preocupação aqui, longe de ser a de explorar uma categoria nativa, é a de fundar um conceito que possa servir para estabelecer os limites e a exclusividade dos usos dos recursos territoriais, exatamente na linha do processo de territorialização proposto por Oliveira Filho (1998). O manejo dos significados atinentes àquele território, o manejo da memória, as lembranças dos

antepassados, enfim, todo o processo de “elaboração cultural” estaria canalizado ao escopo da demanda por um espaço exclusivo. Peço licença para transcrever um trecho mais longo, especialmente significativo nesse sentido:

O elemento étnico – componente nova nas configurações espaciais indígenas – tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, há todo um conjunto de recordações e narrações que permitem aos índios ir constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais. Neste conjunto, destacam-se as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde aconteciam festas sagradas e profanas (determinando os *ko arasa*, circuitos de visitação

mútua entre famílias que podiam proceder de diversos *tekoha*), as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais e seres perigosos (por exemplo, as onças, que desempenham também importante papel no espaço-tempo das origens, e os personagens das florestas, como a *malavisión*, *kurupy* e *jaguarete ava*), de encontro com espíritos nocivos (*mãetirõ*, *anguéry* e *añã*), de locais onde moravam xamãs prestigiosos, que com suas ações podiam manipular os elementos da natureza tornando-os vantajosos para a própria comunidade, ou catastrófico para os inimigos (aplacar ou provocar tempestades, produzir do próprio corpo as mais diversas sementes para propiciar os cultivos, realizar viagens ao além, etc.), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, assim como de experiências de

trabalho nos ervais e nas fazendas. (Mura, 2006, pág. 132.)

“O resultado desses mapeamentos e elaborações indígenas”, conclui ele, “são justamente os *tekoha guasu*, que, sob este aspecto, se apresentam como ‘territórios-memória’”. Se bem se entende, a tese de Mura é a de que os Kaiowá e Guaraní estejam reelaborando e reorganizando suas representações culturais –o que envolve a memória da ocupação, e a memória dos antepassados– com o escopo de configurar as demandas atuais por demarcação, de modo que elas sejam traduzíveis nas categorias de “comunidade” e “terra indígena”. O *tekoha guasu* seria um território-memória apenas como uma expressão política nativa desse processo de reelaboração.

Essa pode até ser uma boa formulação desde o ponto de vista do Estado, o que não parece que ela seja é um esforço de tradução de uma categoria nativa. Por outro lado, o empenho de Meliá & Georg e Friedl Grünberg em identificar um conceito que exprimisse uma ideia própria de territorialidade para os Guaraní parecem de fato ter delimitado uma unidade rígida demais para figurar como expressão das transformações sociais a que sujeitaram o território e as comunidades

indígenas. Derivar os conceitos sobre esses mesmos marcos –como fez Mura (2006) e Barbosa (2007) com a proposta de *tekoha guasu*– não parece resolver o problema central dessa aporia analítica, e só reforça os limites entre duas teorias que não se comunicam por imperativos epistemológicos. Alheios aos impasses da antropologia, no entanto, os Kaiowá e Guaraní seguem a todo o tempo passando de um registro ao outro, fazendo tanto assembleias de xamãs como reuniões com as autoridades, e as duas ao mesmo tempo; tratando tanto de cuidar da terra, como de reivindicar a sua demarcação; operando tanto a esperança de viver segundo seus costumes, como a memória da espoliação.

Brevíssima notícia do cerco (e da disposição e furá-lo)

Dona Damiana me pegou pelo braço, me espantei. Os Kaiowá não me encostavam muito, quanto menos as mulheres. Me convidou: “Vamos lá ver o cemitério do *tekoha* Apyka’i?”. Do pátio, entre os barracos do Apyka’i, até os sepulcros marcados no fundo do acampamento não são mais do que duzentos metros. Pareceram dez quilômetros. A cacique se posicionou atrás dos túmulos, falou com as cruzeiras algumas

palavras em guarani. Depois, repetiu o que sempre me repetia daquela mesma posição: disse que igual à sua tia, igual ao menino Gabriel ali enterrados, ela morreria no seu *tekoha*.

Eu vou ficar junto da minha tia, eu não vou sair mais daqui não. Eu sou mulher e tenho coragem! Meu pai ficou aqui, eu vou ficar aqui também. Vou recuperar a terra, não toda, ao menos um pedaço. Vou plantar alguma coisa pra sustentar a nossa família. Por que eu desistiria? Esse *tekoha* era a luta do meu pai, meu pai ficou aqui. Eu vou lembrar sempre da terra, da luta do meu pai; da luta do meu marido, que ficou aqui. Eu também fico, eu também não vou sair não. Vou pisar firme aqui, sempre. Tem cemitério velho, meu avô *Guyrakã*, ficou aqui também. Minha avó, *jari* *Ano*. Ficou triste meu coração porque eu tô sozinha aqui, mas nós já conseguimos terra pra plantar pelo menos um pedacinho. Eu vou ficar,

não vou sair não, pode
pegar a pá pra cavar o meu
buraco.

Dali um mês e meio, eu cumpriria com ela o mesmo caminho, Dona Damiana me repetiria o mesmo discurso. Duas novas cruzes já estariam fincadas no cemitério do Apyka'i batendo em oito o número de túmulos, quase todos parentes atropelados; em seis o número de despejos; em dois, o número de incêndios; e em dezenove o número de anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua.

O *tekoha* Apyka'i faz exemplo desses precários conjuntos de barracos de lona preta, ou branca, às vezes levantados nos fundos de pasto, nas matas ciliares às orelhas dos rios, córregos, olhos d'água, às vezes na beira das rodovias, e que se usa chamar acampamentos de retomada – “retomada”, essa flexão participia do território. Para caracterizar essas ocupações, cerne das discussões da territorialidade Guarani, leve-se em conta que Benites (2014, pág. 195) traduz como “reocupação dos territórios tradicionais” a expressão muitas vezes empregada nas assembleias e no discurso dos xamãs ao se referir ao retorno dos territórios: *jaha jaike jevy!*, “vamos entrar e recuperar!”, em que *jaha* responde pela primeira pessoa do

plural do verbo “ir”; e *jaike* à mesma conjugação do verbo “entrar”. *Jevy*, por sua vez, carrega uma polissemia.

Em sua forma substantiva, *jevy* pode querer dizer “regresso”, “volta”. Como advérbio, tal qual na expressão, passa o sentido de “novamente”, “outra vez”. E admite variações como *jevy jevy*, “muitas vezes”; ou *jevyevy*, “de novo, e de novo”, “repetidas vezes”. Já empregada na sua forma verbal, a raiz *-jevy* poderá ser conjugada como “regressar”, “retornar”. Na outra mão, Benites (2014, pág. 195) também reconhece em *jevy* o sentido de “recuperar”, “reativar”. *Jaha jaike Jevy!*, “vamos entrar e recuperar!”, surge como palavra de ordem na *Aty Guasu* – Grande Assembleia do Povo Kaiowá e Guarani gravando a decisão das famílias indígenas de reocupar as fazendas e terras particulares que hoje se sobrepõem ao território que entendem como seu, e do qual foram paulatinamente espoliados por sucessivas frentes de ocupação desde que a lança atravessou o peito de Solano Lopez sobre o Cerro Corá.

Da várzea do rio Vacaria ao estuário do Paraná, os Guarani espalhavam-se no século XIX pelas bacias afluentes do rio Paraná, teatro de operações da Guerra do Paraguai. Na terra arrasada pelos combates, em 1887 um comerciante gaúcho constitui a Cia. Matte Larangeiras

e, com o apoio de uma família de políticos do Mato Grosso, estabelece um crescente monopólio da exploração de erva mate nativa. Valendo-se de estratégias de aliciamento e controle, a empresa arregimentava trabalhadores entre as aldeias e, à medida em que avançava na exploração dos ervais, abria novos ramais interiorizando sua ocupação e deslocando os indígenas.³ O monopólio da Matte alcançará mais de 5 mil hectares, e durará até 1943, quando a “Marcha Para o Oeste” promovida pelo governo getulino resolve por fim aos seus domínios e consolidar a política de colonização que, com efeito, já estava em prática desde 1916.

Em que sentido esses novos ventos transformaram a relação dos indígenas com a sociedade nacional? Poucos dias antes da primeira medida de quebra do monopólio da Matte Larangeiras, em 1915, o Decreto Estadual nº 404 reservou no Distrito de Nhuporã uma área de 3.600 ha para assentamento de índios. Dois anos depois, uma segunda área na mesma medida foi reservada no Município de Dourados. A Reserva de Caarapó foi criada em 1924. Quatro anos depois, um novo Decreto reserva mais cinco lotes de terra para

³ Sobre o impacto da exploração do mate sobre as terras Kaiowá e Guarani, cf. Brand (1993; 1997); Vietta (2007); e o capítulo inaugural da minha própria dissertação, publicada como livro (Morais, 2017, págs. 53-116).

usufruto dos índios, fundando as Reservas de Cerro Perón (Taqueperý), Pirajuí, Sessoró, Limão Verde, e Porto Lindo, dessa vez com 2.000 ha cada.

Brand (1997, pág. 114) demonstra, a partir da documentação do Serviço de Proteção ao Índio, que o critério para definição dos limites dessas áreas era a disponibilidade de terras públicas nas proximidades dos ajuntamentos de famílias indígenas, mormente nos antigos acampamentos de trabalhadores da Cia. Matte. Por direito, colonos tinham a possibilidade de requerer para assentamento não um, mas dois, lotes de 3.600 ha cada; aos índios, uma única gleba neste tamanho, ou menor, era reservada para o assentamento de todas as famílias dispersas na região.⁴ O destino reservado aos índios na política varguista era o emprego como mão de obra para abertura das fazendas sob os auspícios dos órgãos de tutela. Nesse duplo sentido, pode-se dizer que as reservas são o melhor produto da política tutelar: ao mesmo tempo em que libera as terras à colonização, dispõe uma massa de trabalhadores à empreita.⁵

⁴ Relatos de remoções forçadas de famílias indígenas às reservas –patrocinadas pelo próprio SPI, pela FUNAI, por forças públicas e particulares– restaram registrados no relatório da Comissão Nacional da Verdade, que traz um tópico específico sobre o Mato Grosso do Sul, cf. CNV (2014, págs. 215-216).

⁵ Argumento, em minha dissertação de mestrado, que a reservação é um projeto de disciplina do

Sem outra opção, os Kaiowá e Guarani passam a metade do século XX espichando os arames de seu próprio cerco.

Difícil pôr números no impacto dessa política sobre a territorialidade indígena. A primeira sistematização da memória das antigas ocupações dos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul, destruídas pela intensificação do cerco na segunda metade do século XX, veio a público pelas mãos de Brand (1997) em sua tese de doutorado; e posteriormente rearranjada por ele mesmo e publicada em *CIMI et alli* (2001). Nessa segunda publicação, no entanto, já não figurava mais como uma listagem de antigas ocupações e sim como um catálogo de reivindicações de terra – os autores não apresentam justificativa para essa transformação, talvez julgassem desnecessário. A memória das antigas aldeias e as reivindicações atuais de terra podem não ser a mesma coisa, mas na linguagem nativa parecem estar formuladas da mesma maneira: os reclames são como que derivações da lembrança de antigas ocupações.

O resultado é uma lista bruta de oitenta e quatro *tekoha* identificados por um nome em guarani. Mais do que embasar procedimentos jurídico-

espaço, mas também do corpo dessa massa de trabalhadores, cf. Morais (2017, págs. 53-116).

administrativos de demarcação de terras, esse levantamento conduzido ao final dos anos 90 dá dimensão, na verdade, da fragilidade do cerco. Longe de um “confinamento” ou uma “acomodação” tranquilas, as reservas são como muros de contenção de violentas forças disruptivas, os sonhos de libertação do colonizado. “O indígena é um ser confinado”, diz Fanon:

O *apartheid* é apenas uma modalidade de compartimentação do mundo colonial. A primeira coisa que o indígena aprende é a ficar no seu lugar, não passar dos seus limites. É por isso que o sonho dos indígenas são sempre sonhos musculares, sonhos de ação, sonhos agressivos. Sonho que estou saltando, correndo, nadando, escalando. Sonho que estou rindo, atravessando o rio com um passo, que sou perseguido por bandos de carros que nunca me alcançam. (Fanon, 2005, pág. 69)

Fanon obviamente fala de um contexto distinto, as lutas anti-coloniais africanas, e nesse trecho discute o ressentimento do

colonizado contra o colonizador. Só o trago ao texto para tomar emprestado essa imagem do “sonho de movimento”. A quimera ocupa mesmo um lugar central no processo de retomada das terras Kaiowá e Guarani, como bem ensina Dona Damiana – me valerei disso em um segundo momento. Por hora, registro que Fanon fala de uma sedimentação da violência colonial nos corpos indígenas, operando como correias em um corpo em estado de tensão permanente. Sempre alerta, atento a qualquer relaxo da vigilância, sonhando com a oportunidade de furar o cerco. “Nos seus músculos, o colonizado está sempre à espera”, adverte Fanon (2005, pág. 70), ainda se referindo à eminência de reação do colonizado contra o colonizador. O que a lista ilustra não é propriamente um ressentimento, mas delineia igualmente uma potência reativa: sugere que pelo menos oitenta e quatro famílias Kaiowá e Guarani estavam em campanha, esperando e preparando a oportunidade de retomar sua terra.

Solo e Sangue

Voltemos aos duzentos metros ou dez quilômetros, ao dia de sol, ao caminho do cemitério. Essa não era a primeira vez que eu visitava os túmulos no Apyka’i, não seria a última. A visita aos defuntos é um

ponto importante do cerimonial de quem visita a ocupação, erguida entre dois cemitérios. Datada de 2013, a imagem de satélite abaixo registra a disposição dos barracos à orelha da mata ciliar nos primeiros meses de retomada: o acampamento se espalha entre o primeiro e o segundo conjunto de sepultamentos, que à altura já abrigava cinco falecidos entre ambos.



Imagem 1 – Vista panorâmica do acampamento *tekoha* Apyka’i, em imagem de satélite de outubro de 2013. Fonte: Google Earth Pro.

Tampouco era a primeira vez que Dona Damiana tomava a decisão de cruzar a cerca da fazenda “Serrana”, e provavelmente não será a última. Seus depoimentos colhidos por mim e outros antropólogos, combinados com a documentação disponibilizada pelo Ministério Público Federal, permitem datar o acampamento *tekoha* Apyka’i no ano de 1999.⁶ Sob liderança do Sr. Ilario Cario de

⁶ Apyka’i é a palavra em guarani para o banquinho ritual de madeira, normalmente talhado em cedro, relacionado à iniciação xamânica masculina. Aí figura

Souza, então marido de Dona Damiana, famílias dispersas majoritariamente entre as Reservas de Caarapó e Dourados sentaram acampamento nas proximidades da BR-463, que liga Dourados a Ponta Porã; e às margens de uma estrada vicinal perpendicular a esta, que vai ao município de Laguna Carapã.

Foi nessa estrada vicinal, a um quilômetro do entroncamento com a BR-463, que a antropóloga Ruth Henrique da Silva localizou o acampamento em 2002. Segundo testemunho do Sr. Ilario Cario tomado por ela, o acampamento reagrupava então famílias envolvidas em uma anterior e malsucedida tentativa de reocupação do *tekoha*:

De acordo com o sr. Ilário, ajudado na reconstituição dos fatos pelo filho Nivaldo, por volta de 1990, cerca de 25 pessoas tentaram “entrar”, voltar ao local que seria Jukeriry, mas foram impedidas pelo atual proprietário rural, fazendo com que as famílias restantes do antigo *tekoha* se dispersassem e se instalassem entre as Tis de

como o nome dado pelos indígenas àquela reivindicação territorial específica, ao mesmo tempo designando o grupo das famílias que a formulam.

Dourados (mais especificamente na aldeia Bororó), Caarapó e Guaimbé. (Henrique da Silva, 2003, pág. 60)

Nas estimativas de Crespe (2009, pág. 48), até os anos 80 as famílias do Apyka’i resistiram na área que consideram parte do seu *tekoha* como trabalhadores das fazendas do entorno; quando apertaram os desentendimentos com os supostos donos das terras, os indígenas se dispersaram na região. O casal Ilário Cário e Damiana Cavanhas registra passagem nas Aldeias de Lima Campo e Bororó, esta última na Reserva de Dourados, sem se estabelecer definitivamente em nenhuma. Daí aparentemente derivou a primeira tentativa de reocupação da área tradicional, frustrada. Novamente as famílias se dispersam para novamente se reunir às margens da MS-379, uma estrada vicinal que segue da BR-463 ao município de Laguna Carapã.

Deste ponto adiante as famílias do *tekoha* Apyka’i dispõem-se a pelo menos outras cinco retomadas do território que reivindicam como seu, sofrendo uma e outra vez toda sorte de acoso: despejos por ordem judicial; despejos sem ordem judicial; ataques de arma de fogo,

espancamentos; atropelamentos criminosos; e dois incêndios.⁷ Uma e outra vez, Dona Damiana e seus familiares se reorganizam e voltam a levantar seus barracos no interior da fazenda “Serrana”, ou em suas imediações. As marcações na imagem de satélite abaixo ajudam a dar uma dimensão espacial dessas sucessivas remoções, cada ponto marca um local de acampamento das famílias do Apyka’i. Esta imagem faz evidente que as posições em que se estabeleceram os Kaiowá e Guarani não são aleatórias, pelo contrário, são postos estratégicos nos limites da mesma área que consideram o seu *tekoha*.



Mapa 1 - Locais de acampamento das famílias do tekoha Apyka’i, entre 2002-2013.
Fonte: Nota técnica, PR-MPF/Dourados, 2014 (adaptado).

Recorramos, contudo, a uma outra imagem panorâmica do acampamento, dessa vez não tomada de satélite. Certa manhã de domingo propus a Dona Damiana que fizéssemos um mapa genealógico das famílias do *tekoha* Apyka’i segundo sua própria perspectiva, o que fizemos da seguinte forma: sentamos

os dois sob a lona de seu barraco, e expliquei que gostaria de fazer uma representação *-ta’anga*, “uma imagem”, lhe disse– das famílias do *tekoha* Apyka’i. “Se fosse tirada uma foto da comunidade”, perguntei, “quem você gostaria que aparecesse?”; e a medida com que ela me listava os nomes eu perguntava pelas relações de parentesco, mostrando no meu caderno de campo como os triângulos, os círculos, as linhas do genograma funcionavam.

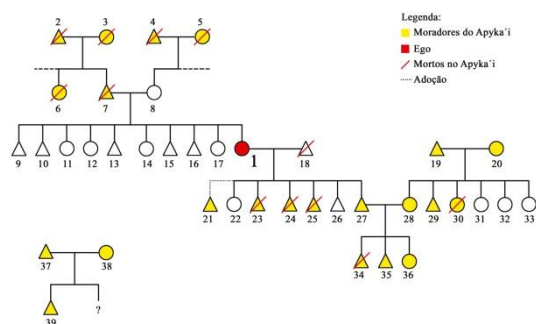


Diagrama de parentesco do "núcleo duro" do acampamento *tekoha* Apyka’i, produzido a partir das informações de Dona Damiana.
* Os indivíduos de uma mesma geração não estão alinhados segundo a ordem de nascimento.

⁷ Os registros desses episódios estão referenciados em Morais (2017, págs. 117-196).

As respostas da cacique me descreveram basicamente a estrutura de quatro grupos nucleares. A segunda operação foi perguntar quem, da lista, vivia na comunidade – “morava” (*oiko*), foi a palavra que usei. Pinte as indicações em amarelo, e não foi nenhuma surpresa reparar que nela estavam nomes de gente viva e de gente morta. Impressiona, aliás, a quantidade de parentes mortos e sepultados na localidade, todos eles marcados no diagrama com um risco. O Sr. Ilario Cario de Souza (nº 18), o falecido esposo da cacique sempre nomeado como um sujeito-chave na reivindicação do *tekoha* Apyka’i, não ganhou tinta amarela afinal ele não foi sepultado na localidade. O mais curioso é notar que Dona Damiana tenha feito representar todos os seus irmãos e irmãs (nº 9-17), associando-os igualmente ao *tekoha*, mas não quis que eu os pintasse assinalando sua participação na comunidade acampada. Segundo entendi, há uma relação entre solo e sangue que associa a princípio todo o arranjo de *siblings* à reivindicação: “é meu irmão...”, bastava ela em explicações, inferindo que a “pertença” da pessoa ao território tenha tanto a ver com o local de nascimento como as relações consanguíneas situadas no *tekoha*.

Mirado o diagrama, a representação do Apyka’i baixo as indicações da cacique

é um mapa de relações, uma reflexão sobre linhas e distâncias. Plote-se os dados nas imagens de satélite e se verá que as famílias mais próximas se agrupam no mesmo conjunto de barracos, a cacique firma o pé no centro da área. Esse arranjo espacial obedece contudo à dinâmica de desentendimentos, ou novos entendimentos, que distanciam ou a aproximam as famílias nucleares, germinando agrupamentos: na sequência de uma briga com sua mãe, Nivaldo Cario de Souza tombou seu barraco e foi viver com sua esposa e filhos do outro lado da rodovia. Um mês depois retornou ao acampamento para sentar morada nas proximidades do barraco de seu sogro, que seguiu vivendo na retomada. Na versão da cacique, o desentendimento teria ocorrido porque Nivaldo “tentava tomar dela a liderança”, e eu arriscaria ainda inferir do parentesco e da memória uma justificativa para essa tensão entre mãe e filho, presente em todo meu período de campo.

Se no momento de sua conformação o eixo central do acampamento era a aliança entre Dona Damiana e o Sr. Ilário Cario (indivíduos nº 1, 18), a morte do esposo e de três dos filhos da cacique redistribuíam os pesos. O casamento de Nivaldo Cario e Delcia Lopes (nº 27, 28) disputava em centralidade com as relações capitalizadas

por Dona Damiana, que eram basicamente as travadas por aliança com seu marido e, em linha de ascendência e descendência, com seu pai, avós, e filhos falecidos. Esse é um ponto importante: os mortos fazem páreo com os vivos – os sepultados no *tekoha* não iam coloridos no diagrama de Dona Damiana como moradores da comunidade? De algum modo eles participavam da vida diária.

Como seria o diagrama de Nivaldo? Suponho que ele poderia igualmente reivindicar essas relações com os mortos do Apyka'i, dada sua consanguinidade. Nas minhas visitas, no entanto, ele não fazia, ou o fazia timidamente, quase sempre com referências mais diretas à morte do seu filho Gabriel (nº 34). Talvez porque reconhecesse sua mãe em uma posição privilégio quanto aos outros. Mais do que a liderança do acampamento, o que me parecia ser objeto da disputa eram as memórias em torno do Apyka'i, e a legitimidade para reclamar os mortos entre os quais se assentavam os barracos.

O acampamento aparece, em todo caso, como uma comemoração familiar. Foi a aliança de Dona Damiana Cavanhas e o Sr. Ilario Cário, como se disse, que deu condições que o Apyka'i levantasse originalmente sua reivindicação acampando nas imediações da Fazenda “Serrana”. Poderiam ser os acampamentos

uma perpetuação dos vínculos entre os grupos que compunham as antigas ocupações, e da qual foram despejados? A insistência de Dona Damiana em fazer representados seus pais, e avós, não seria uma iteração, uma rememória, dessas antigas alianças fundadas na convivência? Os acampamentos não permitem, assim, a comemoração por parte dos indígenas de relações externas e anteriores ao cerco?

Um indício seria a informação de que o Sr. Ilario Cario era parente de sua esposa. Além disso, nenhuma retomada está isolada, quase sempre é possível traçar relações de parentesco entre os diversos acampamentos de uma mesma região – esta é uma ideia central nos trabalhos de Mura (2006) para a formulação do conceito de *tekoha guasu*, e a este ponto retornamos às discussões na literatura antropológica. Ao largo dessas intrincadas disputas de narrativa em torno da natureza dessas ocupações, o debate na guaraniologia se concentra no eterno impasse de se saber se essas formas de assentamento precárias – como a do *tekoha* Apyka'i – são efeito das políticas de Estado por sobre os povos indígenas, ou se realizam os ideários próprios dos indígenas no que concerne ao território.

Faço o esforço de fundar nessas observações o que será um resposta ao impasse: nada impede tomar essas duas

correntes teóricas não como opostas, mas complementares, de modo a elaborar uma concepção de territorialidade que possa pendular de uma a outra ponta. Como, aliás, faz Dona Damiana sem muito constrangimento.

O pêndulo guarani

Barbosa & Mura (2011) acusam os “estudos sobre a organização territorial guarani” de haverem construído

uma imagem trans-histórica, essencializada e contínua de uma única territorialidade guarani sem que fossem levadas em consideração as relações interétnicas e os dispositivos de dominação que de certa forma a determinaram. (Barbosa & Mura, 2011, pág. 03.)

Nos escritos de Barbosa (2007, pág. 67), a crítica a esse essencialismo funda uma dicotomia entre os conceitos de “territorialização” e “reterritorialização”: o primeiro seria entendido como uma política de Estado; o segundo, como um movimento próprio dos índios. Aponta a autora que a territorialização estaria entre a

definição estrita de Oliveira Filho (1998, pág. 56), que o entende como “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais”; e a de Barel (1986), que parte de uma concepção do território como produto histórico, de modo que as mudanças sociais poderiam ser entendida como um processo de territorialização. Nessa equação, o processo histórico que associou um território específico aos Kaiowá e Guarani na política de colonização produziu como efeito, nos índios, um “ímpeto” pela recuperação de suas terras – uma territorialização estatal, que produz uma reterritorialização indígena.

O problema é que, aí, o denominador comum “Estado” tende a sufocar, no mapa colonial, o foco subversivo dos acampamentos de retomada como espaços nos quais se produzem e reproduzem relações alheias à disciplina do cerco. Ora, não há dúvida de que o acampamento *tekoha* Apyka’i é produto da oposição constante à agenda do Estado e da sociedade envolvente que prescreveu e segue prescrevendo aos Kaiowá o cerco nas reservas – naquele dia de sol, eu mesmo cheguei carregando debaixo do braço uma decisão judicial que, ao fim, resultou na desocupação forçada e no

realojo dos indígenas uma vez mais às margens da rodovia.⁸

Esse foi o sétimo despejo à conta das famílias do Apyka'i, e essa é a mais notável característica de um acampamento de retomada: sua absoluta resiliência. São sete despejos; oito túmulos, quase todos de parentes atropelados; dois incêndios; e dezenove anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua. O acesso à água é limitado, quando chove o córrego se enlameia e no período de manejo da cana-de-açúcar tudo resta contaminado por agrotóxicos. O espaço para o roçado é disputado a duras penas com as colhedoiras e plantadeiras da usina de álcool, a alimentação depende basicamente das cestas básicas da FUNAI. Mas debaixo de sol, chuva, e lona, Dona Damiana não dá o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – como?

Tratando do *tekoha* Ita Vera'i, um outro acampamento às margens da rodovia, Levi Pereira arrisca dizer que o que mantém alguma unidade e o impede de esfacelar é “um forte sentimento religioso” que “tem conseguido manter sua coesão e alimentado a determinação em não deixar o local” (Pereira, 2007, pág. 74). Da minha

⁸ A Polícia Federal cumpriu finalmente a ordem de reintegração de posse em favor do dito proprietário da fazenda “Serrana” em julho de 2016, dois anos depois daquela visita. Desde então, Dona Damiana segue acampada às margens da rodovia.

parte, eu arriscaria dizer que o que mantém o Apyka'i unido é uma relação de solo e sangue, a memória de um povo indissociável daquela terra. Como se as relações que possibilitam manter vivas essas famílias só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais. Ao mesmo tempo em que é produto da conjuntura do cerco, o *tekoha* Apyka'i realiza as categorias elementares da vida Kaiowá, reiterando, no sentido da ascendência, a linha que liga Dona Damiana de seus pais e avós; e, na descendência, a relação dela com seus filhos e netos, vivos e mortos. Ao nível das alianças, reitera a relação dos Cavanha e dos Lopes, firmada por casamento; e a própria relação de Dona Damiana com seu falecido marido, que foi o que primeiro fez surgir o acampamento. Por sua vez, essa relação reitera alianças anteriores, sabe-se lá de quantas gerações.

Entendo que, no exposto, estão mobilizadas duas concepções de territorialidade. Mais do que um produto, os acampamentos de retomada são a face inversa da política tutelar: Dona Damiana maneja, de fato, uma reivindicação clara pela demarcação de um território específico para ela e os seus formulada diante do Estado e em uma linguagem inteligível à sociedade nacional; mas também se emaranha em uma rede de

relações que de muitas maneiras envolve o tempo de sua terra e de seu povo, de sua família, e uma memória de si mesma que envolve os vivos e os mortos de maneiras quicá só compreensíveis por ela. E faz as duas coisas ao mesmo tempo, pendulando entre um e outro registro.

A memória contra a história

Quando um ministro da cultura francês integrou a categoria “lugar de memória” à política de preservação do patrimônio nacional, Pierre Nora protestou. Introduzido por ele, o conceito de *lieux de mémoire* esteve alçado à “nova categoria de inteligibilidade historiográfica contemporânea” para ser, então, diluído ao ponto de dizer tudo e não dizer nada – o lugar de memória se esvaziava em um lugar comum. Ou pior, em uma política de Estado. Sua obra mestra em sete tomos e escrita por mais de uma centena de mãos, *Lieux de Mémoire*, poderia ser entendida como uma reapropriação do conceito pela comunidade dos historiadores franceses contra a tendência de sua vulgarização (Enders, 1993).

O que seria, no entanto, um “lugar de memória”? Na introdução de *Les France*, o autor oferece uma definição: lugar de memória é “toda unidade significativa, de ordem material ou ideal,

da qual a vontade dos homens ou o trabalho do tempo fez um elemento simbólico do patrimônio da memória de uma comunidade qualquer” (NORA, 1984-92, t. 3, vol. 2, pág. 02). Em essência, e habitando no plano das ideias, este conceito seria irreduzível ou mais, seria uma agenda historiográfica contra a narrativa nostálgica que emerge de monumentos erguidos, selados, e apresentados como a identidade de uma nação. Há uma profunda oposição entre história e memória que tenciona esses lugares, nos diz Nora:

História e memória: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução do

sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado. Porque é afetiva e mágica, a memória não se acomoda a detalhes que a confortam; ela se alimenta de lembranças vagas, telescópicas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensíveis a todas as transferências, cenas, censura ou projeções. A história, porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico. A memória instala a lembrança no sagrado, a história a liberta, e a torna sempre prosaica. A memória emerge de um grupo que ela une, o que quer dizer, como Halbwachso fez, que há tantas memórias como grupos existem; que ela é, por natureza, múltipla e desacelerada, coletiva, plural, e individualizada. A história, ao contrário, pertence a todos e a

ninguém, o que lhe dá uma vocação para o universal. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é um absoluto e a história só conhece o relativo. (Nora, 1993, pág. 3)

A enumeração dessas oposições me parece fundamental para se requalificar essa categoria reivindicada aos guarani, “território-memória”. Foi, afinal, a convite do projeto de Nora que Martin (1984) trouxe a expressão *région-mémoire* no título de seu artigo sobre a contra-história exercitada nas memórias dos conflitos militares que acossaram as famílias da região francesa de Vernée desde o século XVII. Posteriormente, Bealet (1997) se apropriará do termo para apresentar, ainda sobre Vernée, uma “geografia da memória” na interface entre os estudos da história e do território.

São esses os autores os referenciados por Mura (2006) ao propor o entendimento dos *tekoha*, ou dos *tekoha guasu*, como territórios-memória – proposição, a meu ver, bastante acertada ainda que limitada nessa sua aplicação.

Pensemos na vida de Dona Damiana, e na latência de seu barraco deitado na cerca anos a fio para então, e repentinamente, levantar-se do outro lado do arame: reivindicado tanto como um “regresso”, como uma “reativação” –no guarani, *jevy*–, o Apyka’i não é mera uma imagem do passado. Afetivo e mágico, para usar os mesmos termos de Nora, o *tekoha* é um projeto de futuro. O discurso produzido sobre ele não pode se conformar com os limites da relação de causa e efeito de uma sedimentação de progressivas camadas no processo colonial. O discurso sobre ele é, antes, um refinado processo de crítica em que a memória consome os postes que sustentam os arames do cerco.

Repita-se, são sete despejos; oito túmulos, quase todos de parentes atropelados; dois incêndios; e dezenove anos baixo lona, nas imediações da terra que Damiana reclama como sua, sem dar o menor sinal de fraquejo na sua mobilização – o que realiza essa mulher debaixo de sol, chuva, e lona? Com seu barraco a vista, Dona Damiana não permite que o mundo colonial olvide a fragilidade da história que ele reivindica. Afinal, é ela que cerca a sociedade que pretendeu, ou pretende, vê-la cercada na reserva. Reconhecer os *tekoha* como territórios-memória é reconhecer a ambivalência das cercas desse

apartheid – como bem lembra Fanon, os arames operam em ambos os lados.

Inconclusões

Se, como territórios-memória, os *tekoha* são projetos de futuro, requalificar sua expressão nessa aporia do debate antropológico será um trabalho para sete tomos, talvez, mais de uma centena de mãos. No limite, reconhecer esse fino exercício de crítica histórica que os Kaiowá e Guarani operam sobre o tempo de sua terra e de seu povo, de suas famílias, as memórias de si mesmos, e que os permitem pendular de uma ponta nas manifestações de sua territorialidade não pode ser outra coisa à teoria antropológica senão uma agenda de pesquisa.

Uma agenda infinita de pesquisa. Não há aqui brechas para divisões exatas e totalizantes sob o denominador do Estado e da sociedade nacional; os Kaiowá e Guarani multiplicam pela memória a esperança irresoluta de ruir os monumentos da história e consumir os arames que o cercam. É essa a lição de Dona Damiana. Não sei se naquele mesmo dia de sol ou em outra visita ao cemitério, perguntei à cacique qualquer coisa a respeito de seu pai. “Foi depois que eu vi o barraco queimado, o incêndio, no outro dia...”, ela começou a me contar, e era o sonho que

antecedeu sua decisão de reentrar na fazenda e encampar a retomada:

Foi aí que eu sonhei com meu pai, ele vinha todo cheio de terra. Cheguei perto dele, eu era menina *kuña* pequena, ele perguntou: “Por que tá chorando, minha filha?”. *Ñanderu* Akandire tava rezando, veio pistoleiro ele saiu correndo, correndo. Gritou pro meu pai entrar na terra. Eu abracei meu pai, mas ele era terra. Eu não sabia ser terra, né? Meu pai era terra. O *Ñanderu* disse pra mim: “Vou te ensinar reza pra ser *teju*⁹!” E entrou no buraco. Veio água, saiu água, encheu de água o trator do pistoleiro. Foi assim, era sonho. Eu entrei no meu *tekoha*.

“E a reza pra ser *teju*, aprendeu?”, perguntei. Dona Damiana deu só uma gargalhada.

⁹ *Teju* é usado coloquialmente para se a “lagarto”, em geral. Em contextos específicos, se refere aos répteis do gênero *Tupinambis*, em português comumente conhecidos como “teiú”.

Referências Bibliográficas

BARBOSA da Silva, Alexandra. 2007. Mais Além da “Aldeia”: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio. 2011. “Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX)”, In: Journal de la société des américanistes, 97-2, tome 97, n° 2.

BAREL, Yves. 1986. “Le social et ses territoires”, In: EspacesAURIAC, F. et BRUNET, R (eds). Jeux et Enjeux. Paris: Fayard, pp. 228-257.

BEALET, Marc. “Religion et région mémoire: esquisse d'une territorialité par le biais de la géographie de la mémoire”, In: Norois, n°174, Avril-Juin 1997. pp. 317-329.

BENITES, Tônico. 2014. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

BRAND, Antonio. 1993. O Confinamento e seu Impacto sobre os Paĩ/Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

BRAND, Antonio. 1997. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Difíceis Caminhos da Palavra. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS.

CNV. Comissão Nacional da Verdade. 2014. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas”, In: CNV. Relatório: textos temáticos, Vol. II, pp. 203-264.

CRESPE, Aline Castilho. 2009. Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowa no município de Dourados - MS: (1990-2009). Dissertação de Mestrado. Dourados: FCH/UFGD.

FANON, Franz. 2005. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HENRIQUE DA SILVA, Ruth. 2003. Cartografia Nativa: a representação do território, pelos guarani kaiowá, para o procedimento administrativo de verificação da FUNAI. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: ICHF/UFF.

LEVI-STRAUSS, Claude. 1975. “O Feiticeiro e sua magia”, In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 193-213.

MARTIN, Jean-Clément. 1984. “La Vendée, région-mémoire”, In: NORA, Pierre (org.) Les lieux de mémoire, tome 1, La République. Paris: Galimard, págs. 595-617.

MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl. 1998. Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Asunción: Ceaduc/Cepag.

MORAIS, Bruno Martins. 2017. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Ed. Elefante.

MURA, Fábio. 2006. À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional.

NORA, Pierre (org). 1984-1992. Les Lieux de mémoire, 3 tomes: t. 1 La République (1 vol., 1984), t. 2 La Nation (3 vol., 1986), t. 3 Les France (3 vol., 1992). Paris: Gallimard.

NORA, Pierre. 1993. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”, In: Proj. História, (10), dez 1993. São Paulo: PUC.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1998. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas”, In: OLIVEIRA, João P. de (org.). Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

PEREIRA, Levi Marques. 2007. “Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais”, In: Revista História em Reflexão, Dourados, Vol. 1, n. 1.

PIMENTEL, Spensy. 2012. Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

SUSNIK, Bratislava. 1979. Los aborígenes del Paraguay, v. II, etnohistoria de los Guaraníes - época colonial. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

VIETTA, Katya. 2007. Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ

NARRATIVES OF VIOLENCE AND TRANSFORMATION OF INDIGENOUS WOMEN UITOTO IN BOGOTÁ

NARRATIVAS DE VIOLÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ

Juana Valentina Nieto Moreno

Doutora em Antropologia Social
juananiето@yahoo.com
INCT Brasil Plural, UFSC, Brasil

Esther Jean Langdon

Doutora em Antropologia
estherjeanbr@gmail.com
INCT Brasil Plural, UFSC, Brasil

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este artículo examina narrativas sobre experiencias de violencia de mujeres uitoto que migraron para Bogotá de la región del Caquetá-Putumayo en Colombia. Las narrativas presentadas tratan sobre diversas modalidades de violencia asociadas a la experiencia femenina en el contexto de la historia colonial moderna. Sin embargo, son ante todo historias de transformación en las que las mujeres superan narrativamente una posición de víctima y evidencian las diversas estrategias que movilizan para enfrentar los eventos de "casi muerte", así como sus capacidades para superar las pérdidas y poder recolocarse en el mundo y reconquistar sus vidas. Emerge en sus relatos una subjetividad más allá de la subordinación para constituirse como mujeres luchadoras, rebeldes, habilidosas y valientes. Argumentamos que la actividad narrativa es un potencial mecanismo para reflexionar, resignificar y relaborar los sentidos de los eventos críticos, permitiendo a las narradoras retomar un sentido de agencia frente a las circunstancias adversas.

Palabras claves: mujeres indígenas, Amazonia, narrativas, violencia, agencia.

Resumo

Resumo: Este artigo discute narrativas sobre experiências de violência de mulheres Uitoto que migraram para Bogotá, da região de Caquetá-Putumayo, na Colômbia. As narrativas apresentadas tratam de várias modalidades de violência associadas à experiência feminina no contexto da história colonial moderna. Mas são principalmente histórias de transformação em que as mulheres superam narrativamente uma posição de vítima e mostram as diferentes estratégias que mobilizam para enfrentar os eventos de "quase-morte", assim como suas capacidades para superar as perdas e se reposicionarem no mundo e reconquistar suas vidas. Emerge em seus relatos uma subjetividade além da subordinação, para constituir-se como mulheres lutadoras, rebeldes, habilidosas e corajosas. Argumentamos que a atividade narrativa é um potencial mecanismo para refletir, resignificar e relaborar os sentidos dos eventos críticos, permitindo às narradoras retomar um sentido de agência diante das circunstâncias adversas.

Palavras de Chaves: mulheres indígenas, Amazônia, narrativas, violência, agência.

Abstract

The article examines narratives about violent experiences among Uitoto women who have migrated to Bogotá from the Putumayo-Caquetá region of Colombia. The narratives presented here speak of diverse forms of brutality associated with the female experience in the context of Colonial violence. However, these narratives are foremost histories of transformation in which the women narratively overcome a position of victim and demonstrate diverse strategies that are mobilized in order to confront events of "almost death", as well as their capacities to overcome their losses and to be able to re-situate themselves in the world and re-conquer their lives. The subjectivity that emerges in their narratives moves beyond subordination as they become skilled, brave, rebellious, and warrior women. We argue that the act of narrating is a potential mechanism for reflexivity, resignification and reelaboration of the meaning of critical events, permitting the narrators to assume a sense of agency in the face of adverse circumstances.

Keywords: indigenous women, Amazonia, narratives, violence, agency.

Introducción

Este artículo aborda narrativas sobre experiencias de violencia de mujeres uitoto que migraron para Bogotá de la región del Caquetá-Putumayo en Colombia. Analizamos estas narrativas como “*dramas of living*” (Burke *apud* Turner, 1981, p. 149), actos de memoria, creativos, subjetivos, que emergen en el contexto del diálogo etnográfico y que permiten compartir experiencias, reinterpretarlas, resignificarlas y encontrar en ellas sentido (Langdon, 1999, 1993; Bruner, 1991, Maluf, 1999). Estos dramas narrados, expresan situaciones de conflicto que, en el pasado, implicaron rupturas en el flujo de la vida, seguidas de crisis, intentos de resolución y

reconocimiento (Turner 2008 [1974], p.33). Las mujeres uitoto reconstruyeron sus memorias sobre eventos críticos, situaciones expresadas por ellas como de “casi muerte”, tales como cesarías, separaciones, despojos, reclusiones y agresiones sobre sus cuerpos, sus vínculos y su autonomía. No obstante, ellas no se retrataron en sus narrativas como víctimas pasivas de fuerzas externas, sino que apuntaron a las propias transformaciones, evidenciando las diversas estrategias con las cuales lograron actuar y reconquistar su libertad, recobrando así un sentido de agencia frente a las circunstancias en que esta les había sido arrancada (ver Jackson, 2002). Narrando, las mujeres dieron forma y sentido a sus

experiencias, las integraron, mostrando a sí mismas y al oyente que, a pesar de los efectos destructivos de la rabia, los celos, las traiciones, los abusos, las injusticias que las llevaron a los límites de la vida, ellas emergieron con la capacidad de moverse, transitar, para “enfriar” y “adulzar”¹ y, así, continuar con el propósito de aconsejar, cuidar, y multiplicar la vida. Emerge en sus relatos una subjetividad más allá de la subordinación para constituirse como mujeres luchadoras, rebeldes, habilidosas y valientes. De acuerdo con Veena Das (2010, p. 376) antes que dolor o sufrimiento estas historias nos hablan de la resistencia y de la conquista del cotidiano, entendido este como el lugar dónde el cuidado de la vida se hace posible.

Estas mujeres pertenecen a la etnia uitoto, uno de los siete grupos indígenas que se autodefinen como Gente de Centro y que tienen como territorio tradicional la región del interfluvio de los ríos Caquetá

y Putumayo y sus afluentes Caraparaná e Igaraparaná, al noroeste de la selva amazónica colombiana. Está formado por ocho grupos étnicos (uitoto, ocaina, nonuya, borá, miraña, muinane, resigaro y andoque), que hablan idiomas mutuamente inteligibles (Fagua, 2015, p.132). “La Chorrera”, “El Encanto” y “Araracuara” son los principales asentamientos de la Gente de Centro, aunque actualmente existen concentraciones importantes en otras regiones de la Amazonia Colombiana, como en la ciudad de Leticia, en el Rio Amazonas². La presencia de población uitoto em Bogotá, ha venido en aumento desde los años ochenta. En el 2015, el Cabildo Uitoto de Bogotá, asociaba más de 200 indígenas de la Gente de Centro en la capital.

La Gente de Centro ha vivido desde inicios del siglo XX un agresivo e intenso proceso colonial que inició con la llegada de la empresa cauchera Casa Arana, recodada por los malos tratos y la violencia con que

¹ Tobón (2016) explica que “endulzar” y “enfriar” son dos nociones usadas por la *Gente de Centro* que condensan las maneras locales con las cuales se enfrenta una situación de conflicto o tensión. Lo “dulce” y lo “frio” están asociados a la vida tranquila, a la calma, a la virtud, a la ecuanimidad social, opuestos a lo “amargo” y lo “caliente” que se vinculan con la ira, la incerteza, la furia, el combate. Adquiere relevancia pensar que estas categorías unidas al gusto – dulce, amargo – y a la temperatura – frio, caliente- contengan el poder de nombrar a modo de analogías los atributos morales

y las reacciones emocionales de las personas. Aquí se propone la posibilidad humana, cultural, de conseguir que lo “amargo” y lo “caliente”, la ira, la violencia, puedan ser “endulzados”, “enfriados”, esto es, transformados en experiencias de serenidad, de calma y de concentración.

² Hay concentración importante em otras ciudades regionales: Puerto Leguizamo, Puerto Alegría, y Florencia, así como en el rio Ampiyacu, en el Amazonas peruano e incluso en Tefé en Brasil (Fagua, 2015, p.132).

esclavizó y diezmó la población nativa (Casement, 1913, 1998, Hardenberg, 1913, Taussig, 1987). En los años 1930 después de la guerra entre Colombia y Perú y para atender a los “huérfanos” dejados por la Casa Arana y darles educación cristiana se establecieron en su territorio las misiones Capuchinas (Echeverri, 1997, p.40, Bonilla, 1968). Em 1936 se vinculó la congregación de las Hermanas de María Inmaculada, conocidas como las Lauritas que fundaron un internado para mujeres en la Chorrera. Con el tiempo se establecieron internados católicos en San Rafael, en el río Carapará (1960); y en Araracuara, en el río Caquetá (1970), la mayoría de adultos uitoto estudió en estos internados. Al rededor de estas misiones fueron formándose los poblados indígenas a dónde llegaron autoridades civiles, funcionarios públicos, militares, científicos, médicos, enfermeros y toda una infraestructura con calles, hospitales y pequeños comercios. A lo largo del siglo XX fueron llegando nuevos auge extractivos e ilícitos: pieles, madera, coca y recientemente el oro, a lo que se sumó las acciones de los actores armados del conflicto interno colombiano: el ejército nacional, la guerrilla y los paramilitares, así como bandas delincuentes ligadas al narcotráfico, trayendo aún más violencia para los pobladores.

Esta violenta experiencia histórica provocó quiebras demográficas, desplazamientos, cambios en las estructuras sociales, así como en los sentidos culturales que ordenaban el mundo tal como ha sido descrito y analizado por la literatura etno-histórica de la región (Echeverri, 1997, Griffiths, 1998, Pineda, 2000, Sánchez, 2011, Ramírez, 2001, Tobón 2016). Como se ha observado en otros contextos, el vicioso espiral de la violencia estructural, política, colonial, intensificó el abuso, la apropiación y la violencia contra las mujeres indígenas (Kleinman, Das y Lock, 1997, McClintock, 1995, p.48, Rossi, 2016, p.123, Belaunde, 2011, 2015, De Marinis, 2017, 2016, Segato, 2015a, 2015b, Sacchi, 2014, Pequeño Bueno, 2009). Las memorias históricas del sufrimiento colonial han sido parte de los discursos de reivindicación y resistencia étnicas, sin embargo, en estos discursos el sufrimiento particular de las mujeres y las violencias específicas de género han permanecido silenciadas.

El presente artículo es producto de una investigación doctoral realizada en el 2015 por la primera autora, que exploró la movilidad de mujeres indígenas a partir de la construcción de narrativas biográficas (Nieto Moreno, 2017). Las narrativas

aquí presentadas emergen en el contexto del encuentro etnográfico en Bogotá. Bogotá es una metrópoli de más de siete millones de personas, que mantiene amplias desigualdades sociales y económicas. Las mujeres uitoto que participaron de esta investigación vivían en Bogotá, a donde llegaron después de salir de sus territorios para estudiar, profesionalizarse, trabajar, o en algunos casos huir de la violencia. La mayoría de las indígenas llegaron a trabajar como empleadas domésticas internas en casas familias de clase media o alta. En el 2015 ellas vivían en diferentes barrios de clase media o baja y sus rutinas ocurrían en diversos lugares de la ciudad: salían temprano para trabajar en barrios distantes, o estaban siempre ocupadas en reuniones, eventos, y diversas actividades dispersas por la ciudad. Así que muchos de los encuentros etnográfico ocurrieron en cafeterías, restaurantes, visitas o recorriendo de un lado para otro la ciudad. En estos encuentros ellas narraron los episodios de su vida que consideraron relevantes. Entre estas historias se destacó la frecuencia en que las 30 mujeres que participaron de esta investigación narraron eventos en que fueron víctimas de diversas modalidades de violencia. Frecuentemente estas narrativas implicaron un embate entre

“contar y no contar”. La mayoría de las veces, las mujeres narraron estos dramas en los últimos encuentros. Sin embargo, desde el primer día aparecían reiteradas intenciones de contar, tentativas de empezar, seguidas de arrepentimiento: “*sobre esto no voy a hablar*”. Pero, a medida que pasaban los encuentros y se entablaba una relación de confianza estas historias parecían salir como gritos de las profundidades de la memoria, con tanta fuerza y creatividad que, por el nivel de detalle y la fuerza de las emociones transmitidas, nos transportaban a los lugares, tiempos y escenas de forma cautivante. De este modo, la violencia, un concepto performativo y multifacético (Scheper-Hughes y Bourgois, 2004; Maldonado, 2013), emergió como un desafío ético, metodológico y analítico que necesitaba ser abordado con cuidado para evitar reproducirla como “colecciones de museo” (Das, 2010, p. 434) o reconstruir escenarios de miedo que alimentaran el propio terror (De Marinis, 2017, p.10, Scheper-Hughes y Bourgois, 2004,). Sin embargo, no hablar de estas historias implicaría no dar oídos a un tema que era persistente, no solo en esta investigación, sino en diversos contextos, como muestran estudios recientes que analizan la interseccionalidad de violencias que

afectan a las mujeres indígenas, así como sus resistencias, en el contexto de la violencia política y social que enfrenta históricamente los países latinoamericanos (De Marinis, 2017, 2016, Segato, 2015a, 2015b, Sacchi, 2014, Pequeño Bueno, 2009, Rossi, 2016, Behar, 2009).

Como mencioné anteriormente estas narrativas son emergentes, es decir no existen previamente, no tienen un objetivo predefinido, sino que emergen en la interacción dialógica, en el encuentro etnográfico. De acuerdo con Cardoso (2007, 2009) narrar no es solo un instrumento pasivo de descripción del mundo, sino que tiene un papel constitutivo del propio mundo narrado, de su socialidad y del propio sujeto narrador. Una narrativa personal nace de la experiencia, pero al mismo tiempo da forma a esa experiencia, es un conocimiento reflexivo sobre formas de estar o habitar el mundo, que transforma los viajes de la vida, pasados, presentes y posibles, en secuencias de eventos que evocan perspectivas de cambios y de permanencias (Ochs y Capps, 1996). Como nota Burke (1957, p. 103) las narrativas pueden ser consideradas como una “herramienta (o preparación) para vivir”, relacionando la vida, presentando

las estrategias para resolver las situaciones y permitiendo a los sujetos elaborar los sentidos, enfrentar, interpretar, resolver los acontecimientos conflictivos (Langdon, 1999, 1993; Bruner, 1991). Mas importante que la experiencia representada por las generalizaciones, las narrativas personales nos confrontan con una rica gama de posibilidades, en realidades diversas y en períodos históricos concretos. Expresan momentos dramáticos de vida humana y al mismo tiempo relaciones, conexiones, movimientos de la vida, experiencias sociales y reflexión de los propios sujetos (Kofes, 2001, p.35). En este sentido estas narrativas de violencia pueden ser conceptuadas como expresiones de dramas sociales (Turner, 1981, p. 149), que a pesar de que parten de la memoria individual, son organizados creativamente, haciendo eco de emociones, representaciones y percepciones subjetivas, se refieren a realidades históricas y a un universo social complejo y compartido en el cual interactúan parientes, jefes, militares, funcionarios estatales, conyugues y parejas indígenas y no indígenas, curanderos, enfermeras, amigos, mafiosos. Las mujeres dramatizan e incorporan estas voces heterogéneas,

transgrediendo sus lugares, representaciones y moralidades. Así, hablan a su interlocutora, al tiempo que hablan para el resto de contextos que conforman su propia vida social (Sisto, 2015, p.12).

El artículo está organizado en cuatro historias de cuatro mujeres. Escogimos estas cuatro historias por el contraste que cada una ofrece. Son mujeres de diferentes edades, cada una enfatiza diversas formas en que la interseccionalidad de violencias, que se relaciona con su condición de mujeres, indígenas, migrantes, ocurre en un momento histórico concreto y que se relaciona con la experiencia femenina en el contexto de la historia colonial. Algunas hablan de violencia sufrida por parte de sus compañeros indígenas, otras de sus compañeros no indígenas en las ciudades, a unas los agentes del Estado las ayudan, otras usan las leyes para liberarse de maridos agresores, pero en otros momentos son las leyes las que las subordinan y violentan. Es decir, el contraste permite evidenciar la complejidad del fenómeno y la importancia de evitar reducirlo a

oposiciones binarias entre “verdugos” y “víctimas”. Estas cuatro mujeres nacieron entre los años 40 e 70 en la región del Caquetá-Putumayo. Pasaron sus primeros años acompañando sus padres y antes de los diez años entraron a estudiar en los internados católicos locales. Las cuatro migraron en diferentes momentos y por diversas razones para Bogotá. Sus narrativas no son uniformes, en algunos casos dejamos el relato completo, en otros, intercalamos las narrativas orales y sus representaciones con nuestras intervenciones, explicando y/o resumiendo partes de las historias e intentando mostrar nuestros propios esfuerzos para escuchar y entender. Ciertos dramas son más largos, otros fragmentados, algunos más descriptivos que otros, unos más limitados a líneas temporales y otros van y vuelven en el tiempo.

“Soy hija de tigre”

Teresa³ nació a inicios de los años 60s en Araracuara, uno de los principales asentamientos de la Gente de Centro en el Medio Caquetá. Hija de *chagrera*⁴, creció

refiere a la mujer que trabaja la “chagra”, como se llaman a los cultivos de tumba y quema que han fueron adoptados por muchos grupos indígenas amazónicos.

³ Todos los nombres son ficticios.

⁴ Según Echeverri (2008), “chagrera” deriva de la palabra quechua *chakra* que significa “campo de cultivo”. En el español amazónico “chagrera” se

acompañando su madre a la chagra y yendo a la escuela local, en una época en que la escolarización se perfiló como un horizonte deseable para las mujeres indígenas. Estudió la primaria en el internado católico de Araracuara y terminó la secundaria en Bogotá, gracias al trabajo de su padre, un reconocido anciano sabedor uitoto. Dejó la escuela técnica como consecuencia de su primer embarazo con Luis, un joven bogotano, colega de estudios y quién sería su primer esposo. Su primera experiencia conyugal estuvo atravesada por violencia doméstica. El dolor solo fue soportable por el apoyo y acogida de su suegra, quién a su muerte le dejó una herencia con la cual ella montó un restaurante al occidente de Bogotá. Vivieron del restaurante hasta que Luis decidió venderlo, dejando a Teresa y a sus tres hijos en la ruina. Teresa era joven, tenía 27 años, sin dinero, ni trabajo y con tres hijas. Es así que una mañana, sin que Luis lo percibiera, tomó un dinero que tenía guardado y salió con sus hijas para el aeropuerto en la búsqueda de un vuelo que la llevara de regreso a Araracuara.

Sus hijos nacieron en la ciudad, sus cuerpos desconocían la humedad, el sol y las picaduras de los mosquitos selváticos.

Desde Araracuara Teresa tuvo que llamar a Luis para pedirle unos medicamentos que el médico de Araracuara le había recetado para disminuir las reacciones alérgicas de sus hijos. Luis, su exmarido, aprovechó la oportunidad y viajó por primera vez a Araracuara, sin los remedios y con un requerimiento del Bienestar Familiar -la institución estatal de protección a la infancia y juventud- para llevar de regreso sus hijos. Teresa debería comparecer dentro de dos días a la sede de la institución en Bogotá o perdería la custodia de sus hijos. Luis se llevó de regreso a los niños contra la voluntad de Teresa: "Me los llevo porque están enfermos, los picaron los mosquitos y se hincharon y además usted está sin empleo".

Teresa se apresuró, tomó algunos objetos de valor para vender en la ciudad y se subió en un vuelo de carga que la llevó a Bogotá: "Gracias a Dios había dos vuelos ese día".

[...] Me pude presentar el lunes. Yo no sé qué le había dicho a la señora (la funcionaria del Bienestar Familiar), porque esa señora estaba que me devoraba:

—En el Bienestar velamos por el derecho de los niños y usted no está en capacidad de darle un sustento a ellos, en cambio el papá sí. Hay que ver las condiciones del lugar donde usted tenía sus hijos, ellos se estaban muriendo por allá.

—Pero yo estaba en mi territorio allá mis hijos no van a aguantar hambre.

—¿Entonces, por qué lo mandó llamar?

—Ellos estaban recién llegados, necesitan un tiempo para adaptarse. Llamé para pedir un medicamento. Eso fue todo.

—No señora, usted no tiene empleo, tiene que estabilizarse primero. Le vamos a hacer un seguimiento a usted.

(Valentina)

¿Y tus padres, qué decían?

(Teresa)

Yo no sé si sea por la cultura, o por el machismo, pero cuando me quitaron mis hijos allá, mi papá en vez de salir a favor mío, él dijo: —No, Luis es el papa de sus hijos y usted tiene que hacerle caso a él. Yo le dije: — Pero papá, ¿usted no está viendo el maltrato? Eso en esta época ya no se ve.

Porque después de que él me golpeó y casi nos matamos yo dije, ¡ya no más! Pero mi papá insistía: —No, él es el papá de sus hijos y usted tiene que hacer lo que él diga. —Pero papá, como en vez de usted apoyarme, yo soy su hija.

(Valentina)

¿Y tu mamá que hacía?

(Teresa)

Mi mamá era muy sumisa, mi mamá no hacía sino llorar: —Cómo usted se va a ir sin un peso hija, usted que va a hacer en Bogotá. —Yo no sé mamá, no sé, pero yo me voy. Y así fue que yo me vine sin nada, sin nada, sin nada. Pues yo siempre he sido así.

Ante la sentencia dada por la funcionaria de la institución, Teresa tuvo que salir sin sus hijos para buscar trabajo. El Estado, la Ley, salió en defensa de los “derechos de los niños” usando dos argumentos colonialistas para justificar la intervención contra la madre, dando la custodia al padre⁵. En primer lugar el hecho de que Teresa estuviera “desempleada”, desconociendo los modos de producción indígena, basados en el manejo de los recursos del bosque, como

intervenir a los pueblos indígenas, acusándolos de someter a su propia infancia al maltrato.

⁵ Rita Segato (2015a) analiza cómo en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños ha sido usada como coartada fundamental para

las amplias redes de intercambio y apoyo. El otro argumento apuntado fue la insalubridad del lugar: “Hay que ver las condiciones del lugar donde usted tenía sus hijos, ellos se estaban muriendo por allá.”. A los ojos de la funcionaria de la institución, la selva “por allá” está situada en la vulnerabilidad de los márgenes, en las fronteras del mundo “saludablemente” habitable. Una analogía a la orden estatal, masculina, que asume la vida en el bosque a los márgenes morales.

Una doble estructura de subordinación fue ejercida en esta violencia institucional sobre Teresa. De un lado, el dominio masculino legitimado por la ley. El Bienestar Familiar, institución estatal encargada de la protección de los niños, otorgó el poder al padre, el marido violento que se convirtió en el emisor de la ley. La madre, Teresa, que por un acto de protección llevó a los hijos a su tierra se convirtió en el discurso institucional en la agresora de los hijos. Una geografía moral de orden colonial subordina la selva al lugar del agravio, el atraso y la incivilización (ver Pineda, 2010). Lo que para ella era un proceso de adaptación climática a su referente identitario, a los ojos de la ley era un

argumento para limitar el ejercicio de la maternidad.

El padre de Teresa le sugirió obedecer al exmarido. Él no tenía recursos políticos, ni ideológicos para exigir el respeto de una unión conyugal en la que no participó, como hubiera sido en otra época cuando los matrimonios eran acordados entre los padres o jefes de linajes⁶. Su padre, probablemente influenciado por la ideología cristiana, subordinó el lugar de la mujer “usted tiene que hacerle caso a su esposo” y le sugirió obedecerlo. Teresa se cuestiona si la sumisión de su madre sería resultado de una jerarquía de género nativa o resultado del patriarcado colonial, al que ella se refiere como “machismo”. Su madre a pesar de ser una conocedora del modo de vida y las tradiciones indígenas, creció y pasó parte de sus años en el internado de las misiones, en una época en que las monjas eran rígidas en su tarea de imponer el modelo patriarcal andino de la época y sus ideas sobre las maneras cristianas y las funciones domésticas del “hogar” propias de las buenas mujeres. Teresa también estudió con las monjas, en una época en que eran más flexibles, sin embargo, ella insistió, como muchas de las mujeres

⁶ Sobre la importancia de la relación entre suegro y yerno en los matrimonios acordados para las relaciones de género y la condición de las

mujeres indígenas en los pueblos amazónicos ver Belaunde (2011)

uitoto en su carácter rebelde y su impulso por la búsqueda de su autonomía que la llevó a la acción: "Yo siempre he sido así", afirmó con la certeza de que no se daba por vencida ante la adversidad. Ella, usando los pocos recursos que disponía, viajó para Bogotá, para asistir a la audiencia en la institución estatal.

En Bogotá, Teresa fue acogida por la familia de Luis, su ex esposo, que la ayudaron en los cuidados con los niños hasta que ella consiguiera trabajo para recuperar su custodia. Trabajó por un tiempo distribuyendo productos en una ciudad al occidente de Colombia y recuperó luego la custodia de los hijos.

[...] Y me fui. Ay eso fue muy duro, otra vez separarme de mis hijos. Yo pensaba: '¿Será que mis hijos se acostaron sin comer?' Yo sabía que el calor de madre no lo reemplaza nadie. Fue una época muy dura.

Después de unos años Teresa dejó el trabajo. Luis se convirtió a la iglesia evangélica y quiso retomar la relación:

[...] Él quería volver conmigo, pero yo comencé a coger alas, yo ya tenía independencia. Por eso digo yo: una mujer siempre tiene que tener

solvencia económica, yo le he inculcado mucho eso a mis hijas, 'ustedes no deben de perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido'. Nunca acepté volver con él.

Soy hija de tigre.

En esta última parte, en que ella cuenta la resolución del drama, y su firme decisión en separarse, ella describe una transformación de su subjetividad en que ella "coge alas", gana libertad y autodeterminación. Esta experiencia de transformación se convierte en un consejo para sus hijas: "Ustedes no deben perder ciento por ciento, tienen que tener independencia económica y también psicológica, en todo sentido". El consejo, la determinación de la separación y la elección por la libertad, terminan con la fuente de su fuerza: ser hija de tigre, el felino muchas veces asociado al poder, a la transformación y al chamanismo en las tierras bajas de América del Sur. Su etnicidad se convierte en el argumento de su autodeterminación y de su capacidad transformativa.

“Olvídese de que yo voy a ser la mujer de antes”

Cuando Isabel contó su historia tenía aproximadamente setenta años. Hace veinticinco años que vivía en Bogotá, a donde llegó con su exesposo para ayudar en la construcción de una maloca⁷ urbana. En Bogotá Isabel trabajaba con las diversas organizaciones de representación étnica, era reconocida como una abuela sabedora, partera, artesana y completaba su sustento trabajando como vendedora ambulante. Nació en los años 40 en un asentamiento en el río Igaraparaná, cerca de la Chorrera. Recuerda su infancia al lado de sus padres: "Mi mamá decía: —Ya su papá va a hacer circulo, siéntese a escuchar". Así, acostada en la red todas las noches hasta que el sueño llegara, escuchaba las oraciones de sanación, los consejos, las historias, el *rafue*⁸ de su padre. Así fue hasta que, a los 8 años, como acontecía en aquel entonces con todos los niños indígenas de la región, fue obligada a internarse en la escuela de las monjas en La Chorrera. Ella recuerda esta época con tristeza por los castigos que recibían las

jóvenes indígenas, a quienes se les prohibía hablar su idioma. Enfrentándose a las monjas se volvió rebelde. Sin embargo, como ocurría en aquella época, solo pudo salir del internado una vez casada, de blanco y por la iglesia con un joven uitoto recién llegado de Lima que había acordado el matrimonio con su padre.

Vivieron sus primeros años en la Chorrera, dónde ambos trabajaban como empleados de diversas instituciones estatales, educativas o administrativas. La historia que Isabel contó ocurrió cuando él trabajaba como enfermero del hospital y ella como cocinera de los albañiles que construían una escuela. Así contó:

[...] Había una concuñada mía que era prima de mi esposo, casi sangre de la sangre. Ella estaba enamorando con uno de los señores que viajaron para construir ese colegio. Cerquita quedaban mi casa y cerquita trabajaba el papá de mis hijos. Ella me pidió que la acompañara al cambuche para encontrarse con el novio. Yo la acompañé, pero la dejé afuera, yo confiaba porque éramos como

fronteras culturales y las reglas del comportamiento adecuado. Sobre el *rafue* ver Echeverri (1997).

⁷ Las malocas son las grandes casas comunales de algunos de los pueblos indígenas amazónicos.

⁸ EL “*rafue*” es un discurso ritualizado que aborda los principales temas identitarios, las

familia. Pero mi marido me estaba espiando por la ventana. Cuando regresé, él llegó, ¡Mh!, me dijo: — ¿Usted qué es lo que estaba haciendo allá? Entonces yo dije: —Nada. — Cómo que nada, usted no va a empezar como siempre: “No, yo no estoy haciendo nada”. Él estaba bravísimo: —Yo voy a hablar con la jefe suya, mañana usted no va a trabajar más —dijo y se fue.

El marido de Isabel tuvo miedo de que su mujer fuera seducida por los trabajadores de la obra de la escuela, así que le pidió a la encargada de la escuela y jefe de Isabel que la despidiera. Pero la jefa no aceptó e interpeló al marido por no valorar las cualidades de su mujer: “yo no lo voy a sacar, usted es un señor desagradecido, ella es una mujer experta para el trabajo, hasta ahora no hemos tenido quejas de ella”. En el diálogo que Isabel dramatiza, se retrata como una mujer trabajadora, una buena mujer, contestando la injusta desconfianza del marido. Respaldada por su jefe que le aconsejó que no le hiciera caso al esposo ella continuó con sus trabajos cotidianos, preparándose para volver al trabajo, lo que enfureció aún más al marido:

[...] Estaba yo tranquila arrullando al niño y él todo bravo, caminaba para acá y para allá por dentro de la casa, [Risas], y ya me amenazó, me dijo: — Usted no conoce quien es este hombrecito con quien usted está viviendo —dijo— si mañana no me hace caso va a ver lo que le va a suceder. Yo no hice caso, seguí tranquila y me levanté a las 4 de la mañana, yo me puse a arreglar, hice todos los oficios de la casa y como a las 11 y media tenía que recibir mi turno. Entonces a esa hora comencé a organizar la ropa que me iba a poner y tenía un descosido, así que me senté en la máquina y empecé a coser. Yo ya me había bañado. Él me dijo: — Usted no se me va, recuerda que yo le comprometí. Se cambió y se preparaba para irse a trabajar. Yo no le dije nada, absolutamente nada, yo estaba cumpliendo con lo que me dijo la jefe. Yo empecé a vestirme, y él estaba con una rabia, andaba para allá y para acá. Yo me iba a sentar en la máquina, cuando mire, no sé, ni me di cuenta dónde fue que me dio el golpe porque yo no tenía sangre en mi nariz ni en la boca. Yo solo me di cuenta de un golpe que yo sentí, yo mire amarillo, miré verde, miré azul, miré rojo, miré negro, todo oscuro y me caí al suelo y ahí me quedé. Y no le importó nada será, me echó con tres candados por fuera y se fue.

Yo abrí mis ojos despacio, yo veía como nublado todo, yo dije: —Pero qué me pasó, y movía mi cabeza, así no más. Yo veía a mis tres niños llorando, abrazado uno al otro: —Mi mamá, mi papá lo mató, ya no tenemos mamá —decían. En esas yo me fui reaccionado sola, hice fuerza así sola y ya, ya la sangre estaba en toda mi cabellera, todo cuajado de sangre. Entonces yo me levanté lentamente y mi cabeza daba vueltas y yo quería mirar, pero mi cabeza daba vueltas. ¡Uy! ya me llegó un pensamiento, pero malo, yo dije: —Si sigo viviendo aquí este hombre me va a matar, yo no quiero vivir más y los hijos se quedarán, que se queden. Ya tenía ese pensamiento.

La agresión violenta del marido crea una ruptura, ella ve la sangre derramada en la cabeza y llegan hacia ella malos pensamientos. Ella no presenta el suicidio como una decisión personal, sino como pensamientos externos que se instalan luego de ver su cabeza cubierta en sangre. La ruptura genera una crisis, la pérdida del deseo vital y la muerte como la primera salida. La violencia sufrida por el esposo afectó la confianza en la propia vida, lesionando los vínculos básicos, el cuidado materno. Isabel se quitó la ropa y asumió una actitud animal, salió andando

por las copas de los árboles para evitar que los hijos la siguieran, hasta llegar al borde del río. En otras circunstancias, las quebradas son lugares de cuidado de la vida, donde algunas mujeres uitoto paren sus hijos, a dónde los llevan para bañarlos, para que sus cuerpos ganen fuerza y posteriormente para aconsejarlos y educarlos. Es el lugar donde se lava la ropa, se baña, se relaja y se conversa después de un día de trabajo en el sol. Es ahí, en la quebrada, que Isabel busca calidez y soledad para tomar el veneno con el que olvidaría la agresión vivida.

[...] Y yo me fui. Yo no sé, nunca he pensado eso, pero me llegó ese pensamiento y yo ya dije: —Me voy.

Llegué a la punta de una quebrada, ahí estaba yo sentada. Así estaban paseando los pescaditos y en un pocillito pequeño cogí agua, saqué una mata de barbasco y machuqué junto con el veneno. Estaba mirando y yo divisaba los árboles, el cielo, pensé en los niños, pensé en todo, ¡Mh!, pero no hay vida para mí, de toda forma, ‘el que se quedó se quedó’, dije yo. Saqué un poquito de ese veneno y lo eché en el río, vinieron los pescaditos y tomaron y empezaron a voltearse, quedaron locos, unos se murieron y otros quedaron así loquitos caminando. —Así, ahorita

yo voy a morir —yo les dije— así voy a morir, pues ya no hay vida para mí. Volví y pensé otra vez: ‘El que se quedó, se quedó’, cogí y lo tomé.

Estaba sentada, mirando, divisando los árboles, cuando menos me di cuenta mis ojos se nublaban, volvía e iba otra vez y nublaban y las últimas goticas que quedaron, volví y las eché en el agua. Los últimos pescaditos vinieron, tomaron y se murieron. Yo dije: ‘así voy a morir’. Jajaja. Solita. Yo estaba sentado en una piedra. Tan bonito, yo recuerdo. Se nublaban mi vista, volvía y yo, más abría mi ojo, yo veía como una cosa como oscuro, como negro, quedaba parado ahí y más yo abría los ojos. Y se oscureció todo y no me di cuenta ni a qué horas yo me quedé ya sin sentido. Ya en ese momento me olvidé.

Isabel recordó todo como si lo estuviera viendo en el presente: el cielo, los árboles, los pececillos, sus pensamientos. Estableció una relación con los peces, compartió con ellos la sustancia mortal, el veneno y observó su muerte antes de decidir tomar el veneno: "Así que voy a morir". La muerte apareció como una forma de olvidar. Este tránsito hacia el olvido fue descrito por ella como un momento pacífico, frente a la confusión,

incoherencia y crueldad de la agresión sufrida.

Ella continúa contando lo que ocurre mientras ella está ausente, inconsciente y la elabora haciendo uso de los relatos que escuchó posteriormente de otras personas. Ella contó que su marido inició la búsqueda de Isabel, en la casa conversó con sus hijos que lo culparon por lo ocurrido. Luego recorrió el pueblo, preguntó de nuevo a su jefe, que también lo culpó, fue al hospital y al puesto de la policía. En los diálogos que ella representa los personajes culpan al marido, lo acusan de haberle hecho daño y hablan de las cualidades y de la inocencia de Isabel.

El comandante se dio cuenta porque siempre me veía los maltratos. Porque ellos iban a buscar el alimento, yo les vendía mis gallinas, mis marranos, me tenían una estimación grande.

El comandante le dijo: —Nosotros vamos a buscarla, yo no sé si usted le hizo algo a la señora, porque nosotros la conocemos, ella no le hace daño a nadie —dijo—, donde que encontremos qué pasó a la señora, no sé lo que le va a pasar usted. El escogió diez soldados y dijo: — Caminen, vamos a recorrer la

montaña, por si acaso la encontramos, traiga una camilla.

Yo estaba inconsciente, no me acuerdo de nada. Yo por eso es que cuando dicen que una persona se suicidó por ahí, yo digo: ‘Mucho ha de sufrir para que pase eso’. Ese es el pensamiento que me llega ahora, porque yo sufrí mucho y no sé cómo me salvé.

El comandante la encontró y la llevó al hospital, dónde le pusieron sangre y le salvaron la vida. Ella cuenta que arrepentido, el marido agresor intentó entrar, pero el comandante dio la orden para que no lo dejaran acercarse a Isabel. Ella narra los cuidados, los regalos que el comandante y los médicos le daban. El comandante pagó a una joven para que cuidara y alimentara a sus hijos.

[...] Para mí esos días fueron como si no existieran. Yo no sé a los cuántos días yo me reaccioné. Empecé abrir los ojos y cuando yo me di cuenta en mis pies había suero, en mis manos había suero y en mi nariz tenía una sonda. ¡Mh!, yo me reaccioné, yo me levanté, parecía una loca, saque las agujas de las manos, de los pies, boté todo. Cuando en esas llegó el médico, un médico que me estimaba mucho. Dijo: —Un momento, ¿qué es lo

que está haciendo usted? Usted, usted quiere vida o no quiere vida. Le dije: — No, yo no quiero vida, para que me trajeron para la salvación aquí —le dije,— por favor suéltame y déjeme libre, le dije. Él me dijo: —Quiero hablar con usted. Venga, siéntese y hablemos. Y me traía unas canciones y me acompañaba. Y se quedaba como media hora dándome vida en mi pensamiento, en mi corazón. Yo no encuentro ningún médico hoy en día como él.

Entonces así yo me sané. Después de eso, ya le mandaron a él [esposo] a firmar unos documentos y él dijo: —No, yo esa mujer no lo voy a dejar —dijo que no me iba a maltratar por nada. Le dijeron que si volvía a cometer ese error lo condenaban a 10 o 20 años en la cárcel. Ya le sentenciaron.

El relato de Isabel es un enmarañado de emociones, una red de relaciones entre diversos personajes que elabora narrativamente, unas relaciones que se rompe y otras que son posibilitadas. En medio de la tragedia se hicieron efectivas las reciprocidades que ella fue tejiendo a lo largo del tiempo con esos “otros”, foráneos que ejercían poder local. Su sufrimiento los humaniza y los hace solidarios. En su relato describe los vínculos con dos personajes, el comandante y el médico, dos figuras

masculinas hegemónicas dominantes, pero recordados por ella como cuidadores y acogedores. Los cuidados, las canciones hermosas, las uvas y las galletas, así como las palabras ofrecidas por ellos, fueron llenando su corazón y su pensamiento de vida.

A medida que Isabel va recuperándose, decide separarse. Ella recrea narrativamente un discurso para su esposo a través del cual ella decide actuar y termina la relación, invirtiendo el sentido de la acusación y de la culpa de la que fue víctima.

Y así yo iba reaccionando y ya pensé: “Yo no vuelvo a vivir más con él, no volveré a vivir más con él, hasta aquí termina, aquí se va a terminar”.

Cuando de pronto él [marido] entró por la puerta:

—El médico le dio de alta, vamos para la casa.

Yo le dije: —No, yo de llegar a su casa no llego, quizás, lléveme donde que esta su mamá o quizás llame a mi papá y mi mamá que me voy, de lo contrario a partir de ahora, haga de cuenta, todo el amor que yo tenía a usted quedó como si fuera nada y olvídese de que yo voy a volver a ser la mujer de antes. ¿Yo que hice en la vida a usted para que me tratara de

esta forma? Mientras que tú fuiste mujeriego, para que me venga a tener ahora en la forma que yo nunca pensé vivir esta vida. No estoy jugando, no voy a vivir más con usted, yo me voy. Si es de recoger los hijos los recojo, si es de dejar a mi familia, la dejo. Pero mis hijos no se quedan con usted. Que un día digan que su mama fue puta, eso no le va a interesar a nadie, yo voy a salir y recoger mi ropa y esta misma tarde por favor va dónde el padre, me pide una autorización y me lo firma, porque yo no voy a vivir más con usted, ni voy a estar más aquí con usted, ni dónde mi mamá, ni dónde su papá. Yo me voy. Va al corregimiento y por favor me pide una autorización va donde el comandante -con vergüenza y como sea- y diga que me dé orden para irme. Y si no lo hace, te voy a demandar. Es la única forma para yo pensar si vuelvo otra vez en mi hogar o si esa ausencia va a servir. Yo no me voy a vagar, sino que me voy a trabajar, porque tengo hijos que mantener y no cuento más con usted, no cuento más con usted. ¡Esto se terminó!

Y no me dijo nada, hizo todo lo que pudo hacer y apenas me entregó la autorización. Y ya está llegando la lancha, y arrimó esa lancha yo alisté

mis cosas, las de mi niño, cogí mis documentos y me embarqué [...]

Después de la muerte, la siguiente salida que Isabel encuentra es irse lejos sin un rumbo determinado. Ella emerge de la casi-muerte transformada: "Olvídese que voy a ser la mujer de antes". Subvierte el orden de lo "dado" y asume, de forma atrevida, el costo de su libertad, poniendo límites a la incondicionalidad de la maternidad: "Si es de recoger a los hijos los recojo, dejar a mi familia, la dejo". Isabel es consciente de las consecuencias morales de su elección, ser vista por los parientes y vecinos como una "mala mujer": "Que un día digan que su mamá fue puta". Sin embargo, ella reorganiza esta transgresión, y se recoloca moralmente, explicando que no iría a vagar, sino a trabajar por sus hijos. Explica que no lo abandonaría sino que ante su fragmentación temporal, ella los dejaría bajo el cuidado de otras mujeres, como efectivamente sucedió. Al final de su discurso Isabel afirma dramáticamente su decisión: "Esto se terminó". En este discurso, usa el poder del comandante y del médico contra su cónyuge, a quién

deja sin agencia. Después de sus palabras, culpas, valoraciones y exigencias, su marido para de hablar y sólo actúa para obedecer y observar a Isabel partir.

Vale notar que ella cuenta que necesitó de un permiso por parte del corregidor⁹ y del comandante, para salir del territorio. Es decir, no tenía total autonomía para salir, como tampoco lo era del internado, ni de la casa. Una actualización del confinamiento, como parece operar el modelo colonial de forma reiterativa. Ella se aseguró de tener el aval de las autoridades locales y pidió a su esposo organizar los documentos. Ella decidió salir, tomar distancia, asumiendo los riesgos. Isabel subió al barco que bajaba por el río Putumayo, llevando a su hijo menor.

[...] y cuando ya salió el remolcador mi niño Pedro brincó al agua. Yo que podía hacer, 'Noooo, —yo dije— aquí se acabó todo para mí'. Los señores que iban conmigo dijeron: —¡Ay!, el niño se murió, el niño se murió. Yo dije: —No más, no, hasta aquí, si él se murió definitivamente se me acabó el mundo.

⁹ En Colombia los corregimientos son unidades administrativas o subdivisiones de área rural de los diferentes municipios del país.

Por las lágrimas que acompañaron el relato este es el episodio más doloroso. Isabel continuó narrando su viaje, pero en el diálogo es interpelada por quién escucha para volver de nuevo al momento en que el hijo cae para saber si había sobrevivido. Ella responde que lo vio salir del agua y que una pariente lo recibió. En este punto vale la pena resaltar la importancia que tiene la interacción que emerge en el acto de narrar (Ochs y Capps 2001, p.2). La pregunta de la etnógrafa que escucha es más que una pregunta, una exigencia de responsabilidad, un signo de que una autoridad moral pesó sobre ella (Butler, 2011, p. 15). Una autoridad que relaciona una noción etnocéntrica de la "buena madre" con el cuidado presente, permanente, incondicional, abdicado, basado en una relación necesariamente diádica madre-hijo, y desconociendo el potencial que tiene en estos contextos la intermediación de otras mujeres en la crianza. Ante la pregunta-exigencia ella responde en tono de defensa: "Yo casi me devuelvo, casi le digo que me dejen, pero es que ahí había cosas que yo no tenía ni salida. Y es ese sufrimiento que no entiende mi hijo hasta ahora. Hasta ahora él no entiende, no me perdona. Eso es muy duro".

Entonces, ante las interrupciones, ella abandonó la línea narrativa de su viaje y dio un salto para el retorno a Chorrera, cinco años después.

[...] A los cinco años cuando yo regresé, pues, no me lo querían entregar (a su hijo menor). Ahí merecí las malas palabras de mi cuñada, de todos.

Fue el mismo papá del niño el que dijo a su hermano:

—No, el problema no es de ella, el problema era mío, yo fui el que hice daño en el hogar, por eso le pasó a ella eso, por lo tanto, ella no merece esas palabras.

Es en esta escena narrada que aparece el desenlace del drama. Ella es acusada por la cuñada de ser una mala madre. Pero el ex esposo, arrepentido, al conversar con su hermano, restablece el orden de las culpas, asumiendo la responsabilidad de la ausencia de la madre. Isabel reordena las lógicas del conflicto y de la violencia, ofreciendo una imagen de reequilibrio del orden social.

“Ahora me voy a levantar sola”

Verónica nació en los 60s en el Encanto, en el río Putumayo. Al igual que Isabel y Teresa ella recuerda su infancia con sus padres. Temprano en la mañana acompañando a su mamá a la chagra y en las noches escuchando las enseñanzas del abuelo en el mambeadero¹⁰. A los 8 años fue internada en el Internado Católico del Encanto. Su madre también había pasado por el Internado, dónde aprendió a planchar las camisas que su padre usaba para trabajar. Verónica también se representa como una mujer rebelde. A los 17 años y pensando en cursar la escuela secundaria salió para la ciudad de Leticia, la capital del Amazonas colombiano. Al año siguiente viajó a Bogotá recomendada por una amiga para trabajar como empleada doméstica en una casa de clase media. Desde los años 1980 vive en Bogotá.

El drama que ella narra ocurre en Bogotá. Ella narra su transformación personal al despertar de una brujería que le hizo su esposo, un hombre uitoto de La

Chorrera, del que se separó diez años atrás. Así contó:

[...]Hace 10 años que vivo sola, separada por conflicto, como siempre conflicto.

A él lo conocí cuando estaban construyendo la maloca en Bogotá, ahí yo vi a ese señor, era un paisano de Chorrera, yo no sé qué paso.

Después fue que yo descubrí que me había hecho *chundu* (brujería) y que Dios me perdona si estoy calumniando, porque yo me enamoré perdidamente de ese señor. Así, sin conocerlo, de un momento a otro, como algo que lo impulsa a uno.

Yo conocí a ese señor, al poco tiempo él vino a vivir conmigo, él no tenía nada y yo tenía mi chifonier, mi casa. Hasta mi patrona una vez me dijo: ‘¿Verónica, qué pasa con usted, por qué ha cambiado?’ Mejor dicho, bloqueó la mente.

Después yo me embaracé y yo como trabajaba por días lavando tapetes y lavando, yo tuve un aborto. Después de ese aborto yo me quedé embarazada otra vez. Este niño nació de 6 meses. Me dio una hemorragia que, mejor dicho, me llevaron al

10 Un lugar dentro de la maloca (grande casa comunal) dónde los hombres consumen mambe (coca) con ambil (tabaco).

hospital el 30 de octubre de 1988. Esa vez yo no tenía salvación.

La señora con que yo vivía me recogió y me llevó al [hospital] Materno Infantil, llegamos como a las 4 de la tarde, me llevaban en camilla y yo: — Señorita, ¿Qué me van a hacer?, —Es que le vamos a hacer cesaría. [...] Se me fue el alma. ‘¡Ay no! ¡Dios mío!’.

Eso fue el 30 de octubre de 1988, yo me acuerdo muy bien. Me entraron a una sala de cirugía porque el niño se estaba muriendo, se estaba saliendo el líquido. ‘¡Ay, Dios mío!’’, yo dije, lo que nunca me había pasado en mi vida. Cuando sacaron mi hijo, la enfermera dijo: —Es un varón. Y de una vez lo pusieron en incubadora. Dios mío, yo no podía ni caminar, aguja por aquí, aguja por acá, mejor dicho, yo parecía un robot, un cable por aquí, ‘¡Dios mío!, pero ¿Por qué me paso a mi esta cosa?’.

A los dos días subí al segundo piso a visitar a mi hijo, cuando llegué, la enfermera me decía: — Hay que ser fuerte, no va a llorar, hay que pedir mucho a mi Dios. Cuando yo veo mi hijo, el hueco aquí (de la oreja) no estaba formado. Pensé: ‘¡Santísima! ¿Por qué a mí me pasó eso? Nunca en mi vida había pasado eso, mi mamá siempre lo tuvo normal’. Cuando yo que llego en la incubadora mi niño alimentado a través de una sondita,

alimento amarillo. ‘Ay señor Jesús’ yo dije, yo pensé en mi mamá, pensé en mi tierra, en todos. Otra vez volví a la vida, como quien dice, cogí fuerza, porque yo miré, en mi cuerpo no había sangre, me chuzaban y salía apura agua, vea que yo no tenía alientos.

Su drama comienza con el hechizo hecho por el marido. Ésta fue la causa de su embarazo y del traumático episodio que recordó con detalle: la cesárea en el hospital. Por las veces en que repite la fecha exacta de este episodio se deduce que está fijado en su memoria. Este episodio fue recordado por ella con espanto a causa de las intervenciones corporales sufridas. Su cuerpo y el de su hijo aparecen transformados por máquinas y procedimientos biomédicos. Ella despierta de la cesárea con el cuerpo atravesado por agujas y tubos, sin sangre en las venas, y el cuerpo de su hijo sin terminar de formarse, guardado en una incubadora y alimentado por una sonda y un líquido amarillo. Al igual que cuenta Isabel en el apartado anterior, esta violencia que afecta su cuerpo la lleva a un estado liminal, cercano a la muerte. Quedarse sin sangre es la máxima expresión de su vulnerabilidad, pues

significa quedar sin aliento, sin fuerza vital.

En los relatos de las mujeres uitoto los partos son actos de memoria, en que las enseñanzas recibidas, particularmente las de las madres, son recordadas a través de consejos, de historias o de los propios partos (Nieto Moreno, 2006, 2017). En esta traumática experiencia, ella recuerda a su madre, a su tierra y a los suyos. Estas memorias son fuente de fuerza que la traen de nuevo a la vida.

Verónica cuidó de su hijo y con el tiempo fue “despertándose” del hechizo:

Y así, yo con el tiempo yo iba descubriendo porqué yo estoy así. Comencé a consultar a los abuelos tradicionalmente y por parte de la iglesia oraron mucho por mí. Ahí fue que yo me salvé, porque yo era puros huesos, casi me muero. Entonces el abuelo, ese abuelo ya está muerto, me curó, curó mi hijo también, volvimos otra vez a la vida. Es que esos abuelos saben curar.

Después que los abuelos me curaron yo descubrí todo. Me pasó ese efecto de *chundú*. Cuando abrí mis ojos y miré a ese hombre, yo le cogí fastidio. Mejor dicho, el hombre más feo de este planeta. Cuando pasa el efecto de *chundu* uno ve a la persona horrible.

A mí me pasó eso. Entonces ahí fue que yo entendí bien.

El proceso de transformación es narrado por Verónica como un "despertar". Para ello intervinieron dos tipos de ayuda, la del curandero, un hombre uitoto que viajó por unos días a Bogotá, y las oraciones de la iglesia.

A pesar de ello, la violencia conyugal se agudizó:

Bueno, después que yo me curé vinieron las peleas, la violencia. Eso era un demonio, tomaba trago, decía cosas horribles. Yo pensaba: ‘¿Cómo?, si yo aquí cuando llegue en Bogotá llegue sola, jovencita, sin problema, y ahora por qué me tiene que humillar, yo he trabajado con gente importante. Ahora me voy a levantar sola’.

Yo demandé, ya no más ese maltrato. Algo como que me dio fuerza, así que lo demandé, de una vez lo demandé. Yo ando es por la justicia, porque una mujer humillada, ahora dicen que no se debe callar. Así que lo demandé y la doctora de la Comisaria de Familia me dijo que la policía me iba a dar custodia. Ellos me protegieron. Así que yo cogí mi trasteo, empacamos. Los paisanos vinieron a ayudarme. Y

el policía ahí parado. Así yo terminé con ese señor.

Y hasta ese día, mejor dicho, ante nadie me agacho, no voy a callar. Yo soy una mujer que vivo sola, ahora mis hijos están grandes. Entonces, porqué tengo que agachar mi cabeza si yo no he matado a nadie, no estoy robando a nadie. Por eso digo: ‘Ahora voy a ser más fuerte, voy a ser más fuerte, no voy a bajar la guardia’. ‘Primero que todo a nadie pido cacao, como mujer tengo que trabajar sola, yo veré como hago, pero de hambre y de sed nunca voy a morir’.

Como dijo mi hija: —Mami eso está mal hecho. —Si hijita, eso sí es verdad, el día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer.

Un conjunto complejo de relaciones, agentes, mecanismos y recuerdos posibilitan la conquista de su autonomía. El trabajo del anciano curandero uitoto que viaja a Bogotá hace parte de una red de cuidado entre los indígenas en Bogotá, con sus parientes que están en el territorio de origen. La iglesia, posiblemente cristiana que la ayudó en aquel momento, ofrece un

soporte social y finalmente las leyes y mecanismos institucionales contra la violencia de género. Además de estos agentes, las reflexiones sobre la propia capacidad y autonomía, al recordar que viajó y consiguió trabajo por sí sola, le da coraje para tomar la decisión y terminar la relación con el esposo. Finalmente, de la misma forma que en la historia de Teresa, esta experiencia dolorosa toma sentido al convertirse en consejos y saberes para sus hijas.

“Mire, yo soy una mujer berraca”

Amanda tenía 44 años cuando nos conocimos y contó su historia. Nació en El Encanto y a los diez años sus padres la enviaron para estudiar en el Internado de Nazareth, en Leticia, donde Estudió por poco tiempo. Al inicio de su relato ella cuenta que la época del Internado fue muy triste y continuó hablando en voz baja algo que no se le entendió. Luego continúa: “O sea desplazada, digo reclutada. De ese terror yo no le digo. Yo esos temas casi no toco porque es un dolor muy fuerte”.

Estando interna, a los 15 años Amanda sintió la falta de sus padres, así que quiso regresar de vacaciones a El Encanto. Ella contó que estando allá, llegó

"esa gente", refiriéndose a la guerrilla, en barco: "—Necesitamos mujeres que trabajen como cocineras". La gente nativa creyó que fueran comerciantes, así que seducidas por la posibilidad de ganar dinero Amanda y tres primas aceptaron el trabajo.

[...] Mi mamá me dijo: —Listo, si usted necesita vaya porque pagaban bueno. Y pues nos llevaron al bote, y cuando llegamos era un campamento. Ahí nosotros nos dimos cuenta que era gente mala. Y entonces nos llevaron bien hacia la selva, caminamos como dos semanas, casi no comíamos, aguantamos mucha hambre. Andamos mucho con esa gente. Y como somos indígenas, como somos de la selva, pensamos: 'Cómo vamos a escapar?'. Una noche ya nosotros nos escapamos, '¡Vámonos! porque esta gente no es lo que pensamos, no estamos cocinando ni nada'. Nos escapamos debajo de lluvia, hacía mucho frío, nadie nos vio.

Llegamos en la orilla del río Putumayo y desde ahí caminamos día y noche, comiendo cogollo de chonta. Y mirábamos mico churuco que botaba frutas de arriba. Sinceramente nosotros si sufrimos. Caminamos un mes, o yo no sé cuántos meses, hasta llegar a Leticia. Llegamos dónde que

ya miramos casa, pero nosotros no decíamos nada porque iban a pensar que éramos guerrilleras o algo así. Hasta que llegamos a Leticia. Allá cada uno cogimos para diferentes partes. Yo quedé trabajando con la mujer de un policía. Como un sueño, yo no me acuerdo bien.

Marco Tobón (2008) cuenta que cuando las FARC llegaron al medio río Caquetá, acordaron con la organización regional indígena que no reclutarían a la población local. Sin embargo, el reclutamiento de jóvenes -antes de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno del presidente Santos y las FARC- era una realidad que afrontaba la población local y que se mantenía hasta el momento del trabajo de campo de esta investigación. Amanda presenta su entrada como un error, lo que puede no haber ocurrido necesariamente de este modo. De un lado, formar parte de la guerrilla es demonizado por la población urbana colombiana y hablar abiertamente sobre ello la estigmatizaría y la podría en riesgo. Por otro lado, el reclutamiento forzado ha sido un mecanismo frecuentemente usado por las guerras para aumentar sus filas.

Como narra Amanda, las jóvenes indígenas lograron huir, caminando por

senderos en medio de la selva, por uno o más meses, hasta llegar a Leticia, a la casa de las monjas que conocían del tiempo en que eran estudiantes. Por seguridad ellas nunca más regresaron a su territorio de origen, así que las monjas les ayudaron a conseguir trabajo como empleadas domésticas en casas de familia en Leticia. Internas con las monjas, reclutadas por la guerrilla y, de nuevo, como trabajadoras domésticas en la ciudad. Hay aquí una lógica de reiteración, una realidad histórica común entre las mujeres indígenas en Colombia, como analiza Rossi (2016, p.287) en su trabajo con las mujeres tukano.

Así describió Amanda su trabajo en Leticia:

Trabajé en Leticia, en el barrio Victoria Regia. Ahí uno extrañaba pues la señora hablaba español y nosotros solo lengua. Uno después aprende de tanto ir casa por casa. En la ciudad es todo diferente, la comida también la extrañaba. En Leticia uno come pescado, pero a uno siempre le hace falta casabe. Pues en el puerto vendían, pero como uno no salía. Hasta que uno se va adaptando a comer arroz, hogao y todas esas cosas. Yo lloraba por mi mamá, pero de

todas maneras uno tiene que acostumbrarse.

Yo ya había aprendido a hacer los oficios de casa, algunas cosas las aprendí en el internado, otras, como planchar, con la patrona. Yo quería estudiar, la señora me matriculó en la escuela nocturna. Yo era muy juiciosa.

A los pocos años, en 1993 Amanda viajó a Bogotá a trabajar en la casa de la hermana de una expatrona. Ella viajó bajo la promesa que la nueva familia le ayudaría a concluir los estudios.

[...]Ella (la expatrona) me mando una noche en un avión de carga que llevaba pescado. Viajé como un sueño. Llegué a Bogotá de noche, al aeropuerto. Si que hacía mucho frio. Como un sueño.

En su relato, su familia: madre, padre y hermanos, permanecieron ausentes. Y, cuando pregunté por ellos, ella dijo que no se comunicaba con ellos, pues sus patrones no le permitían llamar, no tenía internet, ni teléfono. De nuevo una forma de reclusión, esta vez en la casa de familia en la ciudad. Sin embargo, dijo que su mamá sabía de ella, por medio de otros indígenas que visitaban la capital.

Ella se retrata como una mujer comportada, trabajadora, "muchacha de la casa", validando la reclusión a la cual fue sometida con el paso por los Internados. Instituciones que, como argumenta Nieto Moreno (2017) impusieron ideales femeninos en que "ser de la casa" o "quedarse dentro de la casa" son valorados y "ser de la calle" sancionado. Estos ideales no fueron aceptados de manera incontestable por las mujeres, para las cuales "salir de la casa" sin rumbo específico, salir andar, viajar y moverse, han sido una constante en sus modos de actuar en el mundo.

En la época en que Amanda estaba a punto de terminar el bachillerato, recibió la llamada de un hombre no indígena, que la había conocido en Leticia:

—Habla con Gustavo,

—Pero ¿Cómo así? ¿Quién es usted?

—Yo sé que usted juiciosa. ¿Se acuerda que yo un día le dije que si quería casarse conmigo?

El joven continuó comunicándose con Amanda por un tiempo, la sedujo, hasta que ella decidió ir a su encuentro en el Caquetá, en un poblado tomado por la guerrilla. Él era un guerrillero.

[...] Llegué allá. Ve a Valentina como uno es inocente en la vida. Mi mamá si me aconsejaba que los hombres le sacaban sangre a uno. Unas cosas raras, como simbólicas, mi mamá decía, pero como yo era niña, no entendía muy bien.

Yo me case con felicidad, si me entiende, pero mentiras. Yo creía que como éramos amigos iba a seguir así, pero mentiras. A la semana ese señor me pegó. Hubo maltrato. Yo me embaracé del primer hijo y lo perdí. Ese señor tenía novias. Me amenazaba de que, si me iba, me mataba. Allá los hombres mataban a las mujeres.

Pasando años tuve la segunda niña. Cuando mi hijo tenía siete años fue llevado a las filas de la guerrilla.

Toda la gente empezó a trabajar con la guerrilla. Fue la época del despeje, en el gobierno de Andrés Pastrana. En ese momento fueron reclutados los niños.

Después hubo desplazamiento porque llego el ejército, y el ejército decía que como la gente había trabajado con la guerrilla, entonces que tenían que matarlos a todos.

En ese momento yo me desplazé para Bogotá.

Ese es un dolor muy grande que uno como mamá tiene.

Yo vine a Bogotá en el 2008, en el vuelo de los militares. Tuve que dejar mi hija recién nacida con mi ex-suegra. Yo llegué y le dije a ella: — Si señora yo viví con su hijo, un guerrillero, él me pegó. En ese momento la señora me quita la niña que acababa de nacer de las manos y se queda con ella. Yo que iba a hacer ahí. Entonces me bajé a Ararcuara, tomé un avión.

Y seguimos sufriendo todavía nosotros como indígenas. Mis abuelos sufrieron.

Como le digo a mi hijo de 14 años: — Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cuál es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar.

Yo le digo a mis hijos, ahora estamos acá, pero estamos fortaleciendo la cultura. A veces aquí es difícil los materiales que tenemos que utilizar, pero lo traemos del Amazonas. Yo practico la alimentación de nosotros. Parte de la tradición la mantengo. Yo tuve todos mis hijos sola, mi mamá me enseñó desde chiquita. Mi papá me hizo el canastico desde chiquita para cargar yucas chiquiticas, es un juego que tiene un significado. Porque cuando sea grande las mujeres van a trabajar en la chagra, van a cargar un canasto pesado, tiene que tener las piernas duras. Todas esas cosas tienen

un significado. Uno crece y ya queda con eso.

Este es un relato duro, que muestra el carácter deshumanizante de la guerra. El conflicto político armado, la guerra entre las FARC, el ejército y los paramilitares, sumado al tráfico de drogas, transformaron regiones como la Amazonia, en lugares al margen del estado, "campos" y ambientes inhumanos, donde la violencia y el asesinato se convirtieron en parte de la cotidianidad. En estos lugares de guerra, la violencia actúa de forma diferenciada con las mujeres. El cuerpo de las mujeres, los vínculos con sus hijos, sus dignidades son violados y se vuelven vulnerables. "Allá los hombres mataban a las mujeres", dijo Amanda explicando la amenaza permanente de su muerte por parte del cónyuge. Su madre le había advertido que "los hombres les sacaban sangre a las mujeres". Ella creía que esta expresión era simbólica, hasta que tuvo que enfrentarla en un contexto de guerra que, como nota Segato (2015b) transforma brutalmente las violencias de género, produciendo hipermasculinidades armadas y ensañándose cruelmente en los cuerpos femeninos (al respecto ver Segato 2015 b y de Marinis 2017). Además del miedo a

la muerte y el feminicidio latente, Amanda perdió sus hijos, uno muerto, otro reclutado por los grupos armados y otro robado por su suegra¹¹.

En este punto ella deja la línea temporal del relato y compara estas violencias con las de sus abuelos, las violencias del tiempo del caucho. Es un dolor que, a pesar de ser individual y personal, ella lo extrapola como una experiencia colectiva, de su pueblo, de la Gente de Centro y expresa un dolor que es colectivo, histórico. No obstante, como es común en los relatos de las mujeres en esta investigación, ella no se detiene en la queja y en el dolor, sino que se convierte en un consejo para su último hijo, el único que permaneció a su lado: "Ese pedacito que usted cuenta y usted tiene que mirar que es su origen, y de dónde vino y quién es, aunque tú nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar ". El pedacito que sobró es el ancla a través de la cual su alteridad tiene sentido, su tradición recientemente valorada en la ciudad. Esta ancla le hizo recordar su infancia, cuando su padre la ponía a cargar el canasto lleno de yucas para fortalecer sus piernas, un juego con el que la preparaba para ser una *chagrera*,

pero sobre todo para obtener fuerza para la vida. Estas enseñanzas, como ella concluye, quedaron inscrita en su cuerpo "uno crece y ya queda con eso"¹².

Ella también trae el recuerdo de sus partos solitarios. Una enseñanza transmitida por la madre. Como nota Belaunde (2000, 2005) en el contexto de los pueblos amazónicos, acordarse del parto solitario es una forma muy femenina de derivar valor y autodeterminación. Este es un punto muy importante que trataré aquí brevemente, pues en las narrativas de las mujeres uitoto el parto emerge como un evento-metáfora para pensar y dar sentido a estos procesos en que ser fuerte, tener coraje, es hacerle frente a la situación, e implica un cruce de límites, una transformación de su subjetividad que les permite ganar la batalla por la vida en ese espacio que se aproxima a la muerte y al dolor.

Ella vincula estas memorias a los espacios de actuación de la etnicidad en la capital, afirmando con convicción que, a pesar del sufrimiento colectivo e individual, ella consume sus alimentos y practica su tradición. Esto a su vez se encadena con la nostalgia de un lugar idealizado, soñado, su

¹¹ Sobre las narrativas y experiencias del conflicto político armado en la vida de la *Gente de Centro* ver Tobón (2008, 2016).

¹² Sobre el trabajo de la chagra como forma de transmisión de saberes, fuerzas y capacidades en la educación de los hijos, ver Nieto Moreno (2006), Griffiths (1998), Londoño Sulkin (2004).

tierra, frente a las relaciones de discriminación vividas en la ciudad:

[...] Y así imagínese ahora que estamos acá.

A veces le llega a uno tristeza, uno quisiera estar en la tierra de nosotros, allá, cultivando, aire fresco, libre, dónde uno se puede bañar tranquilamente. Porque acá todo es con normas y reglas. Aquí no se puede caminar en cualquier lado, mientras allá todo es libre.

Eso para mí es muy distinto. Aquí lo discriminan a uno mucho, aquí dividen a la gente, que, por estrato, por pobre.

Al igual Amanda, varias mujeres uitoto expresaron la nostalgia de retornar al lugar soñado de cuando eran niñas, dónde son libres, pero que como se evidencia de sus historias, es un lugar que no existe más, pues ha sido transformado violentamente.

Ella continuó con la línea de la historia sobre su última llegada a Bogotá, después de las amenazas del ex esposo. En el aeropuerto Amanda se encontró con un joven indígena que esperaba a su abuela que venía de la Chorrera. Él sabía de una casa de familia dónde buscaban una empleada doméstica interna.

Cogimos taxi y fuimos al barrio Alambra, donde la señora que era abogada. Yo llegué con mis senos escurriendo leche. La señora me dijo: “—Tiene hijo, ¿cierto? —, me dijo así. Yo no dije nada, solo con ese dolor. Ahora uno cuenta eso así como algo fácil, pero es una cosa tan dura que a mí me ha pasado. Por eso yo digo: ‘Mire, yo soy una mujer berraca’.

La violencia sufrida dejó una marca en su cuerpo, la leche que escurre de sus senos es una imagen chocante de la crueldad, es el alimento no dado, el cuidado negado a su hijo. Y terminó su relato con el enunciado: "Yo digo, mira yo soy una mujer berraca", reflexionando sobre la propia capacidad de continuar la vida después de tantas agresiones.

Amanda es una bella mujer de 44 años, pelo negro, liso, largo y siempre sonriente. No podía imaginar que hubiera vivido esas experiencias. Cuando nos conocimos ella estaba planeando estudiar literatura o lingüística, profesiones en las que pensaba poder contribuir con su capital migratorio, diferencial, "su cultura", "su lengua":

A mí me gusta porque yo tengo mi lengua. Entonces desde mi cultura yo apporto mi lengua, cómo hablamos, cómo pronunciamos.

Una parte yo estoy muy feliz acá, a pesar de todo eso que me ha sucedido. A veces me dan ganas de sentarme a llorar, pero pues siempre es para adelante. Los indígenas estamos siempre en la lucha y ojalá que sigamos adelante.

Algún día usted me va a mirar y dirá: ‘Yo como que algún día miré a esa señora y ya es profesional’. O sea, un sueño, un sueño que se hace realidad.

Varios temas tejen su discurso conclusivo, como el sueño de ser un día profesional, una motivación para continuar, la tristeza y la felicidad, y su apropiación de la narrativa de la lucha indígena para expresar los mecanismos subjetivos con los que ella logra "seguir adelante" a pesar del dolor y la tristeza.

Conclusiones

En las narrativas presentadas las mujeres uitoto abordan diversas modalidades de violencia, todas relacionadas a las formas en que las mujeres indígenas han sido inseridas y

pensadas en los procesos coloniales y en la modernidad. Además de las formas de violencia institucional, colonial, sobresale la violencia doméstica o conyugal, que apareció en las historias de todas las mujeres, por parte de sus compañeros no indígenas, pero también uitoto. Esta realidad contrasta con una ética pacífica de la Gente de Centro, bellamente expuesta por Hipólito Candre y Juan Alvaro Echeverri en el libro "Tabaco Frío Coca Dulce" (1993). Una ética que reconoce el peligro, la tensión y el conflicto, pero que enseña cómo "curar", "enfriar", "endulzar" y evitar los sentimientos y actos destructivos y aniquiladores, para cuidar la vida, los lazos sociales, y así poder vivir bien. No obstante, como hemos intentado mostrar a lo largo del artículo las relaciones coloniales tuvieron consecuencias en las dinámicas locales de género.

Segato (2015a) examina el cruce entre colonialidad y patriarcado. Según esta autora, es posible pensar que en el mundo indígena pre-intrusión siempre hubo jerarquías de estatus y diferenciación en las relaciones de género, pero ambos lados mantenían una plenitud ontológica y política. Con la intrusión de ordenes de poder coloniales estas jerarquías se agravan, se transforman y se

magnifican, posibilitando y legitimando el ejercicio de la violencia. Como lo expresa Teresa cuando reflexiona sobre la actitud sumisa de su madre: "Yo no si es por la cultura o por el machismo", ella muestra el cruce entre diversos modelos de género en sus cotidianidades, y de los cuales uno de los dos, el hegemónico, es caracterizado como "machismo". Por esto es importante evitar reducir el género, sus jerarquías, agenciamientos, ideales y deseos, a modelos simplistas de un único sistema al cual las personas deben ser socializadas (Moore, 1994, p.142) pero tampoco a espejos de las construcciones hegemónicas de la iglesia o del Estado (Cole, 1991).

Las personas viven en medio de una multiplicidad de discursos, modelos, ordenes de género, muchas veces contradictorios y conflictivos, que son negociados, actualizados y resignificados permanentemente en las vidas particulares. Por eso resaltamos aquí la importancia de entender estos fenómenos como la violencia desde la perspectiva de las mujeres indígenas, no solo analizando sus experiencias, sino sus reflexiones, críticas y saberes. Además de ello y de acuerdo con Sacchi (2014) la cuestión de la violencia en el universo indígena requiere un análisis entre las múltiples

configuraciones de género, considerando una reflexión que comprenda el contexto histórico, sociocultural y político en que están inseridas y la compleja relación con las múltiples instancias o mundos en que estos pueblos están articulados.

Mencionaremos algunos asuntos que aparecieron transversales en las cuatro narrativas. Primero, un mecanismo que se evidencia como reiterativo, no solo de la historia particular de cada mujer, sino de la historia de las mujeres uitoto, e incluso de otros grupos indígenas (ver Rossi 2016, p.287) es la reiterada tentativa de aprisionar y apropiarse de sus cuerpos y de su autonomía. Las monjas internan las niñas indígenas para enseñarles los comportamientos y funciones de las mujeres en el modelo patriarcal cristiano. En los primeros años, estas jóvenes no podían salir libremente y solo se las permitía dejar el internado casadas, por la iglesia (Ver Nieto Moreno 2017). Isabel que estudió en este internado, salió casada por un esposo celoso que le prohíbe ir a trabajar, la golpea por no obedecer. Luego cuando ella decide alejarse de la comunidad, debe pedir un permiso especial al comandante de la policía, es decir tampoco era totalmente libre de irse. Teresa huye de los maltratos de su esposo para su territorio en la selva y el Estado le

quita los hijos. Amanda luego de salir del internado es reclutada por la guerrilla de dónde se escapa y llega a trabajar como empleada doméstica, dónde también se le prohíbe salir y hablar con sus padres, como es común en las historias de muchas mujeres indígenas que trabajaron en casas de familia urbana. La capacidad de actuar les es cortada reiteradamente de forma violenta y el impulso para actuar y liberarse las hace rebeldes, tal como ellas se reconocen. A lo largo de sus vidas ocurren pulsantes momentos de aprisionamiento y su búsqueda por lograr moverse, salir y liberarse. La tensión entre mantenerlas atrapadas y sus intentos por liberarse genera muchas de las rupturas de sus dramas narrados.

Otro asunto que consideramos relevante de estas narrativas es frecuencia en que la sangre aparece como un importante símbolo polisémico. “Sangre de la sangre” dice Isabel para referirse al vínculo de parentesco de su cuñada. Más adelante la sangre aparece como un fuerte símbolo del drama que ella narra. La imagen en la que ella percibe la sangre cuajada que cubre su cabeza y los malos pensamientos que le llegan nos hace recordar el análisis de Luisa Elvira Belaunde sobre entender la sangre para los pueblos amazónicos como una substancia

psicoactiva, que afecta los pensamientos, las emociones y las capacidades de acción y percepción (Belaunde 2005, p.263). Esta autora nos muestra que para estos grupos amerindios la sangre es la substancia que carga los pensamientos, las memorias de las experiencias recibidas y la fuerza (Belaunde 2005, p.263). En otros contextos amerindios como la segunda autora observó para los siona y sibundoy la sangre es pensada como finita; si se pierde o es chupada por el brujo, no se puede recuperar. Verónica expresa ese vínculo entre sangre, memoria y fuerza, cuando describe la imagen de sus venas con agua y sin sangre como el símbolo de la crisis, de su falta de alientos, el límite con la muerte. Es recordando su tierra, su madre que ella vuelve a la vida.

Otro asunto importante en las narrativas es cómo el “consejo”, una forma esencial de transmisión de saberes para la Gente de Centro (Ver Echeverri 1997, Londoño Sulkin 2004), es actualizada en las experiencias de vida contemporáneas. El consejo es un soporte afectivo de la memoria, así como un elemento que da sentido a las experiencias, por más duras que sean. Las mujeres guardan un lugar en la memoria para las personas que las aconsejaron a lo largo de la vida. Todas recuerdan las

enseñanzas y consejos de sus padres en la infancia, pero este vínculo entre memoria, consejo y acogida, va más allá de los padres y parientes y se extrapola para otras figuras. Isabel en diversas ocasiones recuerda personas, como el médico y el comandante, recreando los consejos que le dieron en el momento más crítico, consejos que la trajeron de vuelta a la vida, o como ella dice dieron vida a sus pensamientos y a su corazón. Otra forma en que las narrativas articulan los consejos, es cuando ellas reflexionan sobre el sentido de sus experiencias vividas en la forma de consejos para sus hijos. Muchas de ellas terminan citando diálogos con sus hijos o hijas, en que ellas los aconsejan, al tiempo que reflexionan sobre sus memorias. La experiencia dolorosa de Victoria toma sentido al volverse consejo para sus hijas: “El día que usted consiga su esposo, tiene que ser un hombre que le valore a usted, no le va a maltratar, no le va a humillar porque ahoritica la ley protege mucho a la mujer”. Amanda también aconseja a su hijo: “Ese pedacito que usted quedó y usted tiene que mirar cuál es su origen, y de dónde vino y quién es usted, aunque usted nació acá. Hay que luchar y hay que estudiar”. Así como nota Nieto Moreno (2017) el consejo es el legado que las madres uitoto dejan para sus hijas. Una sabiduría tejida

con los materiales de la experiencia (Benjamin 1998, p.86).

Es así que estos dramas de vida toman sentido en el acto de narrar, en los cambios que desencadenan y en las subjetividades y agenciamientos que emergen. Como analiza Maluf (1999: 76) la propia capacidad de relatar la historia personal se convierte también en un signo de la transformación ocurrida. En las narrativas presentadas hay momentos en que suceden transformaciones subjetivas, en que las mujeres reconquistan la capacidad de actuar, movilizarse para cambiar la situación que las afectaba. Teresa comienza a tener alas y recuerda que es hija de tigre cuando decide terminar su relación conyugal. Isabel recrea y dramatiza un vehemente discurso hacia su marido con el cual ella hace justicia, dice las verdades, termina la relación y decide irse por un tiempo, dejando a su marido sin habla y sin agencia. Ella decide irse sola y asume de forma atrevida el costo de su libertad bajo el riesgo de ser llamada de mala madre y mala mujer. Pero ella reorganiza la trasgresión y recrea el momento en que su violento marido acepta ante sus parientes el error y asume las culpas. Verónica con ayuda del médico tradicional y las oraciones de la iglesia, reflexiona sobre

sus propias capacidades, la memoria de las enseñanzas de sus padres y de su territorio de origen le da fuerzas para decidir “ahora me voy a levantar sola”. Amanda cuenta su dura historia, al final reflexiona y expresa: “yo soy una mujer berraca”, una gran mujer, talentosa y valiente. Escuchar sus historias es importante, no sólo para acoger una experiencia, un sufrimiento ajeno, sino también porque narrar es un mecanismo en el que las mujeres se recolocan en el mundo expresando su no pasividad y, como dijo Das (2008), el valor de su resistencia, entendida ésta como la dignidad de señalar la pérdida y el coraje de reclamar el lugar de devastación (Ortega, 2008). En estas narrativas las mujeres cuentan como "abren los ojos", "ganan fuerzas", "ganan alas" y se vuelven "otras mujeres", mujeres intrépidas, rebeldes, libres. Las mujeres superan narrativamente una posición de víctima, nos demuestran las posibilidades y el coraje para actuar después de la "casi muerte", y nos hablan de los mecanismos con los que se mueven, transitan, atraviesan los propios límites en medio de la incertidumbre y el dolor. Ellas actúan, circulan cosas e hijos, negocian afectos y solidaridades, posibilidades y contingencias, y se movilizan hacia

lugares donde sea posible retomar y rehacer su cotidianidad.

Bibliografía

BEHAR, Ruth. (2009). **Cuéntame algo aunque sea una mentira: las historias de la comadre Esperanza**. México: Fondo de Cultura Económica.

BELAUNDE, Luisa Elvira. (2000). “A woman’s strength: Unassisted birth amongst the Piro of Amazonian Peru”. **JASO. Journal of the Anthropological Society of Oxford**, v. 31, p. 31-40.

_____. (2005). **El Recuerdo de Luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos**. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

_____. (2011). “La mujer indígena en la colonización amazónica: ruptura de la masculinidad, tránsitos y nuevos espacios políticos”. In: BUNEO, Zulema (cord.). **Mujer rural cambios y persistencias en América Latina**. Lima: ICCO y EED. 2011.

_____. (2015). “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. **Cadernos de Campo**. São Paulo, n. 24, p. 538-564.

- BENJAMIN, Walter. (1998). El Narrador. In: **Para una crítica de la violencia y otros ensayos Iluminaciones IV**. Buenos Aires:Taurus. 1998.
- BONILLA, Víctor Daniel. (1968). Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- BRUNER, Jerome. (1991). A construção narrativa da realidade. **Critical Inquiry**, 18 (1), pp. 1-21.
- BURKE, Kenneth. (1957). "Literature as equipment for living". In: BURKE, K. **The philosophy of literary form**. New York: Vintage Books, p. 253-262.
- BUTLER, Judith. (2011). Vida precária. **Contemporânea**. n. 1 p. 13-33 Jan.-Jun. 2011.
- CANDRE, Hipolito "Klneral" y ECHEVERRI, Juan Alvaro. (1993). **Tabaco frío, coca dulce**. Bogotá: COLCULTURA.
- CARDOSO, Vânia. (2007). Narrar o mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. **Mana**, Rio de Janeiro, v13, n 2, p.317-345.
- _____. (2009). O espírito da performance. **Revista Ilha**. Florianópolis: v. 9, n. 2, p. 197-214.
- CASEMENT, Roger. (1913). The Casement Report. En W. E. Hardenburg (Ed.), **The Putumayo the Devil's Paradise: Travels in the Peruvian Amazon Region and an Account of the Atrocities Committed upon the Indians Therein** (pp. 264-338). London: Enock.
- _____. (1998). **The Amazon Journal**. (A. Mitchell, Ed.). London: Anaconda Editions.
- COLE, Sally. (1991). **Women of the Praia: work and Lives in a Portuguese Coastal Community**. New Jersey: Princeton University Press,
- DAS, Veena. (2008). **Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Editado por Francisco A. Ortega. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar.
- _____. (2010). "Engaging the life of the other: Love and everyday life." In **Ordinary ethics: Anthropology, language, and action**, edited by Michael Lambek, 376-99. New York: Fordham University Press.
- DE MARINIS, Natalia. (2017). Etnografiar (en) el terror: el "ser testigo" y la construcción de comunidades político-afectivas. Reflexiones a partir de una experiencia de campo. En CASTRO, Yerco y BLAZQUEZ Adèle (Coord.). **Micropolíticas de la violencia. Reflexiones sobre el trabajo de campo en contextos de guerra, conflicto y violencia**. Cuaderno nº5, Imi MESO, México.

_____. (2016). Mujeres indígenas ante los escenarios del miedo en México: (in)seguridad y resistencias en la región triqui de San Juan Copala, Oaxaca. **Estudios Latinoamericanos**, Nueva Época, No 37, p. 65-86.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. (1997). **The people of the center of the world**. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombian Amazon. Faculty and Political and Social Science of the New School for Social Research in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. New York.

_____. (2008). ¿De chagrera a secretaria?: Balance de algunas acciones en etnoeducación en el Amazonas colombiano, In: BERTELY, M.; GASCHÉ, J.; PODESTÁ, R. (Org.). **Educando en la diversidad: investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües**. Quito: Abya-Yala, 2008. p. 135-166.

FAGUA, Doris. (2015). Documentación de las prácticas lingüísticas y socioculturales de la Gente de centro, Amazonia noroccidental. **Mundo Amazónico**, n. 6(1), p. 129-146.

GRIFFITHS, Thomas. (1998). **Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia**. D.Phil. Thesis. St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford.

HARDENBERG, Walter E. (1912). **The Putumayo: The Devil's Paradise**. London: T.Fisher Unwin.

JACKSON, Michael. (2002). **The politics of storytelling: Violence, transgression, and intersubjectivity**. Copenhagen, Denmark: Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen.

KLEINMAN, Arthur, DAS, Veena y LOCK, Margaret (eds) (1997). **Social Suffering**. Berkeley, CA: University of California Press.

KOFES, Maria Suely. (2001). **Mulher, mulheres: identidade, diferença e desigualdade na relação entre patroas e empregadas**. Campinas, Editora da Unicamp, 2001. 470 páginas.

LANGDON, Esther Jean. (1993). "O dito e o não-dito": reflexões sobre narrativas que famílias de classe média não contam. **Estudos feministas**, n. 1, p. 155-158.

_____. (1999). A Fixação da Narrativa: Do Mito para a Poética de Literatura Oral. In: **Horizontes Antropológicos**. Porte Alegre, ano 5, n. 12, p. 13-36.

LONDOÑO SULKIN, Carlos David. (2004). **Muinane: un proyecto moral a perpetuidad**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

MALUF, Sônia Weidner. (1999). Antropologia, narrativas e a busca de sentido. **Horizontes**

Antropológicos, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 69-82.

MALDONADO, Salvador. (2013). “Desafíos etnográficos en el estudio de la violencia. Experiencia de una investigación”. **Avá Revista de Antropología**, N°22: 123-144.

MCCLINTOCK, Anne. (1995). **Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest**. New York, London, Routledge.

MOORE, Henrietta L. (1994). **A passion for difference: essays in anthropology and gender**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.

NIETO MORENO, Juana Valentina. (2006). **Mujeres de la Abundancia**. Tesis (Maestría en Estudios Amazónicos) – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia.

_____. (2017). **Uno de mujer es andariega: palavras e circulações de mulheres uitoto, entre a selva e a cidade**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal de SANTA Catarina. Florianópolis.

OCHS, Elinor y CAPPS, Lisa. (1996). Narrating the self. **Annual Review of Anthropology**, 25. pp. 19-43.

_____. (2001). **Living narrative : creating lives in everyday storytelling**. Cambridge and London: Harvard University Press.

ORTEGA, Francisco. (2008). Rehabilitar la cotidianidad. Em Ortega Francisco (ed.). **Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad**. Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas : Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2008 p. 15-71

PINEDA, Roberto. (2000). **Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana**. Bogotá: Espasa Forum.

PEQUEÑO BUENO, Andrea. (2009). Vivir violencia, cruzar los límites. Prácticas y discursos en torno a la violencia contra mujeres en comunidades indígenas de Ecuador. En: **Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes**. Quito, FLACSO.

RAMÍREZ, María Clemencia 2001. **Entre El Estado y la Guerrilla: Identidad y Ciudadanía en el Movimiento de los Campesinos Cocaleros del Putumayo**. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología ICANH

ROSSI IDÁRRAGA, María. (2016). **Identidade sem pertencimento?** Dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Rio de Janeiro.

SACCHI, Angela. (2014). Violências e Mulheres Indígenas: justiça comunitária, eficácia das leis e agência feminina.

Patrimônio e memória (UNESP), v. 10, p. 62-74, 2014.

SÁNCHEZ, Luisa. (2011) **De totumas y estantillos: procesos migratorios dinámicas de pertenencia y de diferenciación entre la Gente de Centro**. Tesis de Doctorado en Sociología. Institut de Haues Etude de l' Amerique Latine (IHEAL). Université Sorbone Nouvelle, Paris 3. France.

SCHEPER-HUGHES, Nancy y BOURGOIS Philippe (eds.) (2004). **Violence in War and Peace: An Anthology**. Blackwell Publishing.

SEGATO, Rita. (2015a). Género y colonialidad: El patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad. In. **La critica de a colonialidad em ocho ensayos y una antropología por demanda**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____. (2015b). La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En BELAUSTEGUIGOITIA, Marisa y SALDAÑA, María Josefina (Coord.). **Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación**. Universidad Nacional Autónoma de México.

SISTO, Vicente (2015). Bajtin y lo Social: Hacia la Actividad Dialógica Heteroglósica. **Athenea Digital**, 15(1), 3-29.

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenea.957>

TAUSSIG, Michael. (1987). **Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing**. Chicago: University of Chicago Press.

TOBÓN, Marco. (2008). **La mejor arma es la palabra**. La Gente de centro – *kigipe uruki* y el vivir y narrar el conflicto político armado Medio Rio Caqueta – Araracuara. Tesis de Maestría en Estudios Amazónicos – Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia, 2008.

_____. (2016). **Humanizar o Feroz**. Uma Antropología do Conflito Armado na Amazônia Colombiana. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2016.

TURNER, Victor. (2008 [1974]). **Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana**. Niterói. Editora da Universidade Federal Fluminense.

_____. (1981). Social Dramas and Stories about Them, In: MITCHELL, W.J.T. (org.) **On Narrative**. Chicago, University of Chicago Press. pp. 137-164.

MEMORIAS CHARRÚAS EN URUGUAY: reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa

CHARRUAS' MEMORIES IN URUGUAY: reflections on the Indigenous Re-Emergence from a Collaborative Research

MEMÓRIAS CHARRUAS NO URUGUAI: reflexões sobre o ressurgimento indígena a partir da pesquisa colaborativa

Mariela Eva Rodríguez¹

Doctora en Antropología Social
marielaeva@gmail.com
Universidad de Buenos Aires, Argentina

Mónica Michelena

Diplomada y miembro del Consejo de Gobierno de la Cátedra Indígena Intercultural. Miembro del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA). Asesora en Asuntos Indígenas del Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay.
itjoucharrua@yahoo.com.ar
Universidad Indígena Intercultural, Uruguay

Texto recibido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

En este artículo abordaremos interrogantes y argumentos en torno a la memoria colectiva que los miembros del pueblo charrúa comenzaron a plantear hace más de veinticinco años en Uruguay, en una época en la que se autoadscribían como descendientes. En el marco de los debates en torno al colonialismo de colonos —que sustentan la ideología de blanqueamiento y de la excepcionalidad de los países del Plata— repasaremos las trayectorias que los llevaron a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad). Posicionados como charrúas (y en algunos casos también como descendientes), diversos colectivos cuestionan los dispositivos que niegan su existencia —a través de la premisa de que “en Uruguay no hay indios” — y demandan la ratificación del Convenio 169 de la OIT. Analizaremos asimismo cómo las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional impactaron en los procesos de reemergencia indígena —a los que consideramos en relación con los debates sobre etnogénesis— y nos detendremos particularmente en las acciones contra los olvidos y los silencios que emprenden colectivamente, entre las cuales se encuentran diversos proyectos llevados a cabo en el marco de la etnografía colaborativa.

Palabras claves: Memoria colectiva, charrúas en Uruguay, etnografía colaborativa, reemergencia indígena, etnogénesis

Abstract:

In this article, we will address questions and arguments about the collective memory that members of the Charrua People began to raise more than twenty-five years ago in Uruguay, at a time when they self-identified themselves as Descendants. In the framework of the debates about settler colonialism—which support the ideologies of whitening and exceptionality of the countries of the Plata—, we will examine the trajectories that led them to consolidate themselves as political subjects in terms of aboriginality (or indigeneity). Positioned as Charruas (and in some cases also as Descendants), various collectives question the devices that deny their existence—through the premise that “there are no Indians in Uruguay”—and demand the ratification of the ILO Convention No. 169. We will also analyze how the continuities and the interruptions in the intergenerational transmission impacted on the indigenous re-emergence—a process that will be considered in relation to the debates on ethnogenesis—and, particularly, we will stop on the collective actions against forgetting and silences, including among them several projects carried out within the framework of collaborative ethnography.

Keywords: Collective Memory, Charruas in Uruguay, collaborative ethnography, re-emergence, ethnogenesis.

¹ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección Etnología, Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Proyectos de investigación PICT 2014-1117 (FONCYT), PICT 2016-2757 (FONCYT) y UBACyT 20020170200258BA (UBA).

Resumo

Neste artigo abordaremos questões e argumentos sobre a memória coletiva que os membros do povo Charrua começaram a levantar há mais de vinte e cinco anos no Uruguai, numa época em que se autodeclararam descendentes. No contexto das discussões em torno colonialismo colono - que apoiam a ideologia do branqueamento e excepcionalidade dos países do Prata- repassaremos os caminhos que os levaram a se consolidar como sujeitos políticos em termos de aboriginalidade (ou indigeneidade). Posicionado como charruas (e em alguns casos, como descendentes), vários grupos questionam os dispositivos que negam sua existência – por meio da premissa de que "no Uruguai não há índios" - e demandam a ratificação da Convenção 169 da OIT. Analisaremos como as continuidades e rupturas na transmissão intergeracional impactaram nos processos de ressurgimento indígenas -a que consideramos em relação com discussões sobre etnogênese- e iremos nos deter particularmente nas ações contra o esquecimento e os silêncios que realizam coletivamente, entre os quais se encontram vários projetos realizados no âmbito da etnografia colaborativa.

Palavras-chave: Memória coletiva, charruas no Uruguai, etnografia colaborativa, reemergência, etnogênese indígena.

Introducción

A diferencia de las memorias oficiales, que suelen encontrar dificultades para su credibilidad, aceptación u organización —apunta Michael Pollak (2006)— la vulnerabilidad de las memorias clandestinas, inaudibles o subterráneas se pone de manifiesto en la transmisión. Para los pueblos indígenas considerados *extintos* por las narrativas hegemónicas, restaurar memorias posibilita que emerjan relatos silenciados y, en algunos casos, incluso olvidados. Es decir, permite que lo *no-dicho* se materialice a través de sonidos, de lugares, de objetos, de ceremonias o de prácticas de la vida cotidiana y, así, a medida que dichas memorias se expanden en el espacio público, impulsan cuestionamientos y acciones reivindicativas.

En este artículo retomaremos preguntas y argumentos en torno a la *memoria*

colectiva que comenzaron a plantear miembros del pueblo charrúa de Uruguay hace casi veinticinco años, en una época en la que se autoadscribían como *descendientes*. Analizaremos cómo las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional impactaron en el proceso que llevó a su reemergencia, y nos detendremos en las tareas que en el contexto actual emprenden colectivamente contra los olvidos y los silencios. Entre dichas tareas se encuentra la ejecución de diversos proyectos en el marco de investigaciones colaborativas. Si bien son numerosos, nos detendremos en aquellos en los que la memoria tiene un rol protagónico, y en los que Mónica Michelena —coautora de este trabajo— ha participado activamente. En otras palabras, en un contexto de negación de la presencia indígena, nos interesa comprender el recorrido que llevó a

los charrúas a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad) y analizar qué rol jugó la memoria colectiva en dichos procesos.

Dado que varios charrúas se sintieron atraídos por la *reemergencia* del pueblo tehuelche de la provincia de Santa Cruz, Argentina, —con quienes Mariela E. Rodríguez, la otra coautora, ha estado vinculada desde hace más de veinte años— en el primer apartado reflexionaremos sobre los orígenes de dicha identificación y sobre los términos *resurgimiento* y *etnogénesis*. A partir de la pregunta sobre la *excepcionalidad uruguaya*, analizaremos semejanzas y diferencias entre un Estado nacional y uno provincial que, sin embargo, comparten algunas características. A pesar de las distancias entre Uruguay y la Patagonia austral, en ambas regiones operó un tipo de colonialismo particular referido como *colonialismo de colonos*. Apelando a dispositivos de invisibilización similares que impactaron en la transmisión de las memorias, dicho colonialismo imprimió a las relaciones entre funcionarios estatales, empresarios capitalistas, colonos, científicos e indígenas características comparables ¿Cómo se relaciona este colonialismo con la continuidad de una *formación discursiva* que sustenta la inexistencia de los pueblos originarios? ¿Son los discursos sobre la *extinción* y la *extranjerización* una clave para

comprender la ausencia o la deficiencia de las políticas indigenistas? ¿Cómo impactaron en el plexo jurídico local las normativas internacionales vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas?

El segundo apartado se centra en la trayectoria de Albérico da Cunha Rodríguez, un anciano que reside en Tacuarembó, cuya lucha vincula los derechos de los trabajadores de la caña de azúcar con los de los pueblos indígenas. Su memoria prodigiosa reconstruye una historia familiar que llega hasta los choznos, en la que da cuenta de los recorridos y lugares en los que fueron instalándose sus ancestros —miembros de la *tribu de Sepé*— tras la emboscada de Salsipuedes en 1831. Comparte relatos sobre *el reparto* de mujeres y niños, la huida hacia Brasil y el retorno de sus ancestros, y los va plasmando en una cartografía de recuerdos en los que superpone la historia de los guerreros que acompañaron al cacique con relatos que describen la intimidad de los partos y la ceremonia de presentación de los niños a la luna. A partir de una conversación que se extendió durante cuatro horas nos preguntamos ¿Cómo se vinculan las memorias íntimas y las memorias públicas? ¿Cuáles son las contribuciones de la *memoria topográfica* a los objetivos impulsados por el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA)? ¿A través de qué mecanismos la narrativa hegemónica nacional subalternizó las memorias de los sobrevivientes de la masacre?

¿Por qué el movimiento charrúa califica a Salsipuedes como proyecto genocida?

A partir de la trayectoria de Mónica, narrada en primera persona, en el tercer apartado contextualizaremos el surgimiento de dos organizaciones de segundo grado en un país que niega la presencia indígena: la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH), en 1989, y CONACHA, en el 2005, que nuclea a distintas comunidades y organizaciones. En este recorrido abordamos los siguientes interrogantes: ¿Qué les motivó a dejar de autodescribirse como *descendientes* y elegir hacerlo como indígenas? ¿Cómo impactó el reemplazo de dichos términos en las subjetividades colectivas e individuales? ¿Qué rol ha tenido la memoria colectiva en este proceso de identificación y visibilización en el espacio público?

Los primeros pasos de la investigación llevada adelante por los charrúas comenzaron con un relevamiento exhaustivo de los libros de historia y antropología, escritos tanto por amateurs como por profesores de la Universidad de la República (UdelaR). Muy pronto, y paralelamente, fueron forjando proyectos que apuntan a fortalecer los procesos de autoadscripción. Esta búsqueda les permitió tomar conciencia de que una de las usinas principales de la invisibilización se encontraba en la academia, lo cual motivó tanto a Mónica como a Martín Delgado

Cultelli —también miembro de la comunidad Basquadé Inchalá— a inscribirse en la carrera de antropología. En la cuarta sección nos preguntamos entonces ¿Qué dificultades enfrentan los charrúas en el proceso de restaurar memorias colectivas y qué estrategias eligen para vencerlas? ¿Cómo ha sido la relación con la antropología? ¿Por qué decidieron iniciar *investigaciones colaborativas*? ¿En qué medida los proyectos anclados en la memoria colectiva alientan el proceso de ratificación del Convenio 169 de la OIT?

¿Excepcionalidad uruguaya?: colonialismo de colonos y sus dispositivos de invisibilización

Uruguay suele presentarse ante sus propios ciudadanos y ante el mundo como *excepcional*, característica que suele ir acompañada con el enunciado *la Suiza de América*, a través del cual se nutre el imaginario de un país europeizado, en el que *no hay indios* o que, en su defecto, podría haber algunos *descendientes* acriollados. Argentina, y especialmente la Patagonia, comparte la fantasía de una ciudadanía mayoritariamente *blanca*, resultado de la afluencia de *pioneros* de origen europeo entre fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En contraste con

otras formaciones nacionales latinoamericanas que apelaron a la *ideología del mestizaje*, imaginándose como naciones *color café con leche*, en estos países se impuso la *ideología del blanqueamiento* que negó o minimizó las responsabilidades del Estado en las campañas de exterminio durante el siglo XIX, de sus gobernantes y de los ciudadanos que se hicieron eco en los dispositivos de invisibilización. Las narrativas fundacionales a ambos lados del Río de la Plata invisibilizaron también a los afrodescendientes, pero de modo inverso: Argentina, al igual que Chile, negó la continuidad de estos colectivos, en tanto que Uruguay lo hizo con los pueblos originarios². En este apartado reflexionaremos sobre características comunes vinculadas a la ideología de blanqueamiento con el objetivo de contextualizar el proceso de reemergencia del pueblo charrúa en dicho país y, además, compartiremos cómo surgió la comparación con los tehuelches de la provincia de Santa Cruz.

Al analizar cuestiones estructurales, identificamos características comunes entre Uruguay y la región pampeana-patagónica de Argentina que responden a un tipo de colonialismo

particular. Retomando los trabajos de Lorenzo Veracini (2010) sobre el *colonialismo de colonos* en Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, Gustavo Verdesio (2014) introduce en dicho modelo analítico el caso de Uruguay, y lo compara con algunas regiones de Argentina. En líneas generales, el colonialismo de colonos se basa en políticas de apropiación cuyo botín principal fueron los territorios de los pueblos originarios —más que la apropiación de la plusvalía producida por la mano de obra indígena—, que operaron en simultáneo con políticas orientadas a eliminar a la población autóctona, a desplazarla mediante acciones coercitivas y, finalmente, a asimilar a los sobrevivientes en una ciudadanía homogénea, indiferenciada étnicamente y autopercebida como de *raza blanca*.

Tal como analizaron distintos intelectuales —entre los que se encuentra Ranajit Guha (2002)— el colonialismo no fue uniforme, sino que su impacto varió según las características de la población y los modos de resistencia que ejercieron los sectores subalternizados en cada contexto. Es decir, de acuerdo con Claudia Briones (1998), los frentes colonizadores difieren según los recursos en juego, los medios de

² En una contribución para la *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*, bajo la entrada “Argentina”

sintetizamos los dispositivos que erigieron a la *nación blanca* (Geler y Rodríguez, 2016).

articulación política para asegurarlos y los modos de concebir, simbolizar y clasificar la diversidad (Cornell, 1988). Asimismo,

tampoco son homogéneos los procesos actuales de *reemergencia*, ni sus formas organizativas, dado que varían las estrategias, las alianzas y las concepciones. Dichos procesos no responden exclusivamente a la agencia indígena, sino al interjuego entre ésta y los constreñimientos estructurales, que habilitan o limitan los lugares y posiciones que los actores sociales pueden ocupar (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelená, 2018).

Debido a que el colonialismo de colonos borra sus propias huellas, sostienen Veracini y Verdesio, ni los gobernantes ni los ciudadanos suelen ser conscientes de las bases colonialistas sobre las que se fundaron sus sociedades, ni tampoco de la continuidad en el presente de los *legados coloniales* (Mignolo, 2009). El colonialismo de colonos nutrió las narrativas fundacionales acerca de la extinción inevitable o el *desvanecimiento* de los indígenas —metáfora utilizada en Estados Unidos—, resultado del *avance del progreso y la civilización* frente a *razas inferiores* que, según sostenían los discursos evolucionistas, estaban *destinadas* a desaparecer. La emboscada de Salsipuedes —ordenada por el primer presidente de la República, Fructuoso Rivera, y ejecutada por su sobrino Bernardino Rivera en 1831— y el avance militar sobre los territorios indígenas en 1879, a los que el gobierno presidido por

Julio A. Roca dio a conocer como *La conquista del desierto*, operaron en ambos países como bisagra: la historia hegemónica sentenció a partir de entonces el fin del llamado *problema indígena*. Hacia fines del siglo XIX, la premisa de la extinción posibilitó que tehuelches y charrúas suspendidos en el pasado fueran apropiados como *verdaderos indios nacionales*: pacíficos y amigos de los blancos, los primeros; valientes portadores de *la garra charrúa*, los segundos. Décadas más tarde, los dispositivos de *arqueologización* —categoría propuesta por Hernán Vidal (2019) para analizar el caso de los indígenas de Tierra del Fuego— los incorporaron como patrimonio a ser *valorado y protegido*, sin que medie ninguna instancia de consulta ni participación, justificada por la supuesta inexistencia de sujetos reclamantes.

La presunción de la excepcionalidad uruguaya se fue fortaleciendo en contraste con otros países latinoamericanos, ya que sus elites políticas abogaron por una gubernamentalidad laica basada en la separación temprana entre el Estado y la Iglesia, impulsaron políticas de inclusión económica y social en el marco del estado de bienestar, habilitaron el derecho al sufragio para las ciudadanas mujeres en 1927 y favorecieron el acceso generalizado de la población a la educación pública, entre otras medidas. Recientemente, el proceso de

ampliación de derechos sumó la ley de matrimonio igualitario, la despenalización del aborto y la legalización de la tenencia y consumo de marihuana. A pesar de sus múltiples virtudes y de ser considerado el *mejor país*, tal como bromea el programa colgado en Youtube *Tiranos temblad*, comparte con Surinam y Guyana otra característica excepcional: dichos países continúan negándose a ratificar el Convenio 169 de la OIT; normativa sobre los derechos de los pueblos indígenas que debido a su carácter vinculante obliga a los Estados a garantizarlos³. La resistencia manifestada por diversos funcionarios remite a la convicción de que *no hay indios* y que quienes se autoadscriben como tales son personas inescrupulosas que adoptan dicha identidad motivadas por el interés espurio de obtener tierras o algún otro beneficio. Si bien Uruguay no reconoce la existencia de indígenas, miembros de CONACHA participan en el ámbito internacional: en el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos indígenas de América y El Caribe y en ámbitos de pueblos indígenas de la Organización de Naciones

³ Guyana, sin embargo, sí reconoce a los indígenas a través de una ley especial llamada *Amerindian Act*, del año 2006. A pesar de no haber ratificado el Convenio 169 de la OIT, Uruguay adhirió a la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de la Organización de Naciones Unidas. Argentina, por otra parte, amplió el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas durante la transición democrática en la década del ochenta del siglo XX. En 1992 adhirió al Convenio 169 de la OIT mediante Ley Nacional 24.071, en el 2000 terminó el proceso de ratificación al depositar la firma en Ginebra y, un año más tarde, este rige con pleno vigor.

Unidas (ONU) y de la Organización de Estados Americanos (OEA).

En un dossier (Rodríguez et. al., 2017) que derivó de un encuentro académico internacional en Montevideo comparamos casos de reemergencia indígena en Uruguay y en Argentina, con la intención de sensibilizar al ámbito académico del Cono Sur sobre las dificultades que enfrentan los charrúas en Uruguay⁴. Al sintetizar discusiones sobre un campo semántico que incluye a los términos *reemergencia*, *resurgimiento*, *emergencia* y *etnogénesis*, coincidimos en que —dado que etnogénesis describe casos de diferentes épocas y lugares— no resulta completamente adecuado para comprender la especificidad de los procesos que afectaron a charrúas, tehuelches, selk'nam, comechingones y rankulche, entre otros; es decir, a pueblos a los que los dispositivos hegemónicos consideraron extintos y que, en el siglo XX y XXI, *vuelven a aparecer* desafiando tanto a los postulados de discontinuidad como a quienes niegan inteligibilidad a sus voces. Para este tipo de casos, algunos optamos por el término *reemergencia*. Por otra parte, dichos pueblos

La provincia de Santa Cruz, en contraste, demoró más de dos décadas para iniciar el reconocimiento jurídico de los pueblos indígenas y, recién en el siglo XXI, comenzó a generar las primeras políticas públicas tendientes a garantizar sus derechos.

⁴ En dicha compilación publicamos las ponencias presentadas en el *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017.

no son ajenos a los procesos de *resurgimiento* que involucran al movimiento indígena en su conjunto, término con el que Stephen Cornell (1988) refiere a la lucha política que los pueblos indígenas impulsan desde hace varias décadas para efectivizar sus derechos en la arena pública⁵. Considerando el contexto que habilitó que los derechos impulsados por la sociedad civil —mencionados en el párrafo anterior— se plasmaran en el sistema jurídico-normativo, en su ponencia Mariela planteó los siguientes interrogantes:

¿Por qué cuando alguna persona dice “soy charrúa” tal afirmación genera sorpresa y burlas, incluso entre los académicos? ¿Por qué es posible afirmar en el espacio público “soy lesbiana” o “soy gay” —sin que nadie cuestione dicha manera de identificarse— pero no es posible decir “soy indígena” sin generar sospechas, sorna o negaciones categóricas que sentencien: “no, no sos, sos (o eres) descendiente”? ¿Son acaso los derechos políticos y civiles garantizados tempranamente por el Estado uruguayo un límite para el reconocimiento de la diferencia étnica y cultural de los indígenas? ¿O es que la etnicidad ha quedado completamente subsumida en la clase social y no permite comprender las articulaciones entre ambas? Y, por otra parte, ¿cómo se explica que haya *charrúas* en Argentina y en Brasil y no en Uruguay? ¿Es el poder simbólico de las fronteras estatales tan poderoso como para limitar los

desplazamientos de los pueblos indígenas? Finalmente, si en los últimos treinta años América ha sido testigo —desde Tierra del Fuego a Alaska— de *procesos de reemergencia* de colectivos indígenas considerados *extintos* ¿por qué Uruguay habría de ser una excepción? (...) En la Patagonia austral escuché planteos similares en los que la autoadscripción es percibida como una amenaza a la soberanía estatal o se estigmatiza a algunas personas como *indios falsos* (o *truchos*) motivados por intereses instrumentalistas. Lo que llama la atención en el caso de Uruguay, sin embargo, no es solo la pasión con la que son atacados ni las afirmaciones sobre la supuesta extranjería de los *charrúas* —ya que también se suele extranjerizar a los mapuches. Lo interesante es que los argumentos negativos apelen a la locura, al desquicio o a la inestabilidad emocional (...) Definitivamente, esta es una peculiaridad que abona al imaginario de la excepcionalidad uruguaya.

Aunque hegemónico, el blanqueamiento no reemplazó por completo al *mestizaje* en la Patagonia, sino que esta ideología permaneció en su variante *degenerativa*. En la década del cuarenta, los informes de inspección de la Dirección Nacional de Tierras y Colonias a las reservas indígenas introdujeron la categoría *descendiente* que, a partir de allí, sustituyó eufemísticamente al término *mestizo*. Investigadores vinculados a la Escuela

durante la expansión en América de los Estados coloniales y/ o republicanos. Retomando este debate, Guillame Boccara (2002) sostuvo que *etnogénesis* se relaciona dialécticamente con el concepto de *etnificación* y vincula al primero con la agencia —proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo— y a la etnificación con la estructura —proceso de reificación de entidades por presión externa de dispositivos coloniales políticos, económicos y taxonómicos (p. 56-57).

⁵ En uno de los artículos del dossier, Rodríguez (2017) repasa diversas interpretaciones sobre el término *etnogénesis*, entre las que se encuentra la definición de Jonathan Hill (1996). Hill lo considera como un rótulo que describe “procesos de *emergencia* histórica de pueblos que se definen a sí mismos en relación a su herencia lingüística y sociocultural” (1), y como concepto, que permite analizar conflictos y luchas (culturales y políticas) implicadas en la creación de identidades permanentes, en contextos de dominación caracterizados por discontinuidades y cambios violentos

Histórico Cultural, entre los que se encontraba José Imbelloni (1949), alimentaron las bases de lo que Mariela (Rodríguez 2010, 2016) refirió como una *formación discursiva* (Foucault, 2002 [1969]) *de la extinción*, que invisibilizó a los tehuelches y consideró a los mapuches como *indios invasores* procedentes de Chile⁶. De acuerdo con informes de funcionarios, antropólogos y amateurs posicionados en el marco de la ideología nacionalista camuflada como ciencia, la supuesta extinción se debía a que las mujeres fueron fecundadas por chilenos, chilotes y, excepcionalmente, mapuches (referidos en las fuentes como araucanos); una amalgama negativa que — promiscuidad mediante— *degeneró* biológica, cultural e, incluso, moralmente a una entidad considerada como *raza pura* tehuelche. Descendiente es, no obstante, un rótulo polisémico cuyos sentidos varían contextualmente y que, al ser también autoadscriptivo, habilitó posicionamientos que favorecieron el proceso de reemergencia indígena.

Además de cuestiones estructurales ligadas al colonialismo de

colonos, la comparación responde también a otras razones, en las que confluyen nuestros procesos de subjetivación y los modos en que nuestras trayectorias se fueron entrelazando a comienzos del 2014, cuando algunos miembros del CONACHA invitaron a Mariela a participar en un proyecto de investigación colaborativa. El impulso de esta línea de investigación había surgido en diálogo con la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera —que compartió artículos de Joanne Rappaport mientras realizaba la primera etnografía con los charrúas, entre el 2008 y el 2011. Coincidentemente, Rappaport había sido directora de la tesis doctoral de Mariela, quien a pesar de haber deseado embarcarse en una investigación de tales características, aún no había sido plenamente factible.

El primer encuentro fue mediado por Gustavo Verdesio —compañero de Mariela— que unos meses antes se había puesto en contacto con Mónica al notar en la página del CONACHA que ya no se autoadscribían como *descendientes* sino como charrúas. A partir de entonces se puso al servicio de los objetivos políticos

⁶ A partir del análisis del interjuego entre etnicizaciones y racializaciones desarrollado por Briones (2002), los trabajos mencionados (Rodríguez, 2010, 2016) ahondan sobre las relaciones entre las categorías *descendientes*, *chilotes* y *cabecitas negra*, sobre mestizajes hipogámicos e hipergámicos, y sobre las posibilidades de *pase* de una categoría a otra. Con la intención de escapar a las trampas clasificatorias, Briones señala que

debemos tomar conciencia de que lo que analizamos no son *entidades* sino *prácticas*, es decir, maneras de marcar diferencias. Por lo tanto, cuando perseveramos en la utilización de categorías como *raza* y *eticidad* —continúa— corremos el riesgo de reproducir la idea de que estamos aludiendo a cualidades tipológicas de grupos concretos y no a formas de marcación.

de la organización y analizó críticamente los puntos ciegos de la ideología, que en el pasado lo habían llevado a mantener distancia de la reemergencia indígena en Uruguay. Una década antes, en el 2003, Mariela le había alertado sobre posibles puntos de comparación entre las formaciones de alteridad en Uruguay y en la provincia de Santa Cruz⁷. Paradójicamente, en el primer encuentro, Mónica y Martín Delgado Cultelli — miembros de la comunidad Baquadé Inchalá— le comentaron a Gustavo sobre su interés en los proyectos de recuperación de las memorias y de la lengua de las comunidades tehuelches Camusu Aike y Kopolke, según se habían interiorizado a través de internet, con las que Mariela trabajaba desde hacía varios años pero que ellos desconocían. Tal como explica Mónica:

En aquél entonces considerábamos que los charrúas estaban vinculados con los tehuelches de la Patagonia, ya que eso era lo que siempre se nos había dicho. Siguiendo los preceptos de la Escuela Histórico Cultural, la antropología uruguaya de mediados del siglo XX clasificó a los charrúas como *pámpidos*, categoría que continúa vigente entre algunos docentes de UdelaR. Pensábamos que estábamos emparentados debido a las semejanzas de algunas prácticas —como la cacería— y de la cultura material, como por ejemplo el uso de boleadoras y las

capas de cuero. El quillango de los tehuelches y los quillapies de los charrúas y minuanos son similares; incluso las pinturas son parecidas. Es decir, habíamos internalizado las clasificaciones etnológicas racializadas y la idea de la existencia de una *macro etnia* charrúa. Incluso, una de las organizaciones eligió como nombre *Choñik*, una palabra en lengua tehuelche (*aonekko*).

La formación discursiva de la extinción que se construyó en el marco del colonialismo de colonos, conjuntamente con las ideologías de blanqueamiento y mestizaje degenerativo, son responsables tanto en Uruguay como en la Patagonia de diversos silenciamientos, entre los que se encuentra el de la violencia estatal contra los pueblos originarios en el proceso de constitución y consolidación de la república, el de la complicidad de los ciudadanos con las políticas de exterminio y el que nos interesa particularmente en este artículo: el de las memorias de los sobrevivientes; memorias que perviven a través de las generaciones —como en el caso de Albérico, cuyo relato estructura el siguiente apartado— o memorias que reemergen como resultado del trabajo activo de búsqueda, investigación y resignificación de las relaciones pasado-presente por parte de sujetos que se organizan políticamente en torno a sus

⁷ Este tema estaba vinculado a varios proyectos de la Universidad de Buenos Aires (UBACyT) dirigidos por C. Briones.

ancestralidades indígenas, tal como ocurre con Mónica y Martín entre muchos otros.

Albérico el payador memorioso: Salsipuedes, los parientes y sus territorios

Las reflexiones planteadas por Maurice Halbwachs (2004 [1950]) sobre la *memoria colectiva* —concepto que acuñó y desarrolló en el libro publicado tras su muerte en un campo de concentración nazi— no solo complejizaron las interpretaciones sobre los sentidos de membrecía vivenciados por los sujetos respecto a sus grupos de pertenencia, sino también sobre los procesos de transmisión intergeneracional. Dado que la memoria siempre es social, sostuvo, necesitamos a otros para recordar. Sentirse parte de un colectivo incita a los sujetos a evocar memorias comunes y, asimismo, permite a los mayores compartir con las nuevas generaciones sus propias vivencias, así como también relatos sobre los que ya no están. Las evocaciones dialogan y se incitan mutuamente, las memorias de otros vienen en ayuda de las propias y, a su vez, éstas encuentran soporte en las demás.

Albérico da Cunha Rodríguez tiene ochenta años y vive en Tacuarembó. A comienzos del 2016 nos recibió en su casa, donde conversamos durante casi cuatro horas⁸. Mónica había leído trabajos de la antropóloga Ana Rodríguez —creadora del *Mapa sonoro de Uruguay*⁹— y estaba interesada en consultarle sobre las mujeres charrúas, especialmente en los registros brindados por parteras, así como también por vencedoras y hueseras (sanadoras), ya que desde hace años Mónica investiga sobre partos y la ceremonia de presentación de los niños a la luna. Ana nos indicó cómo llegar a la casa del anciano, compartió su experiencia y nos puso en contacto con otras personas de la zona.

Albérico se presentó como payador, ejecutó algunas de sus composiciones y recordó un día en el que “cuatro milicos” lo llevaron preso por unos versos que había escrito a los tupamaros. Con una memoria prodigiosa fue narrando la historia de su familia, su propia trayectoria como cañero y los recuerdos del 20 de febrero de 1964, cuando participó en la marcha de más de seiscientos kilómetros desde Bella Unión (Departamento de Artigas) hacia Montevideo, en la que reclamaban por la expropiación de

⁸ Se encontraban presentes Martín y Stéphanie Vaudry, estudiante de la Universidad de Laval (Canadá), que

estaba comenzado su trabajo de campo con los charrúas de Uruguay.

⁹ <http://www.mapasonoro.uy/project/>

latifundios improductivos, jornadas laborales de ocho horas y mejoras en las condiciones de trabajo. Los cañeros — conocidos como “peludos”— se habían organizado con Raúl Sendic en el sindicato de Unión de Trabajadores Azucareros de Artigas (UTAA). A diferencia de la mayoría de los testimonios, en los que los silencios obliteraron relatos sobre los ancestros indígenas, Albérico compartió información sobre lugares, recorridos e historias que le habían transmitido sus mayores, en un entramado genealógico que llega hasta los choznos (por línea del abuelo materno), y si bien no conocía los nombres de estos últimos, sabía que era una pareja conformada por un hombre charrúa y una mujer afrodescendiente, esclava de un estanciero. Si bien Albérico nunca ocultó sus orígenes, mencionó que la mayoría de la gente guarda silencio, tal como ocurrió con un amigo cercano, cuyo primo le contó que “eran indios” pero que no hablaban sobre el asunto, porque estaba “esperando a que se decidieran a mostrarse, que dijeran que eran charrúas, que lo dijeran en público”.

Uno de los protagonistas del relato fue su bisabuelo Leonel González —padre de su abuela materna Marcolina

González Bandera— a quien le decían “el indio Leonel”, miembro de la tribu de Sepé, que sobrevivió a la emboscada de Salsipuedes porque desconfiaba de Rivera:

El indio Leonel andaba con el Sepé, en Bella Unión. “Acampamos —dice— nuestra toldería acá”, en una barranca pelada, de la misma laguna, porque del otro lado está el monte (...) Al río Queguay le pusieron ellos porque fue el río del engaño, porque estaban acampados en ese río. Y ahí los invitaron a comer asado a Salsipuedes y ellos fueron, unos a pie y otros a caballo. Ellos gritaban “¡queguay! ¡queguay! ¡Don Fructuos matando amigos!”. Fue el río del engaño. Y entonces el Sepé dijo: “Don Fructuos nunca nos invitó para comer asado, siempre nos invitó para la guerra”. Así que quedó ahí. Y cuando empezaron a los tiros gritaron “¡queguay!” y agarraron los caballos y las carpas y agarraron para Bella Unión. Yo no me acuerdo si era Bernardino el que me contó eso o si fue mi abuela¹⁰. Y dicen que en una estancia llegó el charrúa, el Venado, porque un gaucho, un peón de la estancia o un soldado, no sé qué era, le dijo: “¡andá a buscar carne! ¡No se van a ir sin comer!”. Y el Sepé no quería que fueran. Le dijo: “no; no, comemos”, en el idioma de ellos. Y el cacique Venado fue y lo mataron ahí en la estancia. Y siguieron derecho a Bella Unión. Y el Bernabé Rivera, el asesino, porque Don Fructuos era el presidente, y el que dio la orden de matar, mandado por Rivera, era el Bernabé. El Bernabé dijo “¡guerra!” Y el otro, el que dio la orden de tirar, el segundo de Bernabé que era el Pardo Luna, que había sido asistente de Rivera, fue el que dijo “¡fuego!”. Y empezaron a tirar. Y los indios todos baleados, con unos palos que pudieron quebrar pelearon con los soldados.

¹⁰ Bernardino García, bisnieto de Sepé. Parte de su historia está resumida en la revista de CONACHA *Oyendau. Memoria e identidad*.

En su relato distingue lo que le fue narrado por las mujeres de la familia, particularmente por su abuela y su tía abuela Honoria, y lo que leyó en los libros: “dijo Don Fructuos: vamos a matar a todos. No hay que dejar ninguno. Así que hay que perseguirlos. Y preparó 35 soldados. Esos 35 ya lo leí en la historia, porque la abuela de números no sabía nada, porque era analfabeta. Ella me contaba lo vivido”. Albérico detalla la venganza de Sepé contra Bernabé Rivera, cómo escaparon hacia Brasil y el camino de regreso que recorrió su bisabuelo luego de unos años “para vengar la raza”:

Mi tía Honoria me contaba que el abuelo Leonel, el bisabuelo mío, quería vengar a la raza charrúa, porque después de acá se fueron. Bernabé Rivera asesinó a los charrúas y vino a fundar la ciudad de Tacuarembó. Asesinó allá en el 31 [1831] y en el 32 [1832] vino a fundar acá, y de acá se fue para la estancia que tenía en Bella Unión, y allá los soldados le dijeron que andaban unos charrúas. Claro, los charrúas que habían ido después de la matanza, porque andaba mi bisabuelo, el Sepé y todos esos, que andaban merodeando los montes del Cuareim, por allá arriba (...) Yacaré Cururú era donde pelearon con el Bernabé Rivera. Y entonces Bernabé disparó a caballo, y los indios lo arrebataron. Y el Sepé... porque el Sepé había sido criado con Bernabé y lo judiaba, porque Bernabé [se curtía] a palos con los peones, porque lo había robado de la tribu, para criarlo como a un perrito. Y lo tenía, y lo crió, hasta que un día cuando tenía no sé cuántos años disparó para la tribu, ya era un indiecito grande, creo que tendría catorce años, y se encontró con los padres de vuelta. Le clavaron 25 lanzas [a Bernabé]. Así, según la historia, dicen que el Bernabé tenía la nariz aguileña y se la cortaron y

le sacaron la vena para adornar a la primera lanza que lo había lanceado, para adornar la empuñadura. Y de ahí se fueron para Brasil, toda la tribu. Ahí iba mi bisabuelo, Leonel, que tenía diez o doce años (...) Después se armó la guerra en Brasil entre los farrapos, los harapientos, que eran los pobres, los negros y los indios (...) Y ahí mi bisabuelo Leonel se había peleado con el padre de él, porque cuando le dijo al padre de venir a vengar la raza, [el padre] le dijo que no, que qué iba a hacer si tenía para vivir allá, que no viniera nadie, que quedaran allá, y se les huyó. Lo curtió a flechazos dice. Eso me lo contaba tía Honoria, los agarró a flechazos, a los hermanos y al padre, y disparó para un naranjal que había. Se escondió. Y cuando vio que estaban todos durmiendo, se escapó para acá, para Uruguay.

Albérico detalla el recorrido luego de haberse unido a los farrapos. Dice que cruzó la frontera y se fue a Tres Cerros, en Rivera, hacia el Rincón de los Cuies, siguiendo las costas del río Cuñapirú. Allí se casó con Antonia Bandera en el “Rincón de Giloca, siguiendo el Tacuarembó Chico para abajo, donde se une con el Tres Cruces, en el Rincón de Barbat, famoso, donde hubo otra matanza de matreros (...) El abuelo Leonel quedó con 28 hectáreas ahí, en el Rincón de Giloca”. La territorialización del recorrido de los ancestros que huyeron hacia Brasil y la reconstrucción del itinerario de regreso años más tarde ofrecen una dimensión topográfica de la memoria charrúa. El relato de Albérico informa sobre el territorio practicado desde el siglo XIX y, a su vez, ofrece indicios para identificar caminos y determinar lugares sagrados; lo cual estimula el trabajo de

restauración de la memoria emprendido por Mónica y Martín. En la medida en que la historia se inscribe en el paisaje, este no solo evoca memorias sino que se convierte en memoria. De acuerdo con Joanne Rappaport (2004), revivir el paisaje posibilita la reconstrucción de canales de transmisión intergeneracional ya que, al generar nuevas asociaciones que reacentúan las narrativas hegemónicas, los *referentes topográficos* — *topogramas* según Santo Granero (2004)— allanan el camino para la reafirmación colectiva¹¹.

En su investigación con los mapuche-tehuelches de Chubut, Ana Ramos (2009) sostiene que “el valor político del arte ‘tradicional’ reside en su capacidad para transmitir imágenes del pasado y, en sus conexiones con el presente, reorganizar las experiencias heredadas y vividas” (96). Quienes lograron retornar a sus lugares tras los desplazamientos forzados por el ejército elaboraron relatos sobre *el regreso*. Estas imágenes —continúa— estimularon memorias ancladas en referentes históricos difíciles de nombrar, que forman parte de los pliegues de la subjetividad mapuche. En diferentes contextos de ejecución —

sostiene— es común escuchar la fórmula “sabía llorar mi abuelita cuando contaba”, en la que tanto la transmisión como el dolor se anclan en lo femenino, entre mujeres, más allá de que los narradores sean o hayan sido varones. Si bien Albérico no ha tenido acceso a las performances mapuches analizadas por Ramos, en su relato sobre *el reparto* de los niños y las mujeres sobrevivientes de la masacre de Salsipuedes recurre a una fórmula similar, al transmitir lo que su bisabuelo le contó a sus hijas, y que estas legaron fragmentariamente a sus nietos, a través de relatos censurados por el dolor, tal como evidencia el enunciado: “¡Cómo sería! que mi abuela empezaba a contarnos y se ponía a llorar, y no me contaba más”:

Y dice que repartieron los gurisitos entre las familias poderosas de los estancieros y las familias ricas de Montevideo, y a las mujeres las llevaban para mujer, esclavas de ellos. Y dice que muchas de ellas se colgaban para no andar con el enemigo de la raza de ellos, de rabia pobrecitas. Cómo sería que mi abuela empezaba a contarnos y se ponía a llorar, y no me contaba más, la abuela Marcolina, hija del indio Leonel y de Antonia Bandera. La que más me hablaba de eso, que era la más tranquila y la más joven, era tía Honoria González.

¹¹ Santo Granero (2004) define el paisaje como resultado de la intervención humana y sobrehumana en determinados sitios a lo largo del tiempo. Retomando a Schama (1995), plantea que es nuestra percepción modeladora la que marca la diferencia entre materia prima y paisaje, el paisaje se convierte en portador de la *carga de la historia* y sus vistas están construidas

tanto por los estratos de la memoria como por las capas de roca. Inspirado en las categorías de Rappaport, define la *escritura topográfica* como los mecanismos mnemónicos y de identificación basados en hitos/elementos geográficos (*topogramas*) cargados de significación que participan en un sistema semiótico más amplio (*topografos*, sin tilde).

Según las investigaciones que realizó Mónica, las damas de Montevideo mencionan en una carta publicada en el diario *El Universal* en 1831, que en la puerta de la ciudadela escucharon los gritos desgarradores de las mujeres charrúas, que se arrancaban el pelo del dolor cuando les quitaban a sus hijos de pecho. Los más bravos, por otro lado, fueron encarcelados en los sótanos del Cabildo de Montevideo. En ese contexto fue que el especulador François de Curel consiguió la entrega de cuatro sobrevivientes para llevarlos a Francia: Guyunusa, que estaba embarazada, el cacique Vaimaca Pirú, el sanador Senaqué y el joven domador de caballos Tacuabé. Una vez allí fueron tomados como *objetos de estudio* por la Academia de París y exhibidos como animales exóticos. De acuerdo con Mónica, Salsipuedes es el inicio de una concatenación de violencias que perduran en el presente:

Salsipuedes no fue una batalla, sino una emboscada; un engaño: los caciques fueron convocados por Rivera para ir a recuperar ganado robado a las misiones al imperio de Brasil y les hicieron dejar las armas. El famoso *reparto* de prisioneros se fue repitiendo en posteriores generaciones, con mujeres charrúas violadas por sus patrones o por los capataces de las estancias; mujeres que dan a sus hijos a otras familias como *criados* repitiendo generación tras generación *el reparto*. Las historias de dolor y separación son recurrentes entre los integrantes de nuestra organización.

¹² Uruguay reconoce el genocidio judío y el armenio pero no reconoce sus propios genocidios, tal como se observa en el difícil reconocimiento de los crímenes de

Hay marcas de estas violencias en nuestros cuerpos y en nuestros corazones; trazas de memorias de violaciones y de esclavitud. El despojo y el desmembramiento familiar continuaron teniendo efectos, a través de la violencia doméstica, intrafamiliar, atravesada en muchos casos por el alcoholismo. Insistimos en referir a las masacres perpetradas por el primer gobierno patrio entre 1831 y 1834 como genocidio, dado que cumplen con la definición del Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, particularmente con la intención de exterminio de una nación o grupo étnico y la apropiación de los niños. Sin embargo, el exterminio no fue total, porque hubo sobrevivientes; trescientos según los datos oficiales, aunque nosotros sabemos que hubo más, porque muchos lograron escapar, tal como relata Albérico, entre otros¹².

Con la intención de homenajear a los charrúas masacrados en Salsipuedes, un grupo de investigadores no académicos realizó la primera peregrinación en 1997 y, hace más de diez años, se sumaron los miembros del CONACHA. Como no hay estudios arqueológicos que determinen exactamente dónde ocurrió la matanza, ya que existen al menos tres versiones diferentes, se reúnen en un memorial creado por un grupo de Guichón que se inspiró en las cartas de Tacuabé, uno de los cuatro cautivos llevados a Francia. Desde el 2001, organizaciones indigenistas y aparcerías comenzaron a

lesa humanidad cometidos durante la dictadura militar (1973-1985) y en el no reconocimiento de los crímenes de lesa humanidad cometidos contra el pueblo charrúa.

hacer la marcha a caballo, un viaje que dura tres días en el que participan alrededor de cien jinetes y un chasqui que al llegar lee un mensaje. Luego se dirigen hacia el río, donde entregan ofrendas a los caídos. Además de recordar los hechos, la ceremonia apunta a sensibilizar a quienes tienen ancestros indígenas, ya que el Censo Nacional del 2011 indicó que es en la *Ruta de los Charrúas* —al norte del Río Negro— donde se encuentran la mayor concentración de población indígena del Uruguay¹³. La creación de la Agrupación Queguay Charrúa en el 2005 motivó a muchos gauchos a sumarse a la causa. La repetición de este evento opera como *conducta restaurada* o *conducta practicada dos veces*, tal como sostiene Richard Schechner (2000) en su estudio sobre *performances*, a las que considera transmisores de la memoria colectiva y, a la vez, como actividades, sucesos o conductas de reescenificación y resignificación. Además de corporizarse en relatos, en este apartado ilustramos cómo al inscribirse en el territorio, la

memoria colectiva posibilita que ciertos sitios —entre ellos Salsipuedes— devengan *lugares de memoria*, tal como analizó Pierre Nora (1989) en su artículo pionero. Las *contrahistorias* como las narradas por Albérico constituyen poderosas formas de resistencia a la historia oficial y a la amnesia colectiva.

“¿Y vos a quien saliste tan negra?”: lo *no-dicho* y las memorias secretas

El olvido, contracara de la memoria, es según Halbwachs (2004 [1950]) el resultado de las desvinculaciones de un grupo. En su trabajo seminal de la década del noventa, Paul Connerton (1993) explicó que es posible que las generaciones permanezcan mental y emocionalmente aisladas y que, para que la transmisión se concrete, es fundamental que los mayores se vinculen activamente con los jóvenes y niños. Alertó también que, en su defecto, cuando las memorias de una

¹³ Según Encuesta Nacional de Hogares Ampliada (ENHA) del Instituto Nacional de Estadística (INE) del 2006, la revalorización de las raíces indígenas y la movilización de las organizaciones elevaron el porcentaje de población indígena desde el 1,2 % en 1996 al 3,8% diez años más tarde (Bucheli y Cabella, 2007). Como consecuencia de una campaña de autoidentificación llevada a cabo por el CONACHA a través de varios medios de comunicación y de conferencias en todo el país, el Censo Nacional del

2011 indicó que el 5,1% de la población declara tener ascendencia indígena (unas 76.000 personas), en tanto que el 2,4 % sostiene que la ascendencia indígena es la principal. Los departamentos con mayor cantidad de personas con ascendencia indígena son Tacuarembó (con un 8%) y Salto (con un 6%). Mónica Sans llama la atención sobre el desfase entre estos datos y sus análisis de ADN mitocondrial, de acuerdo con los cuales estima que el 34% de la población tiene ascendencia indígena.

generación se cierran sobre sí mismas y se vuelven inmensurables, los canales de comunicación a través de los que circulan las memorias se resquebrajan. Olvido, sin embargo, no es sinónimo de silencio o de secreto, aunque estos pueden conducir hacia aquel. En un artículo sobre los olvidos, Connerton (2008) identificó siete casos entre los cuales incluyó el *silencio humillado* que resulta de la vergüenza colectiva; una forma de represión que borra las huellas dolorosas, los signos visibles de desestabilización emocional. Los silencios no son simples espacios en blanco en un paisaje comunicativo —apunta Leslie Dwyer (2009) en su investigación colaborativa con los sobrevivientes de la violencia del terrorismo de Estado en Bali—, sino que son creaciones culturales y políticas; son productos sociales que tienen sus propias genealogías, texturas, formas y movimientos. En Uruguay, los silencios sobre los orígenes son constitutivos en la historia del pueblo charrúa, explica Mónica, así como el genocidio indígena es constitutivo en el surgimiento del Estado uruguayo:

Muchos nos enteramos que éramos charrúas ya de grandes. Hace unos años comencé a entender cómo fueron nuestras historias familiares. Cada

persona con la que fui encontrando tenía pedacitos de memoria y, así, fui armando el tema de la memoria charrúa dentro mío, reflexionando y entendiendo situaciones de mi infancia, cosas que mi madre me contó y otras que no. Comencé además a comprender que los silencios y las fracturas de nuestra memoria colectiva también son parte de nuestra historia, y que a veces no es posible llenar los vacíos, que inevitablemente también somos consecuencia de esos silencios. La masacre de Salsipuedes, las persecuciones, los desmembramientos familiares y la estigmatización llevó a nuestras abuelas y bisabuelas a callar. No querían llamar la atención, no querían ser indias porque era una carga demasiado pesada. Nuestros padres y madres ocultaban sus orígenes indígenas, a veces por vergüenza, otras por miedo a la persecución o a la discriminación y exclusión.

La interrupción de la *memoria cognitiva* —la memoria vinculada a la lengua, las normas, etc.— no implica la anulación total de la transmisión, sostiene Connerton (1993), sino que esta ocurre también a través de la *memoria-hábito*, en la que el autor incluye a las *prácticas corporales* de la vida cotidiana y *ceremonias conmemorativas*. Los silencios operan así como vehículos de transmisión de sentidos. Retomando el contraste entre Bergson (2007[1912]) y Halbwachs (2004 [1950]) sobre la memoria-hábito, Connerton la define como conocimientos sobre el hacer y, dado que refiere a la capacidad de reproducir acciones, es una memoria performativa. Mientras que Bergson la

consideró como una memoria atrapada en el presente —en oposición a la memoria del pasado a la que califica como *memoria verdadera* o pura— Halbwachs enfatizó en las continuidades argumentando que toda huella o impresión pasada está sujeta a la continua reelaboración a partir de experiencias actuales.

A través de un relato en el que comparte los inicios de su militancia charrúa, Mónica rememora situaciones vividas durante su infancia y las hilvana junto a experiencias de la niñez de su madre que durante años permanecieron silenciadas, tapadas con lágrimas en cada intento de verbalización, tal como relata Albérico sobre los discursos interrumpidos de su abuela: “Mi madre me transmitió algunas pautas culturales desde el silencio, sólo con sus acciones cotidianas. Hay muchas costumbres que me enseñó sin explicitar ‘esto es charrúa’, como el contacto cotidiano con el fuego. Hay prácticas que se transmiten sin palabras”. A pesar de la ausencia de discurso, lo no dicho —su ancestralidad indígena— permaneció subyacente tanto en las relaciones sociales intrafamiliares como en el ámbito escolar. La indigeneidad o aboriginalidad que no se encarnaba en palabras se manifestaba en

la vida cotidiana a través de un trato diferencial basado en valoraciones negativas respecto a su fenotipo, particularmente en relación con la tonalidad de su piel. En este apartado, en el que Mónica elige la primera persona para narrar una historia, que es la de muchos, evoca a una mujer de su familia que rompió el silencio y motivó a su madre a seguirla. Conocer la historia familiar le ofreció nuevas claves interpretativas. “Como si un velo se corriera” le permitió comprender signos que hasta entonces no eran más que ruido o borrosidades, y generar interrogantes a partir de nuevas configuraciones de sentidos. En 1989 se vinculó a la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) —creada ese mismo año— y posteriormente, en el 2005, lideró junto a otros la conformación del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay. A través de este recorrido reorientó y resignificó su propia subjetividad: tomó conciencia sobre su pertenencia a un pueblo originario y se posicionó —ante sí misma y ante el resto del mundo— como mujer charrúa, luchadora por los derechos de los pueblos indígenas.

Mi historia no es una excepción, es la misma que la de muchos charrúas. Me enteré que mi bisabuelo —padre de mi abuelo materno— era charrúa recién a los dieciocho años, cuando me lo contó una tía, que era prima de mi madre. Ella me lo había ocultado por miedo a que me discriminaran. Cuando lo supe fue como si un velo se corriera; una clave de interpretación que me permitió comprender las complejidades de las relaciones familiares y comenzar a tomar conciencia sobre mi propia identidad.

La familia de mi papá tiene ascendencia vasca y siempre rechazó a mi madre por sus orígenes humildes y por ser *pardita*, tal el adjetivo que solían usar. Cuando tenía cinco años conocí a una tía abuela —por línea paterna— que, luego de mirarme fijamente, me tomó del brazo con fuerza y me preguntó: “¿y vos? ¿A quién saliste tan negra?”. Inmediatamente corrí hacia mi madre y le consulté por qué me había llamado negra. Si bien a esa edad no hemos internalizado el racismo completamente, me sorprendió que esa tía abuela me rechazara sólo por mi color de piel, lo cual se hacía evidente en su tono de voz y en la expresión de su gestualidad. El racismo al que fui expuesta durante la infancia moldeó mi carácter y me convirtió en una niña tímida con baja autoestima. Este incidente con mi tía abuela me marcó profundamente y, solo con el paso de los años y la militancia, comencé a dimensionarlo y a ponerlo en perspectiva junto a otras situaciones de discriminación que viví en la escuela.

Fui criada escuchando las historias de mi abuelito de ascendencia vasca, que se sentía orgulloso de sus raíces y de su cultura ibérica; prácticas y relatos que me transmitió con mucho cariño. Sin embargo, conocer mis raíces charrúas le dio un vuelco a mi vida. Así fue que comencé a indagar entre mis tías y tías abuelas por parte de mi madre, para investigar sobre la vida de mi bisabuelo. Ellas me contaron que mi bisabuelo decía que era charrúa, que no ocultaba su origen. Lamentablemente nunca conocí a mis abuelos maternos, porque fallecieron siendo yo una niña, cuando vivía en Paysandú con mis

padres. Al recibirse de partera, mi madre eligió esa ciudad para poder trabajar en el hospital y, años más tarde, luego de recibirse, mi padre decidió acompañarla.

Cuando éramos niños, mi madre nos dijo —a mis dos hermanos y a mí— que sus padres habían fallecido y que siempre había estado muy alejada. Ella hizo su propio proceso y pasó de mantener un estricto silencio sobre sus parientes a compartir, de a poco, ciertas costumbres que tenía mi abuelo. Por ejemplo, nos contó que él se internaba en el monte y desaparecía por más de cuarenta días, llevándose consigo sólo una pava para calentar el agua. Decía que durante todo ese tiempo vivía de la caza y de la pesca. Pero también hablaba con mucho dolor; mi abuelo era alcohólico y cuando regresaba solía ser muy violento con mi abuela y con sus hijos, entre los que se encontraba mi mamá. Mi abuelo era oriundo de los alrededores de un pueblo llamado Sarandí del Yí. Su madre, a su vez, lo había criado en los montes del Yí y su padre —es decir, mi bisabuelo charrúa— era un *andante* que iba y venía andando de estancia en estancia, trabajando un tiempo acá y otro allá.

La familia de mi mamá era muy humilde y estaba compuesta por nueve hermanos, un padre muchas veces ausente y una madre que trabajaba como empleada doméstica y lavandera en el río Yí. Eran muchas bocas para alimentar. Como era frecuente que no tuvieran nada para llevar a la mesa, mi abuela mandaba a sus hijos a recoger raíces del monte. Cada vez que recuerda estos episodios mi mamá llora, porque revive el sufrimiento por el hambre pasado. Sus saberes tradicionales me resultan muy valiosos, ya que son muy pocas personas las que los conocen. He logrado que me enseñe cuáles son las raíces comestibles y cómo consumirlas, y quisiera que un día podamos usarlas en nuestra cocina charrúa. Me contó que a la edad de cinco años sus padres la enviaron a trabajar a una estancia y que sólo regresaba a su casa para entregar lo poco que le pagaban los hacendados por sus servicios. Estaba con su familia

un tiempo corto y la enviaban nuevamente a trabajar. Así se fue criando de estancia en estancia. Como no creció junto a sus hermanos, tampoco tuvo un vínculo muy fuerte con ellos. Nunca la mandaron a la escuela y fue analfabeta hasta los quince años. No tenía el apellido de su padre, sino el de su mamá, que la registró el 1 de julio de 1928; día en el que festeja su cumpleaños, ya que no sabe en qué fecha nació exactamente. Recuperó el apellido de su padre cuando era mayor, porque mi padre se preocupó para que lo hiciera. Así pasó de ser Segunda Morantes a Segunda Díaz Morantes. Ella es la única de los nueve hermanos que lleva el apellido paterno Díaz.

Cuando tenía quince años, junto con Gloria —su prima por parte de la familia paterna— se mudaron a Montevideo para trabajar como empleadas domésticas. Esta prima fue la que me reveló mis orígenes charrúas cuando yo tenía dieciocho años. Mi mamá encontró trabajo en la casa de un profesor de biología que escribió algunos libros de textos para estudiantes del colegio secundario; un intelectual de la época. Ella me contó que la hija mayor del profesor, que era un año menor, le enseñó a leer y a escribir. Trabajó intensamente para recibirse de partera; profesión que ejerció durante treinta años hasta que se jubiló. La historia de mi mamá, podría decir, fue de total resiliencia, ya que logró superar muchísimas dificultades. Conocer su trayectoria fue el motor que me impulsó a dedicar mi vida a recuperar nuestra identidad charrúa.

Luego de conectarme con mis tías abuelas, comencé a buscar y a encontrar a otros *descendientes*. Así fue que en 1989 conocí a ADENCH, que se había creado ese mismo año, y comencé a militar con ellos. Esta organización —que surgió durante la transición democrática, luego de los once terribles años en los que se extendió la dictadura militar— impulsó el movimiento indígena en el Uruguay, el cual se fue consolidando en la década del noventa con la aparición de otras organizaciones indígenas que comenzaron a visibilizar sus

reivindicaciones históricas y sus correspondientes demandas en distintas regiones del país. Me fui de ADENCH en 1992, cuando se cumplieron los quinientos años del *descubrimiento* de América. Fundamenté mi decisión en diferentes razones, pero la más importante fue mi desacuerdo con la propuesta de “festejar el descubrimiento con la embajada de España”, institución que se había autoerigido como líder de la conmemoración. En ese entonces había una gran movilización que impulsaba contrafestejos en toda América y me uní a los que se realizaron en Montevideo.

Cuatro años más tarde, en 1996, junto con mi compañero, Alejandro Vargas, fundamos el grupo Basquadé Inchalá, que comenzó como un taller de investigación y ejecución artística de música experimental sobre instrumentos y sonidos ancestrales. En una oportunidad, Rosa Alvarino —de la comunidad charrúa de Villaguay (Entre Ríos, Argentina)— nos contactó para invitarnos a actuar en la feria del libro de su ciudad. Fue allí, en el 2001, que nos interpeló por primera vez preguntándonos por qué nos identificábamos como *descendientes*. Tal como expliqué en otro artículo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018), en aquel entonces “sentíamos que los indígenas ‘verdaderos’ eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, ya no vivíamos en comunidad. Es decir, habíamos internalizado los discursos hegemónicos de que para ser charrúas teníamos que vivir en *tolderías*, en el monte, como en el siglo XIX”. Esta gran líder ya fallecida enfatizó que ese término era el que usaban los colonizadores y que “nosotros somos charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen”.

Las reflexiones que motivó Rosa nos impulsaron a conformarnos como Comunidad Basquadé Inchalá en el 2004. Un año más tarde, en junio del 2005, nos autoconvocamos para conformar el Consejo de la Nación Charrúa, única organización indígena de carácter nacional en Uruguay, en la

que llegaron a participar nueve colectivos. Actualmente está compuesta por cinco, aunque continuamos articulando algunas tareas con ADENCH —que se desvinculó a comienzos del 2017— y con Choñik, que nunca fue miembro del CONACHA¹⁴. Nos regulamos de acuerdo con los valores ancestrales de la horizontalidad y el consenso, y trabajamos colectivamente en la reivindicación de los derechos de nuestro pueblo charrúa.

En la actualidad las organizaciones y personas que integramos el CONACHA nos reconocemos como charrúas. Ejercemos el derecho a la identidad basándonos en nuestra conciencia y voluntad de pertenencia a un pueblo originario, a una nación ancestral dividida por fronteras estatales. Conjuntamente con los hermanos charrúas de Argentina nos propusimos fortalecer nuestras identidades y recuperar prácticas y conocimientos ancestrales. En el ámbito de Uruguay, llevamos adelante eventos públicos en los que cuestionamos las representaciones esencialistas que giran en torno a la extinción y a la invisibilización estructural, y demandamos al Estado que reconozca el genocidio cometido contra el pueblo charrúa y pida perdón, tal como explicitamos en nuestra página de internet (CONACHA 2012)¹⁵.

Tal como explicamos en el primer apartado, las interrupciones de la transmisión de la memoria, de saberes y de interpretaciones sobre la propia historia no son ajenas a las políticas estatales-científicas de asimilación y neutralización de la diversidad, que impusieron la ideología de nación

uruguaya como resultado de un *crisol blanco*. El relato de Mónica, por otra parte, permite comprender que los silencios y las elipsis no son resultado exclusivamente de las estructuras, sino que también operó la agencia y la subjetividad. Más precisamente, los silencios fueron también estrategias de resistencia ante un contexto hostil. A medida que el movimiento indígena cobró fuerza, las generaciones más jóvenes plantearon interrogantes, dudas y cuestionamientos que habilitaron la verbalización de memorias censuradas. El trabajo de la memoria, y particularmente la indagación sobre los *no-dichos* y los secretos familiares, provee nuevas herramientas para cuestionar antiguas narrativas que invisibilizaron a los pueblos originarios en Uruguay (entre los que se encuentran también los guaraníes y los guenoas o minuanes), y para desarticular presupuestos esencialistas y racistas contruidos por el binomio saber-poder, que no solo niegan la existencia charrúa sino también sus derechos como pueblos preexistentes a los Estados. Colectivizar conocimientos y prácticas que habían estado reservadas al ámbito doméstico

¹⁴ El CONACHA está integrado por la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo, la comunidad Guyunusa de Tacuarembó, la comunidad Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, la

comunidad Betum de Salto y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) conformada por las mujeres de todas las comunidades.

¹⁵ <http://consejonacioncharrua.blogspot.com.ar/>

impulsó a otros a indagar sobre los silencios en sus propias familias. En un contexto más propicio, ancianas y ancianos comenzaron a develar secretos familiares. Son estas memorias subterráneas, clandestinas, las que se hacen públicas en el proyecto de la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAÍ) sobre el que ahondaremos en el próximo apartado.

El gran quillapí de la memoria y La escuela: memorias subterráneas, memorias disidentes e investigación colaborativa

En los procesos de reemergencia indígena, quienes se autoadscriben públicamente deben lidiar continuamente con la negación por parte de la sociedad, de las políticas públicas y, en algunos casos, de académicos que sostienen que *no existen*, que *no son verdaderos* o que se burlan de sus demandas. Luego de que diversos dispositivos sentenciaron la *extinción* de los charrúas, hoy les exigen *pruebas* (diacríticos observables) de continuidad con sus ancestros. La antropología se presenta como un arma

de doble filo: por un lado, las clasificaciones etnológicas de mediados del siglo XX, enmarcadas en la culturalización de la raza y la racialización de la cultura, legitiman los dispositivos de invisibilización. Por el otro, las investigaciones alineadas con enfoques etnográficos colaborativos y comprometidos, aportan herramientas conceptuales y metodológicas que contribuyen a los argumentos y demandas planteadas por los charrúas. En este apartado Mónica reflexiona sobre las dificultades que enfrenta el movimiento charrúa, sobre la antropología y sobre cómo llevar adelante una investigación propia que involucre la memoria colectiva.

Una de las grandes dificultades que enfrentamos es la perpetuación de las *políticas del olvido* a través de la historiografía oficial y de las políticas de *blanqueamiento*, que invisibilizaron y negaron nuestra existencia, y llevaron a que varias generaciones de uruguayos se percibieran a sí mismos como europeos¹⁶. Dado que las narrativas sobre la historia del pueblo charrúa no son ajenas a las relaciones de poder, consideramos imprescindible analizar los mecanismos de dominación que instituyen, modelan, rigen y/o definen las identidades de los pueblos originarios, entre los cuales la educación básica, media y superior continúa siendo cómplice.

¹⁶ La reforma de José Pedro Varela a finales del siglo XIX apuntó a *civilizar* a la *barbarie* a través de la educación

pública, laica y obligatoria que intentó homogenizar la diversidad.

En el proceso de búsqueda fuimos primero a los libros, a leer crónicas y documentos escritos por testigos que convivieron con los charrúas antes del genocidio. Así pudimos identificar que la antropología era una de las usinas productoras de la ideología de la extinción y también la voz autorizada que deslegitimaba nuestra lucha. Tal como comentamos en otro trabajo (Rodríguez et al., 2018), cuando asumió el primer gobierno de izquierda, en el 2005, CONACHA planteó sus reivindicaciones ante la senadora Nora Castro —presidenta de las Cámaras del Parlamento— que nos respondió lo siguiente: “vayan con los antropólogos de la Facultad de Humanidades. Si ellos los reconocen, nosotros podemos empezar a trabajar con ustedes”. Tres años después, en el marco del Congreso de Educación donde se discutía la nueva ley, me tocó representar al CONACHA en la mesa de Patrimonio y Educación. Cuando hablé sobre las memorias charrúas, una antropóloga me interrumpió y me contradujo públicamente sosteniendo que no había ninguna memoria oral charrúa y que todo lo que decía era inventado. Poco después, Martín y yo decidimos inscribirnos en la carrera de antropología para conocer qué se decía de nosotros y equiparnos para revertir los argumentos. Hace poco, el expresidente Julio María Sanguinetti, inspirándose en los antropólogos Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, nos calificó como “delirantes organizaciones *charruistas*, que han inventado una civilización inexistente” (Magalhães de Carvalho y Michelena, 2017). La relación negativa con la antropología uruguaya comenzó a cambiar en entre el 2012 y el 2013.

Las inquietudes sobre los procesos de transmisión me llevaron a diseñar mi

primer proyecto de investigación — *Mujeres Charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay* (Michelena, 2011)— en el diplomado de la Universidad Intercultural Indígena (UII). Andrea Olivera (2016) —una antropóloga suizo-uruguaya que en aquél entonces estaba haciendo su doctorado en la Universidad de Lausanne— fue mi tutora académica y Mary Correa —miembro de la comunidad Basquadé Inchalá— mi tutora ancestral. Juntas trabajamos con la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMCHA), mujeres rurales miembros de comunidades que integran el CONACHA, lo cual fortaleció mi identidad charrúa y me aportó herramientas vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas. El objetivo de la investigación consistía en registrar recuperar y sistematizar memorias de despojo, prácticas y saberes de mujeres charrúas, en el marco del *buen vivir*. Imaginé la investigación como un gran quillapí (capa de cuero), en el que cada mujer es portadora de un pedacito. Así, nos encontramos *cosiendo* colectivamente retazos de memorias repartidas en todo el territorio ancestral, creando un gran quillapí en el que las costuras se nos presentan como huellas del proceso de reconstrucción que liga piezas de un rompecabezas. Al compartir los fragmentos, éstos adquieren una dimensión totalmente diferente, un sentido más profundo en lo comunitario.

Andrea les había hecho llegar un artículo de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos y considerarla como una práctica propiciatoria para la coteorización. Es decir, un abordaje que enfatiza en la práctica del trabajo de campo, más que en la escritura, donde la conceptualización

no queda exclusivamente en el ámbito de los académicos, sino que se produce colectivamente en el marco de relaciones intersubjetivas. Este es el tipo de investigación que los miembros de CONACHA solicitaron a Mariela cuando la invitaron a trabajar con ellos en el 2014 y que les gustaría llevar adelante con académicos uruguayos residentes en el país¹⁷. El proyecto en colaboración de CONACHA apunta a construir un corpus de datos que incluya registros de la memoria oral, documentos de archivo, crónicas y genealogías, con la intención de analizar la trama silenciosa que enmarcó los dispositivos de asimilación y condujo a la invisibilización actual. Entre los objetivos destinados al fortalecimiento de la propia organización se encuentra la posibilidad de reconstruir el pasado y las redes de relaciones a partir de la propia historicidad, empaparse de las herramientas teórico-metodológicas y jurídico-políticas a las que podrían recurrir, crear sus propias herramientas y reflexionar colectivamente a partir de

estos conocimientos. Pero también se plantean un objetivo más amplio: demostrar que hubo sobrevivientes en Salsipuedes, que los cuatro charrúas exhibidos en Francia no fueron los *últimos* y que, para mantener su perfil garantista, Uruguay debería ratificar el Convenio 169 de la OIT.

Nos propusimos restaurar la memoria colectiva, lo cual habilitó otras voces y reflexiones sobre la transmisión a veces silenciosa, otras veces secreta o de manera inconsciente. El trabajo continuo que las organizaciones indígenas llevamos adelante para visibilizar y evidenciar la *amnesia colectiva* abrió una grieta en el discurso oficial. Este entramado ha ido hilvanando diversas trayectorias, experiencias y conocimientos que luego ampliamos más allá de las mujeres. Así surgió el proyecto de *La escolita* —la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHAÍ)— que entre otros objetivos propone recuperar las memorias familiares a través de talleres en los que diseñamos nuestra propia metodología¹⁸. Así, sentados en círculo, el bastón de la palabra ordena la participación para narrar las historias de nuestros linajes charrúas. Cada persona va localizando sus memorias en el territorio ancestral, en un mapa. Entretejiendo memorias y territorio aprendemos sobre los desplazamientos a través de las generaciones. Por otro lado, *caminar la*

¹⁷ Hasta el presente momento los antropólogos y estudiantes de antropología que acercaron a las organizaciones charrúas en Uruguay son extranjeros —como en el caso de Mariela E. Rodríguez, Ana María Magalhães de Carvalho y Stephanie Vaudry—, uruguayos residentes en el exterior —tal como ocurre con Andrea Olivera, Gustavo Verdesio y Francesca Repetto— o que realizaron estudios de posgrado en otros países —como el caso de Darío Arce Asenjo y José Bassini que trabajaron con temas vinculados a los charrúas. Si bien no realiza investigación con CONACHA, ha sido muy importante el apoyo público

brindado por Nicolás Guigou, director del Departamento de Antropología de la UdelaR, y el arqueólogo José López Mazz, con su participación en la mesa de LASA Cono Sur, en Montevideo en el 2017.

¹⁸ La tesis de maestría de Ana María Magalhães de Carvalho (2018) es una excelente síntesis sobre el surgimiento del proyecto de *La escolita*, los sentidos que esta tiene para los colectivos charrúas y las reflexiones sobre el camino que dichos colectivos emprendieron en la búsqueda de una metodología colaborativa propia.

memoria me despertó otra manera de sentir la pertenencia a este territorio; sentimiento que si bien en aquél entonces (cuando me contacté con las hermanas charrúas de Entre Ríos) no era nuevo, lo tenía como parte del repertorio de las anécdotas familiares. En un encuentro del CONACHA en Sarandí del Yí, la tierra de mis abuelos, nos bañamos en las aguas del río Yi. Recordé las veces que mi madre mencionaba esos baños cuando era niña y los lavados de ropa. Mientras ascendía el Cerro Vilaró —donde según cuenta la historia local vivió un cacique charrúa con su familia— atravesé distintos estados de ánimo. Cuando llegamos a la cima hicimos una ceremonia con *el bastón de la palabra* donde cada persona compartió su sentir. Allí pudimos colectivizar el sentimiento de estar pisando un lugar significativo, sagrado.

El pasado nunca es el mismo, sino que se recrea cada vez que se recuerda, señala Hallbwachs (2004 [1950]). Los grupos tienen necesidad de reconstruir permanentemente el pasado a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en lugares, porque la memoria garantiza cierta continuidad de pertenencia en un mundo en perpetuo movimiento. Tal como refuerza Mónica:

No se trata sólo de retazos dispersos, sino también de silencios estratégicos, de historias no contadas y de relatos hegemónicos que niegan la continuidad de nuestro pueblo y deslegitiman nuestra lucha. En contraposición

con la historia hegemónica, las memorias charrúas se presentan como disidentes, memorias orales que se fueron transmitiendo de forma subterránea en el interior de los hogares. Las mujeres charrúas fuimos y somos las guardianas de estas memorias. Restaurarlas es una estrategia de supervivencia, un modo de existir y resistir, pero en el contexto en el que vivimos es también una estrategia para que el Estado, la academia y la sociedad nos reconozcan como agentes en el presente.

En diálogo con un trabajo anterior (Rodríguez, 2010), nos preguntamos cómo operan las herramientas de la antropología (conceptos, metodologías, información sobre el pasado y los derechos indígenas) en el marco de la investigación colaborativa, cuando continuamente quienes abogan por el esencialismo culturalista denostan a quienes asumen posiciones constructivistas y exigen a los charrúas la demostración de que son *los mismos* que sus ancestros. Adhiriendo a la antropología colaborativa con tribus de California que demandan reconocimiento ante el estado federal, Les Field (1999) se posiciona como *soberanista* frente a los *culturalistas* y cuestiona la complicidad de la antropología con las agencias estatales que, al postular exclusivamente sistemas taxonómicos cerrados, excluyeron a ciertos grupos del sistema

de distribución de la tierra (*rancherías*). Retomando la máxima de Audre Lorde (1984) —“las herramientas del amo nunca dismantelaran la casa del amo”— se planteó una doble pregunta: dado que la casa del amo hizo a la antropología posible ¿son sus herramientas las del amo? y ¿cuánto y cómo estas herramientas han cambiado?

Palabras finales

Las políticas de la memoria impulsadas por los organismos de derechos humanos han sido fundamentales tanto en Argentina como en Uruguay para revisar los años oscuros de las dictaduras militares, demandar justicia y, en algunos casos, lograr reparaciones simbólicas y/ o económicas. Las memorias sobre la violencia estatal ejercida sobre los grupos subalternizados, particularmente sobre los pueblos indígenas y afrodescendientes, sin embargo, han ocupado un lugar marginal tanto en el ámbito institucional como en las investigaciones académicas. En el caso de los pueblos indígenas considerados *extintos* o *desaparecidos*, las narrativas hegemónicas no solo ponen en duda su existencia como grupo social, sino

también la posibilidad de toparse con rastros de memoria colectiva. Además de dudar sobre la historicidad propia, las narrativas nacionales, regionales y/ o provinciales (según el caso) se apropian del pasado y de las cosmologías indígenas, que ingresan en el acervo patrimonial estatal degradadas como leyendas o símbolos folklóricos.

Tal como expusimos al comienzo de este artículo, en la Patagonia austral y en Uruguay operó un tipo de colonialismo particular —el colonialismo de colonos— que apeló a dispositivos de extinción similares frente a la población indígena. No obstante, también son notables las diferencias, dado que charrúas y tehuelches se enfrentaron —y continúan enfrentando— con idiosincrasias de las redes de poder local, así como también con sistemas de explotación económica, clasificaciones etnológicas y marcos jurídicos-administrativos distintos. Más importante aún, el devenir de dichos pueblos no es universal, sino que responde a las particularidades de sus propias cosmovisiones y cosmologías, a sus estrategias de organización sociopolítica, y a sus trayectorias e historicidades. Los procesos de consolidación de las comunidades y

organizaciones difieren también debido a que los sujetos no apelan a las mismas estrategias para lidiar con los silencios y tienen distintas motivaciones para sus autoadscripciones.

En el marco de procesos de reemergencia indígena, las personas suelen identificarse como *descendientes* reacentuando esta palabra en términos de orgullo frente a la estigmatización. A pesar de que comenzaron a organizarse políticamente como pueblo charrúa hace más de veinticinco años, la sociedad uruguaya —particularmente los montevideanos— oscilan entre la burla y la ira absoluta ante quienes se autoadscriben de este modo. Si a los tehuelches les resulta difícil justificar que existen y que no son exactamente iguales a sus ancestros retratados en sepia, para los charrúas de Uruguay la situación es más drástica. Apelando como fuente de autoridad a ancianos notables de la antropología afectos a las clasificaciones etnológicas racializadas y esencialistas de mediados del siglo XX, los tildan de falsos indios, desquiciados o ventajeros que sólo buscan algún beneficio económico, entre ellos el acceso a la tierra. No obstante, la lucha que convoca a indígenas y *descendientes* va dando frutos y, en los últimos seis años se

fueron abriendo pequeños intersticios en la Universidad de la República —en las carreras de sociología, antropología e, incluso, en letras— y en algunas instituciones estatales.

En este lapso, varios miembros de CONACHA se empaparon en los principios de la etnografía colaborativa. Uno de los desafíos que enfrenta este abordaje es que, a pesar de las buenas intenciones, puede ocurrir que los investigadores académicos terminen por imponer sus propias agendas sobre los objetivos políticos de las organizaciones. Otro de los desafíos es que, al embarcarse en procesos de conceptualización y teorización compartidas en el marco del diálogo de saberes, no pierdan sus respectivas autonomías o no terminen por mimetizarse unos con otros. Respecto al primer punto existe un antídoto: habilitar a la policía epistémica para que haga su trabajo y, en simultáneo, permitir que las agendas académicas no sólo estén en diálogo, sino también subordinadas a las de los grupos subalternizados. El segundo desafío alerta sobre la importancia de la reflexividad antropológica para bucear en las distancias de los respectivos orígenes, en los derroteros que siguieron las trayectorias de cada persona, y en las

decisiones tomadas por agentes que —a pesar de las diferencias— se embarcan en proyectos y luchas compartidas.

Es en el marco de dicha investigación colaborativa que los charrúas de Uruguay han ido fortaleciendo sus propios proyectos en relación a la memoria. Los ejes de estos proyectos apuntan a investigar sobre las relaciones pasado-presente para construir un corpus de información que acredite su continuidad como pueblo originario ante quienes los deslegitiman. Otro de los objetivos consiste en motivar a quienes tienen ancestros indígenas para que indaguen sobre los silencios y los secretos familiares, y para que articulen esta búsqueda en una trama colectiva. Finalmente, también se han propuesto sensibilizar a la sociedad, a los académicos y a los funcionarios estatales para que reconozcan que Uruguay no es una *excepción* en América Latina, que un porcentaje importante de la población es indígena y que, coherente con su posición progresista, el Estado debería garantizar sus derechos como pueblos preexistentes.

Referencias

BERGSON, H. *Matter and Memory*. Cosimo Publications, Nueva York, 2007 [1912].

BOCCARA, G. (Ed.). *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*. Quito: Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2002.

BRIONES, C. Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina. *Runa. Archivos para las ciencias del hombre*, Ciudad de Buenos Aires, n. 23, p. 61-88, 2002.

BRIONES, C. *La alteridad del “Cuarto Mundo”: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ciudad de Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.

BUCHELI, M.; CABELLA, W. El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial, Instituto Nacional de Estadística, Montevideo, 2007. Disponible en: <<http://www.ine.gub.uy/enha2006/Informe%20final%20raza.pdf>>, acceso: 19 oct. 2017.

CONNERTON, P. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

CONNERTON, P. Seven Types of Forgetting. *Memory Studies*, n. 1, p. 59-71, 2008.

CORNELL, S. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

DWYER, L. A. Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali. En: O'NEILL, K. y HINTON, A. (Eds.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009, p. 113-146.

FIELD, L. Complicities and Collaborations: Anthropologists and the “Unacknowledged Tribes” of California. *Current Anthropology*, Chicago, n. 40, p. 193-209, 1999.

FOUCAULT, M. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 2002 [1969].

GELER, L RODRÍGUEZ, M. E. Argentina. En: *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Nationalism*. Wiley Blackwell *Encyclopedias in Social Sciences*. STONE, J.; RUTLEDGE, M.; DENNIS, P.; RIZOVA; SMITH, A. D.; HOU, X. Chichester, West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2016. p. 1-4.

GUHA, R. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica, 2002.

HALBWACHS, M. *La memoria colectiva*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1950].

HILL, J. (Ed.). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

IMBELLONI, J. Los Patagones. Características corporales y psicológicas de una población que agoniza. *Runa, Archivo para las ciencias del hombre*, Ciudad de Buenos Aires, n. 2 (partes 1-2), p. 5-58, 1949.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. Disponible en: <<http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>>, acceso en: 10 nov. 2017.

LORDE, A. *Sister, outsider*. Freedom, California: Crossing Press, 1984.

MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M. *Procesos de reemergencia indígena en*

Uruguay: Reflexiones sobre las estrategias del pueblo charrúa frente a los discursos de invisibilización. Tesis de maestría en Antropología Social y Política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina, 2018.

MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, M. E (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf>>, acceso en: 10 mar. 2018.

MICHELENA, M. (m.i.). *Mujeres charrúas Rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*. 2011. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. Universidad Indígena Intercultural. Cartagena de Indias.

MIGNOLO, W. El lado más oscuro del renacimiento. *Universitas humanística*, Bogotá, n. 67, p. 165-203, 2009. Disponible en: <<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n67/n67a09.pdf>>, acceso en: 23 jul. 2017.

NORA, P. Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Representations*, California, n. 26, p. 7-24, 1989.

OLIVERA, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016

PI HUGARTE, R. Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias, 2003. Disponible en: <www.unesco.org/uy/shs/articyki_07>, acceso en: 7 ago. 2017.

POLLAK, M. *Memoria, Olvido y Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen. 2006.

RAMOS, A. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires: Eudeba, 2009

RAPPAPORT, J. La geografía y la concepción de la historia de los nasa. En: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhague: IWGIA, 2004, p. 173-186.

RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, n. 43, p. 197-229, 2007. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>>, acceso: 20 ago. 2017.

RODRÍGUEZ, M. E. et al. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, M. E (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/>>, acceso en: 3 oct. 2017.

RODRÍGUEZ, M. E. “Invisible Indians”, “Degenerate Descendants”: Idiosyncrasies of *Mestizaje* in Southern Patagonia. En: Alberto, P.; Elena, E. (Eds.). *Shades of the Nation: Rethinking*

Race in Modern Argentina. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 2016, p. 127-154. (2016).

RODRÍGUEZ, M. E. *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. 2010. Tesis Doctoral, Georgetown University, Washington DC. Disponible en: <<http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>>, acceso en: 2 mar. 2018.

RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. “Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie”: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay. En: CANALES TAPIA, P. (Ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna, 2018, p.41-62. Disponible en: <<http://www.oapen.org/search?identifier=1000431>>, acceso en 2 ago. 2018.

SANS, M. Identidad perdida: discordancias entre la “identidad genética” y la autoadscripción indígena en el Uruguay. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, M. E (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-sans.pdf>>, acceso en: 2 mar. 2018.

SANTOS GRANERO, F. Escribiendo la historia en el paisaje. Espacio, mitología y ritual entre la gente yanasha. En: SURRALLÉS, A.; GARCÍA HIERRO, P. (Eds.). *Tierra adentro. Territorio*

indígena y percepción del entorno.
Copenhague: IWGIA, 2004, p. 187-220.

VERACINI, L. *Settler Colonialism. A Theoretical Overview.* Londres: Palgrave, 2010.

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, Bogotá, v. 18, n. 36, p. 86-107, 2014. Disponible en: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 3 mar. 2018.

VIDAL, H. J. *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad*

regional en Tierra del Fuego (Argentina). 1993. Tesis de Maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador. En: RODRÍGUEZ, et al. (Eds.), *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. Ciudad de Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Colección Saberes, 2019.

VIDART, D. No hay indios en el Uruguay contemporáneo. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Montevideo, n. 10, p. 251-257, 2012.

VIOLENCIA, COMUNIDADES EMOCIONALES Y ACCIÓN POLÍTICA EN COLOMBIA*

VIOLENCE, EMOTIONAL COMMUNITIES AND POLITICAL ACTION IN COLOMBIA

VIOLÊNCIA, COMUNIDADES EMOCIONAIS E AÇÃO POLÍTICA EM COLÔMBIA

Myriam Sther Jimeno Santoyo

Doutora em Antropologia Social

msjimenos@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Ángela Castillo

Doutora em Antropologia

angelita.castillo@gmail.com

Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Daniel Varela

Mestre em Antropologia

dvarela@icanh.gov.co

Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018 **

* Publicado originalmente en inglés en: Jimeno, M., Varela, D., & Castillo, A. (2018). Violence, Emotional Communities, and Political Action in Colombia. Macleod, Morna y Natalia de Marinis (editors). *Resisting Violence - Emotional Communities in Latin America*, USA and UK: Palgrave MacMillan. ISBN 978-3-319-66316-6, eBook ISBN 978-3-319-66317-3, DOI 10.1007/978-3-319-66317-3, XIII, 23-52.

** This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este trabajo explora la experiencia en el tiempo de Kitek Kiwe, una organización de campesinos principalmente indígenas de la Nasa, formada después de una masacre, que fue desplazada forzosamente desde su lugar de origen y reasentada en otra parte del Cauca, Colombia. Los autores llevaron a cabo una extensa investigación colaborativa durante casi una década, a partir de la etnografía, el acompañamiento, la realización de un video, entre otros. Sus etnografías detalladas ayudaron al equipo a comprender la recuperación social y subjetiva que conlleva la reconstrucción de los vínculos emocionales con la sociedad a través de la creación de comunidades emocionales. Estas son comunidades de sentido en las se entretienen las narrativas de memoria, el testimonio personal como víctimas y la creación de referentes morales con profundas cargas afectivas. El dolor trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización pública amplia en torno a verdad y justicia.

Palabras claves: Memória, violencia, comunidades emocionales, Cauca, Colombia

Summary

This work explores the experience over time of Kitek Kiwe, an organization of mainly Nasa indigenous campesinos, formed after a massacre, forced displacement from their place of origin, and resettlement in another part of Cauca, Colombia. The authors carried out extensive collaborative research for almost a decade, including ethnography, accompaniment, the making of a video, among others. Their detailed ethnographies helped the team to understand the social and subjective recovery entailed in the reconstruction of emotional bonds with society through the creation of emotional communities. These communities of meaning include the interweaving of memory-narratives, personal testimony as victims, and the creation of deeply affective moral guiding principles. Grief transcends indignation and enables organization and public mobilization around truth and justice.

Key words: Memory, violence, emotional communities, Cauca, Colombia.

Resumo

Este artigo explora a experiência no tempo da Kitek Kiwe, uma organização de camponeses em sua maioria indígenas da Nasa, formada após o massacre, que foi violentamente deslocada do seu local de origem e reassentadas em outros lugares del Cauca, Colômbia. Os autores realizaram uma extensa pesquisa colaborativa por quase uma década, baseada na etnografia, acompanhamento e realização de um vídeo, entre outros. Suas etnografias detalhadas ajudaram a equipe a compreender a recuperação social e subjetiva que envolve a reconstrução de laços afetivos com a sociedade através da criação de comunidades emocionais. São comunidades de sentido em que as narrativas da memória estão entrelaçadas, o testemunho pessoal como vítimas e a criação de referentes morais com profundas cargas emocionais. A dor transcende a indignação e alimenta a organização e a ampla mobilização pública em torno da verdade e da justiça.

Palavras-chave: Memória, violência, comunidades emocionais, ação política, Colômbia

Presentación

Durante la Semana Santa del 2001 el grupo armado denominado Autodefensas Unidas de Colombia AUC¹ ingresó al Naya, una remota región del suroccidente colombiano atravesada por el río del mismo nombre. Asesinaron a más de cuarenta personas entre indígenas nasa, afrocolombianos, campesinos y comerciantes y obligaron a huir a otros miles que se refugiaron en albergues en las ciudades más cercanas. Al poco

tiempo de la masacre, la mayoría de familias retornaron al Naya, cansados por las condiciones precarias que vivían en los albergues. Sin embargo, 56 familias de origen heterogéneo, pero donde primaba la ascendencia indígena nasa, tomaron la decisión de no volver pues se sentían en riesgo de una nueva arremetida violenta. Se embarcaron en una lucha de reclamo de derechos vulnerados que orientó su proceso de reconstrucción personal y dio vida a un nuevo grupo social, una nueva comunidad, lejos de su región de origen y con nuevos elementos de identidad y auto adscripción. Gracias a una acción jurídica, en 2004 obtuvieron la asignación por parte del Estado colombiano de una nueva tierra, muy cerca de la capital del departamento del

¹ En 1995, en la frontera norte de Colombia con Panamá, comandantes de nueve organizaciones ilegales denominadas como “paramilitares”, se reunieron para fundar “un movimiento político-militar de carácter antisubversivo”, que se dio a conocer como Autodefensas Unidas de Colombia, AUC. En 1999 conformaron el Bloque Calima que operó en el suroccidente de Colombia y que en 2001 perpetró la masacre del Naya (CNMH, 2013: 160).

Cauca (Popayán). Allí fundaron un cabildo indígena² como principal organización propia, al que llamaron *Kitek Kiwe* (en lengua nasa, tierra floreciente).

Entre el año 2008 y el 2014 nos propusimos comprender el contexto complejo en el que transcurría la nueva vida y los mecanismos de la recomposición social de este grupo después del evento violento: las pequeñas y continuas acciones que emprendieron para su reactivación económica, la activación de sus redes de parentesco, las alianzas políticas y los nuevos liderazgos, las nuevas relaciones con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, y la adopción de desconocidas formas de interlocución con la sociedad nacional. Observamos que el eje de estas acciones fue la construcción de una narrativa de los sucesos traumáticos centrada en la categoría de *víctima* con derechos vulnerados. Tanto en los escenarios públicos donde se exponía esta narrativa, como en nuestra experiencia etnográfica de convivencia íntima con los miembros de este grupo, fue evidente que estas

² El cabildo indígena es una de las formas de organización y representación política de las comunidades indígenas. Aunque su origen son disposiciones coloniales hispánicas, la organización fue reconfigurada como herramienta política del movimiento indígena contemporáneo del Cauca.

personas le daban a la categoría *víctima* un contenido emocional y afectivo, haciendo que esta trascendiera mucho más allá de una simple categoría burocrática impuesta. Esto nos sirvió para entender cómo la recomposición social y la acción política de estos sujetos, implicó la reconstrucción del vínculo emocional con la sociedad mediante la producción de *comunidades emocionales*.

Desde un punto de vista analítico, las *comunidades emocionales* son comunidades de sentido y afecto, que enlazan personas y sectores distintos y aún distantes, en las cuales el dolor ocasionado trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización. El poder simbólico de la víctima para congregarse y potencializar la acción política reside pues, ante todo, en vínculos de naturaleza emocional. Por esto es central entender las emociones como actos relacionales, imbricados en la estructura sociocultural y no tan sólo como sentimientos personales. Justamente la naturaleza emocional de la categoría de *víctima* hace posible que el dolor sea comunicable como crítica social, y pueda convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad. La afirmación y el vigor de la *víctima* hacen parte de un proceso social progresivo en el sentido de la

afirmación de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las últimas décadas. La movilización en torno a las víctimas permite expresar, de una manera inédita en Colombia, los hechos de violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido y hace posible articular una narrativa en la cual ventilar sentimientos de dolor, rabia y compasión y convertirlos en acción política.

Memoria, narrativa y comunidades emocionales en las conmemoraciones de la masacre

En este capítulo abordaremos tres de las conmemoraciones de la masacre del Naya realizadas por la comunidad Kitek Kiwe en los meses de abril de 2008, 2009 y 2013. Las observamos como eventos protagónicos de producción y transmisión de la *memoria* en el sentido que Connerton (1989) destaca: formas especiales que hacen posible recordar en común. También, las vemos como actos rituales o performáticos (Alexander, 2006), en donde se decanta una *narrativa* unificada del trauma, que toma la forma de testimonios públicos y en donde se pone en juego la reivindicación política de la comunidad. Pero sobretodo, nos detendremos en la capacidad de las conmemoraciones para conectar a los

espectadores con los ejecutores del acto mediante lazos emocionales, creando lo que hemos llamado *comunidades emocionales*.

El término *conmemoración* nos habla de la memoria que se hace de algún suceso o persona a través de una ceremonia colectiva. En Colombia, durante los últimos años, los grupos de víctimas del conflicto armado han apropiado esta expresión para referirse a los actos en los cuales rememoran hechos violentos como asesinatos, desplazamientos forzados y masacres cometidas por grupos paramilitares, guerrilleros y agentes estatales. De ahí que no nos encontramos frente a un acto singular del grupo Kitek Kiwe, sino a una expresión más colectiva de las víctimas del conflicto armado en Colombia. La acción ritual o performática que implica una conmemoración, la convierte en el espacio ideal para decantar un relato colectivo y consensuado sobre los hechos y significados de la masacre. La finalidad de estas conmemoraciones no se agota con el ejercicio rememorativo de sus muertos, sino que se proyecta para empujar procesos de transformación social. El acercamiento etnográfico a las conmemoraciones en las que la comunidad Kitek Kiwe ha participado posibilita estudiar el papel que estas

tuvieron para la recuperación de la acción ciudadana de este grupo, a la vez que es un lente para examinar la potencia política y restaurativa de estos actos y de los procesos de construcción de memoria en general.

La figura de la *víctima* como testigo que narra los hechos y que construye memoria, actúa como bisagra que permite transitar del terreno individual particular hacia el campo de la acción compartida y las audiencias amplias. Para Hannah Arendt (1993) tanto la capacidad de actuar sobre el mundo como la cualidad de construir relatos susceptibles de convertirse en historia, son la fuente de la que brota el carácter político de la *condición humana*. Mediante la acción relatada, y el relato mismo como acción, los seres humanos “revelan activamente su única y personal identidad”. La narración tiene la posibilidad de pensar el horror, la *shoah*³ específicamente, pues es gracias a la narración como la historia se vuelve sensible para los sujetos que participan de una acción política (Arendt, 1993: 203-204). El proceso de dar testimonio público del daño extrae el suceso de violencia del marco personal, o del de una comunidad cerrada, para llevarlo hasta el

escenario de construcción de memoria y de acción ciudadana, en el marco de una comunidad más amplia que se encuentra en la indignación moral y la solidaridad con la víctima. En las conmemoraciones de Kitek Kiwe, el testimonio se presenta mediante una construcción narrativa compartida, que sitúa el hecho y lo revincula como daño en un cuerpo social más amplio por medio del lazo de la identificación emocional.

Los vínculos afectivos que surgen alrededor de la narrativa en esos espacios conmemorativos, tienen una centralidad especial. Tomamos las emociones como el lenguaje propio en el que se expresa el relato de los hechos, y no como categorías universales o respuestas instintivas (David Le Breton, 1999). Como todo lenguaje las emociones son culturales e históricas, y por tanto solo existen en el campo de lo social e intersubjetivo. El concepto de *comunidades emocionales* se nos ofrece como el espacio social y semántico donde el relato y la acción cobran sentido y se hacen posibles: en este caso, vincula a ciertas personas como *víctimas* de un hecho de violencia particular con una audiencia amplia. Esas ataduras entre la comunidad que experimentó la violencia y los espectadores de la conmemoración, se fundan en la construcción de sentimientos

³ Hannah Arendt rechazaba el término Holocausto por sus connotaciones religiosas.

de repudio moral comunes. La indignación compartida potencializa el ejercicio político público de los que fueron violentados, pues dota de legitimidad y capacidad transformadora sus críticas sociales y sus reclamos de justicia y verdad. A los espectadores que hacen parte de la estructura gubernamental, las comunidades emocionales los alientan a poner en marcha acciones institucionales concretas. A aquellas audiencias más alejadas, los anima a tomar posiciones morales similares. En este caso, esto significa recalcar la responsabilidad que grupos paramilitares, aliados con fuerza pública, agentes estatales y otros sectores de la sociedad regional, tuvieron de los hechos violentos.

Al entender las *comunidades emocionales* como el campo semántico donde ocurre la acción, fue necesario e inevitable dejarnos tocar afectivamente para comprender el significado de las conmemoraciones. Como investigadores estuvimos inmersos en el proceso de escenificación, algunas veces como partícipes, otras como simples espectadores, y siempre como personas emocionalmente tocadas, producto de una identidad emocional con los reclamos de verdad y justicia. El involucramiento emocional no solo hace parte intrínseca

de las relaciones que en campo entablamos los etnógrafos, sino que además este adquiere un valor como método de conocimiento cuando resulta ser la clave para participar de los universos de sentido que se ponen en juego en estos contextos de investigación. El compromiso emocional con esta comunidad nos implicó, en algunos momentos, apartarnos de nuestro propósito simple de analizar el sentido político de los relatos de memoria sobre la masacre, y pasar a involucramos directamente en la construcción y difusión de esos relatos. Producto de esto es el texto de memoria y el video documental que realizamos en conjunto con ellos, titulados ambos *Kitek Kiwe: nuestra memoria* (Jimeno et al, 2011).

Como toda acción social, las conmemoraciones también tienen limitantes, tanto externos como internos. Los primeros tienen que ver con las estructuras de poder que se interponen frente a los reclamos de justicia y cambio social. Los segundos están ligados a las disputas políticas en el interior del grupo que conmemora. Lo que veremos a lo largo del capítulo serán las diferentes acciones de memoria, de conciliación simbólica y cultural, y de mediación afectiva que transformaron estos actos rituales en lugares para la recomposición

social de las víctimas y el fortalecimiento de su acción ciudadana.

En la séptima conmemoración mostraremos cómo se crea una narrativa unificada puesta en escena a través de distintos mecanismos simbólicos. El relato de la octava conmemoración da cuenta de cómo esta narrativa está mediada por dispositivos culturales y emocionales que la transforman en vehículo de la extensión de la identidad de repudio a los sucesos. Finalmente, con la décimo tercera conmemoración, destacamos cómo esta revela las tensiones internas alrededor del liderazgo político interno y la disputa entre formas distintas de solidaridad. La disputa por saber quién enuncia la narrativa y quién la usa en espacios de incidencia política, termina por restringir los alcances de la conmemoración como acción ciudadana. En este contexto la puesta en escena de la narrativa cobra injerencia en el fortalecimiento de liderazgos internos, en desmedro de su comunicabilidad y poder de extensión simbólica externa.

2008. La puesta en escena de una narrativa unificada

En abril de 2008 visitamos por primera vez el Cabildo Kitek Kiwe. Aprovechamos el mes de abril pues

queríamos asistir a la conmemoración de los siete años de la masacre que organizaban los miembros de la comunidad. Diseñamos un conjunto de estrategias metodológicas que nos permitieran acercarnos a la comunidad no solo bajo el formato de la entrevista individual, sino incitar un espacio de reflexión colectiva a partir de un sociodrama sobre los hechos de la masacre y el proceso posterior.

Nos dimos cuenta que el Centro Educativo Elías Trochez⁴ era uno de los lugares más accesibles, tanto por su ubicación, como por las dinámicas de educación propia que allí se desarrollaban. ocalizado geográficamente en el centro de la comunidad sobre una explanada elevada donde también funciona la oficina del Cabildo, la escuela era un espacio vital de la nueva comunidad. En una de las primeras asambleas en las cuales nos presentamos, expusimos la idea del sociodrama para relatar el suceso de violencia. Les pedimos representar acciones, pensamientos y sentimientos. La idea inicial fue que tres sectores de la comunidad los escenificaran: mujeres,

⁴ Este centro educativo fue fundado por la comunidad en 2004 y recibió el nombre Elías Trochez en homenaje a un Gobernador Indígena del Naya asesinado por la guerrilla del ELN días previos a la masacre paramilitar.

niños y hombres adultos. Finalmente, lo que tuvo eco fue la participación de los niños dirigidos por los maestros. Durante la semana siguiente asistimos a la escuela en los horarios de clase para construir el sociodrama.

Gerson Acosta, en ese entonces uno de los maestros, estuvo de acuerdo en dividir la representación en tres actos. Él comenzó por pedirles a los niños seleccionados, alrededor de unos 20, que contaran lo que sabían y sus memorias más importantes. Algunos no recordaban los sucesos o no los vivieron, pero conocían bien el relato de boca de sus padres y de otros. Con base en estas rememoraciones y oídas, tejieron la historia y determinaron personajes y escenas. Los personajes seleccionados fueron tres familias: una compuesta por padre, madre e hijos; otra de abuela y su nieta y una última conformada por una pareja. Además, incluyeron a un mensajero, un comerciante, un raspachín (recolector de hoja de coca), un the'wala (médico-sacerdote nasa), un afrodescendiente, un grupo variado de trabajadores y los paramilitares o “paracos”. Pero en el curso del ensayo decidieron reemplazar a los paramilitares por un personaje llamado “la muerte”. Dijeron que era mejor así porque no querían personalizar, sino representar la

“violencia”, además de que “los protagonistas deben ser las víctimas y no los grupos armados”. Por su parte, el raspachín provocó un gran debate. Ensayaron durante todo el día a lo largo de tres días, con pequeños recreos, entre comentarios y exclamaciones de aprobación o disgusto del público.

El primer acto lo dividieron en tres escenas: la vida en el Naya y la noticia del ataque, la huida y la llegada a los campamentos de refugiados. La primera escena mostró la vida cotidiana en el Naya: agricultores, un comerciante, un arriero, un indígena que masca coca, un minero negro y un raspachín de coca trabajan en labores del campo. Llega un personaje vestido de negro, la “muerte”, que los siega uno a uno, dejándolos muertos a su paso. Pero una persona la esquivo y escapa: el mensajero. Las familias duermen hasta que el mensajero las despierta a gritos: “¡son los paramilitares, vienen los paramilitares, tienen que salir rápido!!”. Cada familia reacciona de forma distinta. Una se apresura y salen tan sólo con las ropas que tienen puestas, otra se niega a creer y se aferra a permanecer, y la tercera lucha por seleccionar qué llevar: el protagonismo lo tiene una niña que no quiere dejar a su muñeca y se enfrenta con su abuela por eso. El the'wala, un

hombre “mayor”, habla con las familias que se rehúsan a salir, les dice que es mejor huir, que no es bueno quedarse, que “esas personas no traen buenas intenciones”. Luego muestran el correr por un camino; tienen miedo, corren por la trocha, se tropiezan, algunos caen. Por el camino encuentran personas muertas y los adultos les tapan la cara a los niños para que no los vean. Algunos van descalzos y para poder caminar deciden recoger las botas que llevaban los muertos en el camino. Es de noche, muchos más se apuran, muestran miedo, fatiga, angustia.

Sobre la escena de muerte aparecen camarógrafos y periodistas. Gerson les pidió entonces a los actores de estos personajes que mostraran aire festivo y despreocupado, y a Daniel (antropólogo del equipo de investigación), que practicara con el supuesto reportero de televisión un guion según el cual el periodista buscaba forzar la entrevista a los familiares mientras éstos lloraban a sus muertos. Los niños que actuaban como familiares de los muertos prefirieron ignorar a los periodistas, simplemente. Gerson le indicó a un niño que personificaba a un familiar que debía gritarles “¡par de mercantiles!”. Otros niños representaron a funcionarios que llegaban para hacer “el

levantamiento de los muertos” y de forma espontánea una niña les corrigió, “muertos no, ¡víctimas!”. Personificaron mujeres que lloraban y gritaban, ¡“mi esposo!”, “¡mi papá!”, “¡mi hermano!”, “¡mi tío”!, otra no encontraba a su familiar. Gerson les indicaba cómo llorar y gritar. En un momento exclamó, “¡no se rían, niños!, ¡estamos manifestando una expresión de nuestra historia!”. El primer acto finalizó con el arribo de los refugiados al pueblo de Timba.

En ese momento intervino Leandro, entonces director del Centro Educativo y dirigente del Cabildo Kitek Kiwe. Mientras los niños ensayaban, escribió en el tablero: 1. Desplazamiento; 2. Albergue 1; 3. Albergue 2; 4. Proceso de educación propia. Son los pasos que según él hay que representar en la puesta en escena, y pone énfasis en el último punto, la educación propia. Luego participó para exponer su posición frente al raspachín: no le parecía adecuado que se mostrara ese aspecto de la vida del Naya asociado al cultivo ilícito de coca. También añadió que en la huida debían incluir más personas afrocolombianas y que en el pueblo de Timba “recibimos amenazas reiteradas de los paramilitares”.

El segundo acto relató la experiencia de los primeros días en ese poblado, la angustia, la ansiedad y la

improvisación de “cambuches” para dormir. Luego, la llegada de amenazas al albergue y la decisión de la gran mayoría de irse hasta otro pueblo, Santander de Quilichao, en busca de mayor seguridad. Gerson empleó la misma estrategia que utilizó en el primer acto. “Niños”, exclamó, “recordemos cómo estuvimos en la Plaza de Toros y cómo en Tóez. ¿Quién nos quiere compartir sobre esto? ¡Eso no se puede olvidar!”. Un niño se animó, “la gente vivía en cambuches, en carpas”. “Indios, nos llamaban”, agrega Gerson, quien siguió, “había dos luchas, una frente al mundo exterior, los habitantes de Santander y Tóez que nos veían como invasores y nos discriminaban, y la otra, al interior de nosotros mismos, en que luchábamos contra las consecuencias que nos trajo el desplazamiento: la pérdida de familiares, de tierras, de casas y los conflictos que se dieron entre nosotros”. Una niña intervino para decirle: “en Tóez primero nos prestaron unas casitas y nos dieron comida. Pero ya luego no, había mucha discriminación hacia uno, nos decían ‘desplazados’”.

Continuó el ensayo con el tercer y último acto, el de la reorganización y traslado a la finca La Laguna, cerca de Popayán. Los niños trajeron ropas para la ocasión y escogieron la música para cada

escena. El acto comenzó con el desorden de la vida en los campamentos y en medio de una discusión algunos hablan de “organizarse”. Los niños exclamaron, sueltas, las palabras “comité, asociación, grupo, organización” y la decisión de conformar una “asociación de desplazados”.

Incluyeron entonces la intervención de un the'wala, quien habló de la necesidad de pedirle ayuda a la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y de cómo así la organización tomó la forma de Asociación de Campesinos e Indígenas Desplazados del Naya (Asocaidena). Los niños mostraron entonces a los líderes que decidieron interponer una acción de tutela; todos firmaron varios papeles con la esperanza de que una nueva tierra les fuera adjudicada. De pronto el mensajero, esta vez con buenas noticias, comunicó que habían ganado la tutela y que se les entregaría tierra en el municipio de Timbío. La puesta en escena culminó con la llegada de las familias a la finca La Laguna, donde representaron la adecuación de la tierra, las nuevas viviendas y la escuela. El ensayo terminó con una misma exclamación de todos: “¡se vive se siente, el Naya está presente!”.

Esa noche realizaron una reunión convocada por el Cabildo Kitek Kiwe. Se hicieron presentes también los directivos de Asocaidena. Estuvo un número grande de personas, hombres y mujeres. Entre todos decidieron que el sociodrama preparado por los niños en la escuela debía ser el acto central de la conmemoración de la masacre. Luego discutieron pormenorizadamente la posición que llevarían a la conmemoración y decidieron quiénes debían hablar: Lisinia Collazos, como representante de las viudas del Naya, el Gobernador del Cabildo y el Presidente de la Asociación.

En la mañana del día de la conmemoración, nos desplazamos en bus hasta el poblado de Timba. Allí llegamos a la plaza principal entre los ruidosos pitos de los buses y los gritos de los niños de la comunidad, que alertan a los habitantes que habíamos llegado. Timba es un centro poblado cercano a Santander de Quilichao, la segunda ciudad del departamento del Cauca, y es la puerta de entrada a la región del Naya. En el establecimiento que funciona como plaza de mercado se reunieron ese año familiares de víctimas, sobrevivientes y desplazados de la masacre. Había campesinos, indígenas y afrocolombianos de toda la cuenca. También hacían

presencia “comunidades amigas”, como por ejemplo comuneros de cabildos indígenas y consejos comunitarios de municipios vecinos. Esta conmemoración era de especial importancia porque se reunían diferentes sectores de víctimas. Era un acto ritual plural, pues en años anteriores las víctimas habían realizado sus conmemoraciones aisladas, en muchos casos debido a las distancias geográficas entre la parte alta y baja de la cuenca. De igual forma, la constitución del Cabildo Kitek Kiwe había fortalecido el grupo que decidió no retornar, por lo cual ese día arribaron como una comunidad cohesionada.

La evidencia de esa nueva cohesión social fue manifiesta en el proceso de consolidación del sociodrama. Si bien, la puesta en escena fue dirigida por el maestro, los estudiantes y miembros del Cabildo aportaron todos los elementos para la construcción de la narrativa. Que los niños que experimentaron tan jóvenes el evento violento y el desplazamiento fueron agentes de la construcción de este relato evidencia que parte de las ligazones de la comunidad se organizan alrededor de memorias comunes sobre la masacre.

Una vez ingresamos al recinto, notamos que el evento era aún más masivo de lo que pensábamos,

alcanzamos a calcular en 800 asistentes al acto. Los niños rápidamente subieron a la tarima y se posicionaron en el escenario. El alcalde de Buenos Aires, al que pertenece el pueblo de Timba, inició desde la parte baja del salón y pidió un aplauso para los niños: ellos agitaron sus bastones de mando, símbolo de la autoridad indígena, y gritaron “se vive, se siente, el Naya está presente”. Todos aplaudieron. El alcalde destacó el acuerdo para el proyecto piloto de “reconstrucción” de Buenos Aires con la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), presentes en la mesa directiva del evento. Luego vino un “acto ecuménico”, que consistió en el saludo de representantes de varias iglesias, la católica, la Congregación Israelita del Nuevo Pacto Universal, Lisinia, en nombre de la Iglesia Cristiana Bethesda. Vestida de rojo, elevó su voz, “Nosotros, como víctimas, creemos en lo que creamos. ¡Necesitamos justicia!”. Leyó un versículo de la Biblia, fue breve y precisa. Le siguieron un rosario de representantes de las organizaciones comunitarias, varios de ellos afrodescendientes. Siguió Enrique Fernández, como gobernador del Cabildo Kitek Kiwe: “hablamos como víctimas, hablamos como indígenas”, “nos interesa seguir haciendo presencia

en el Naya, porque nos pertenece por derecho propio; tenemos cerca de ochenta años allí y porque allí están enterrados los ombligos de nuestros hijos”. Después de los representantes de las juntas comunales del Naya, intervino un directivo del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)⁵. En un largo, pausado y bien estructurado discurso que comenzó en lengua nasa, dijo: “este evento es de las víctimas; que no sea un espacio para legitimar actos resolutorios del gobierno”. “Son las víctimas”, dijo, “las que se han movido para evitar un recorte de la verdad; hay que avanzar en la judicialización de los victimarios, de todos ellos”.

Posteriormente, Jorge Salazar, de Kitek Kiwe, habló a nombre, no del cabildo, sino de Asocaidena. Se detuvo en la demanda que la Asociación colocó contra el Estado pidiendo indemnización colectiva y en las fallas de la ley de Justicia y Paz, en lo inconveniente del decreto de reparación individual por vía administrativa (Decreto 1290 de 2008), y de la falta de garantías de “no repetición”

⁵ El CRIC fue creado en 1971 y agrupa a distintos pueblos indígenas del departamento del Cauca. Su bandera histórica ha sido la protección y ampliación de territorios indígenas, el fortalecimiento de la representación política y la defensa de la cultura propia frente a las políticas indigenistas de homogenización.

de actos de violencia. Vinieron varias intervenciones, una maestra negra leyó un texto escrito con cuidado, que enfatizó la diversidad cultural de las víctimas. Habían pasado ya varias horas. Hacía mucho calor en el recinto, las personas se dispersaron y agitaron. Los niños siguieron en el escenario, inquietos, en movimiento, ¡pero en el escenario! Nos preguntamos si habría sociodrama, pues faltaban varias intervenciones, entre ellas las del delegado de la CNRR. De repente Lisinia, al parecer sin que estuviera previsto, pues no la habían anunciado en el orden del día, habló. Subió el tono de la voz, agudo, alto, muy alto, “¿Dónde están las víctimas?, ¿Se durmieron?”. En efecto, todos parecieron despertar y se sacudió el público con esta pequeña mujer. El énfasis de la intervención de Lisinia fue “no callar”, denunciar que la fuerza pública fue cómplice de la masacre y que el Estado tiene que “reparar”.

“Queremos florecer de nuevo y lo queremos hacer en conjunto, en comunidad”, concluyó. Después de Lisinia, Leandro se unió a los niños en el escenario, leyó el texto *Nuestro proyecto de vida en la región del Alto Naya del Cauca, Colombia – Sur América*. La estructura de la narración es similar a la dramatización que prepararon los niños y a la estructura narrativa que identificamos

les sirve para interpretar el hecho violento. Una narración organizada en diferentes momentos: la vida en el Naya, la violencia y el desplazamiento, la vida en albergues y el proceso organizativo. Cuando terminó Leandro, Gerson se tomó el escenario y arrancó con el sociodrama. El público se sacudió, eran como las 2 de la tarde. Todos se interesaron al ver a los niños en acción: Gerson, con entonación de locutor, hizo de relator y cobró el protagonismo. En esta versión tuvo mucho mayor énfasis la última escena del sociodrama: la solución es la organización, es Asocaidena, es el Cabildo Kitek Kiwe, es la acción de tutela que les dio “el territorio” de La Laguna. “De minga en minga, de trabajo comunitario en trabajo comunitario, de asamblea en asamblea se lucha por la vida”, gritó Gerson, y “Les regalamos un mensaje final: exigimos verdad, justicia, reparación y derecho a la no repetición”.

El ejercicio de memoria de la comunidad destacó los testimonios individuales de las víctimas transformadas en líderes como Lisinia, Jorge, Enrique Fernández y Leandro. Ellos enfatizaron la interlocución pública y la reafirmación de sus derechos como ciudadanos. Pero en esta conmemoración también se vio surgir un segundo tipo de liderazgo que acentuó la participación de

miembros de la comunidad -los niños- y el uso más decidido de la narrativa escénica- en contraste con la retórica de discurso político. -Su agente fue el entonces joven maestro Gerson Acosta.

El acto terminó creando una narrativa unificada sobre el evento y se hizo partícipe de ella a un conjunto muy diverso de personas y agentes institucionales. Comovidos. Así se los veía al final del acto. - Como lo resalta Alexander (2006), el trauma y su relato son culturalmente recordados y reelaborados desde las perspectivas culturales del grupo, desde sus referentes históricos y desde categorías construidas frente a los nuevos desafíos. Así lo hicieron en este caso como lo hemos descrito; sobresale la sobreposición de elementos de tradición con los nuevos, provenientes de repertorios variados, tales como el marco del derecho internacional humanitario o los escénicos del sociodrama que propusimos. También se vislumbraron desde entonces estilos distintos de narración y liderazgo. La elaboración retórica y -su extensión simbólica y afectiva se debe al trabajo - activo de individuos y grupos que – permite - alcanzar una amplia identificación emocional y proyección política, como lo describiremos a continuación.

2009. Una puesta en escena para la transformación social

Al año siguiente volvimos a una nueva conmemoración. En contraste con lo ocurrido en 2008, cuando nosotros incitamos la elaboración del sociodrama, esta vez la gente de Kitek Kiwe organizó su propio acto de recuerdo. Decidieron hacerla en la sede la comunidad, en la finca La Laguna, rebautizada territorio Kitek Kiwe. La ceremonia tuvo lugar en el gran salón del Centro Educativo Elías Trochez. Aunque el número de asistentes era menor que el año previo, observamos familias campesinas de las veredas vecinas, empleados de la administración municipal de Timbío, delegados de la Defensoría del Pueblo y de la Fiscalía General de la Nación, estudiantes de la Universidad del Cauca, miembros de la entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y personas de distintas organizaciones no gubernamentales que apoyaban los procesos de la comunidad.

Al evento también había sido especialmente convocada la Consejera Mayor del CRIC, Aida Quilcué, quien el año anterior había liderado una inmensa movilización indígena en Popayán, Cali y Bogotá. La “minga” como se le llamó a la

marcha de miles de indígenas terminó para Aida con una tragedia personal, pues en hechos aún no esclarecidos, un grupo del Ejército Nacional asesinó a su esposo meses después de la movilización. Para los líderes de la comunidad era importante la presencia de representantes de la Unidad de Derechos Humanos y DIH de la Fiscalía General de la Nación, quienes habían viajado desde Bogotá exclusivamente para asistir al evento. Entre ellos se encontraba el fiscal que tenía a cargo la investigación del caso. Cuando llegamos a la finca desconocíamos que la conmemoración había sido cuidadosamente planeada como una táctica para exigir justicia y movilizar los recursos institucionales para el castigo de los responsables.

En la mañana que llegamos, la entrada al territorio estaba adornada con un arco de bombas blancas y moradas en señal de luto, estaba franqueada por la guardia indígena, institución creada por el CRIC para hacer “resistencia civil” a los armados. Nos indicaron que debíamos inscribirnos a unos pocos metros de la entrada. En un improvisado escritorio de madera, cuatro niñas tomaban los datos de los asistentes en listas que el Cabildo Kitek Kiwe había diseñado. Ascendimos hasta el salón principal de la escuela. El acto lo presidía la “Consejera mayor”

Aida Quilcué. En los costados tomaron asiento los delegados de la Fiscalía, el Defensor del Pueblo del Cauca, funcionarios de la Procuraduría, justo debajo de enormes pancartas: “Por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos”. “No a la impunidad, ni perdón ni olvido, castigo a los responsables materiales intelectuales”. Al lado de las pancartas repetidas muchas veces, seis fotos amplificadas de algunos de quienes perecieron en la masacre del Naya.

Uno de los dirigentes de Kitek Kiwe dijo “[...] Eso es lo que nosotros reclamamos como víctimas, [es saber] qué ha hecho la Fiscalía respecto a esto [...]”. En seguida intervino un campesino que retornó al Naya: “A mí me tocó ver como botaban los cuerpos a los ríos. Si el río de La Balsa pudiera hablar... ¡qué sería todo lo que diría! [...] No entiendo por qué hoy, cuando las víctimas salen a reclamar sus derechos en escenarios nacionales e internacionales, ¡el gobierno se queja! Dicen que hablamos mucho, que exageramos [...] Quiero criticar mucho la garantía de los derechos de las víctimas en las audiencias públicas [contra los jefes paramilitares]. Se nos debe garantizar mejor la defensa de nosotros, las víctimas [...]”. Continuaron varios integrantes de asociaciones de víctimas y el evento desembocó en una

representación de los “derechos de las víctimas”, preparado por un grupo del cabildo Kitek Kiwe: la señora Verdad, la señora Reparación, la señora Garantía de no Repetición, y el señor Víctima, encarnados por tres mujeres y Gerson, el joven maestro que ahora oficiaba como gobernador del cabildo Kitek Kiwe. Los cuatro hablaban entre sí, preocupados por esclarecer la verdad de lo que pasó.

El señor Víctima, representado por Gerson, se ubicó de espaldas al público, la cara hacia “las señoras derechos de las víctimas”. El Señor Víctima, dijo: “señora Justicia, ¿cómo hago yo como víctima para acceder a la justicia?, ¿cómo hago para acceder a la verdad?, ¿cómo hago para que no se repita lo ocurrido?”. Preguntó uno por uno a cada derecho. Los derechos contestaron que dudaban de que en el gobierno de Álvaro Uribe⁶ se les garanticen los derechos. “¿Pero no se puede hacer nada?, ¿qué puedo hacer, ayúdenme?”, exclama el Señor Víctima. Los derechos respondieron, “Si hubiera alguien del gobierno que se comprometiera... tal vez y la situación mejoraría”. “¿A quién acudimos?”, “¿Está por aquí la Fiscalía?”, exclamó el Señor Víctima. “¡Sí!”, irrumpieron los

asistentes. Continúa el Señor Víctima: “¿Qué dicen?, ¿que hagamos minga?”, “¡Sí!”, el público. “¿Qué dicen, que la Fiscalía firme el documento?”, “¡Sí!” gritó el público. Los tres fiscales presentes se levantaron de sus asientos, aturcidos por el repentino griterío. “¿Está por aquí la Defensoría [del Pueblo]?”, “¡Sí!”, el público. Los defensores presentes se pusieron de pie en silencio. Y “¿hay alguien de la Procuraduría?”, continuó el Señor Víctima, “¡Sí!” aclamó el público. “¡Vamos a hacer minga de esclarecimiento!, ¿Quién quiere hacer minga?”. El Señor Víctima continuó: “¿Señor Defensor del Pueblo, Señor fiscal, ¿se comprometen a esclarecer la masacre del Naya y a garantizarles los derechos a las víctimas?”. “¡Que se comprometan!”, gritó el público “¿Firman esta acta de compromiso, lo juran ante las víctimas, los niños, las viudas?” Con los delegados de las tres instituciones en pie, “¡que firmen!, ¡que juren!”, atronaron los asistentes, ya todos en pie.

El Señor Víctima se volvió hacia el público, “que firmen, ¿cierto?”. “¡Que firmen, que firmen!” resuena el recinto. El Defensor del Pueblo del Cauca, levantó su mano derecha y, entrecortado dijo “lo juro”. Uno a uno, los demás funcionarios lo siguieron en el juramento

⁶ Presidente de la República de Colombia entre 2002 y 2010.

y firma de un documento, “Acta” lo llamaron los de Kitek Kiwe. Aplausos. Muchos asistentes se amontonaron, rodearon a los firmantes gritando; otros tomaban fotos y videos. Fue el clímax. Ahora, dijo el gobernador del cabildo, “Voy a hacer un sencillo homenaje a una mujer que es modelo de resistencia, modelo de lucha, que recoge una palabra: ¡es posible! Es un homenaje muy sencillo, muy humilde, para que usted siga siendo la voz de este proceso, porque las víctimas necesitan voces como usted. Venga compañera, consejera Aída Quilqué”. La consejera del CRIC recibe regalos de manos de mujeres del cabildo: un sombrero “con los colores patrios, una pulsera para que su ímpetu no caiga y un collar que simboliza a las víctimas del Alto Naya”. Ella respondió en Nasa Yuwe y dijo en español,

Quiero iniciar hoy haciendo memoria de la Cacica Gaitana y su lucha con cinco mil Nasas que murieron en Tierradentro [se refiere a lucha de conquista del dominio español el siglo diecisiete]. Después de esa primera masacre, han seguido más masacres. A razón de todo eso es que hoy caminamos la palabra. Caminamos la palabra en minga, para exigir respeto. Iniciamos la minga [el año pasado] con muchos asesinatos en el norte del Cauca. Surge [entonces] el atentado contra mi esposo. ¡No pudieron desmentir el atentado [...] que pretendía ser otro más de los falsos positivos! No basta la investigación, ¡si no que no haya

más asesinatos de la comunidad! ¿Qué hacer para que nos dejen de matar? [...] Yo quisiera hacer un llamado a las comunidades afrocolombianas a seguir trabajando. Que nos reforcemos para pedir respeto a la dignidad de los pueblos. Esto hay que recogerlo y volverlo minga, para que se pueda gritar con más fuerza que la dignidad de todos los pueblos se debe respetar.

Finalizó con los pasos para acudir a la Corte Penal Internacional por crímenes de Estado.

En esta conmemoración fue entonces evidente que la riqueza emotiva de los testimonios y su puesta en escena en una conmemoración tienen efectos concretos sobre la audiencia que los escuchaba. En el caso estudiado, como en muchos otros del país, la indignación compartida fue impulsada por las propias víctimas. Como mencionamos al inicio del capítulo, desde por lo menos una década atrás, diversos grupos de sobrevivientes y desplazados han fomentado espacios en los que el testimonio de dolor deja de ser un relato privado y se convierte en el elemento que amalgama nuevas comunidades alrededor de sentimientos de repudio moral. La narrativa del trauma que fue puesta en escena en la conmemoración de los ocho años de la masacre, tendió vínculos afectivos entre la comunidad de víctimas y los espectadores que asistieron al acto

performático. Esos nuevos vínculos sostenidos por una versión compartida del hecho violento, pero sobre todo por una identificación emocional y psicológica con el dolor de las víctimas, fundaron una comunidad emocional con los espectadores.

La avalancha de aplausos y de exclamaciones con los cuales la audiencia participó del acto de reclamación de justicia frente al representante de la Fiscalía resalta que la conmemoración y las memorias que son puestos en escena crean lazos de empatía. Tiempo después de esta conmemoración, uno de los fiscales que había participado del acto y que firmó el documento de compromiso con las víctimas, puso en marcha acciones concretas en relación con el caso. En agosto de 2009, cinco meses después de la conmemoración, el fiscal de la Unidad de Justicia y Paz ordenó la captura del Brigadier General del Ejército Nacional Francisco René Pedraza. Este alto oficial comandó la Tercera División del Ejército Nacional, la cual tenía jurisdicción sobre la región del Naya. De las versiones libres de algunos miembros del Bloque Calima se desprende que miembros del Batallón Pichincha, perteneciente a esa división, favorecieron la ocurrencia de la masacre al colaborar con el transporte de los combatientes paramilitares y con la

entrega de material de guerra. Sin embargo, al mes siguiente, el fiscal fue removido del caso y la orden de captura revocada. El fiscal debió refugiarse fuera del país debido a las amenazas por cuenta de este caso. El carácter transformador de la conmemoración es evidente: esa acción simbólica se constituye en acción ciudadana, porque logra incidir en acciones institucionales. En este caso, un reclamo de justicia que se tradujo en medidas penales contra posibles autores intelectuales o financiadores, aunque luego, las acciones jurídicas del fiscal fueron revertidas desde fuerzas superiores del Estado.

2013: Una conmemoración “para nosotros mismos”

Durante los años 2010 y 2011 asistimos a otras conmemoraciones igual de masivas de la masacre, mientras acompañábamos el proceso de la comunidad Kitek Kiwe⁷. Luego de haber cerrado nuestro trabajo de campo, en abril de 2013, cuando se acercaban los doce años de la masacre, pensamos que era la ocasión propicia para volver a Kitek Kiwe. La primera respuesta de Lisinia fue que aún estaban pendientes del apoyo

⁷ Sobre otras facetas de nuestro trabajo de campo ver Jimeno, Varela y Castillo, 2015.

institucional para una ceremonia en la ciudad de Popayán. Ya cerca de la fecha conmemorativa la llamamos de nuevo; la respuesta fue que no harían nada pues no tendrían el apoyo y también había “otros problemas...”. Dudamos en viajar. Tal vez, pensamos, una explicación para no conmemorar tenía que ver con que en esta ocasión la fecha estaba demasiado próxima a un evento nacional: la primera vez que se celebraba el día nacional de las víctimas, decretado para el 9 de abril por la Ley 1448 de 2011. Allí se enfocó la atención del país. Los medios se volcaron sobre esa movilización, Kitek Kiwe no tendría peso en ese contexto. Pero a poco del 11 de abril llamamos de nuevo a Lisinia: “*haremos algo interno, entre nosotros no más, lo acabamos de decidir, vengan*”. Llegamos la noche antes de la conmemoración.

Ese día en la explanada central de la hacienda La Laguna, un círculo de niños sentados sobre sillas plásticas aguardó bajo el sol de las diez de la mañana. Una media hora más tarde, los niños se impacientaron, se movían, algunos se pusieron de pie, otros conversaban y unos más pedían que les tomáramos fotos y curioseaban la cámara. La voz enérgica de Gerson, para entonces exmaestro y exgobernador, clamó: “*¡Tengan paciencia, niños! Al poco,*

Edwin Güetio, el joven que entonces oficiaba de gobernador, dijo: “*Vamos a dar inicio al evento. Les pedimos que el coordinador de cada estación tenga listo su trabajo. A los niños, que vamos a empezar este ritual de la memoria que es tan significativo*”.

Grandes, enormes parlantes dejaban oír música de Joaquín Sabina, mientras poco a poco se formó una hilera organizada a la manera de los pasos en las procesiones católicas o también de las comparsas en los desfiles de carnaval. El organizador del evento, quien daba órdenes, hacía animación, conocía completo el guión y agradecía cada participación, era Gerson, quien luego de ser gobernador del cabildo por tres períodos consecutivos estaba ahora en la dirección de Asocaidena. Ya no lucía delgado y juvenil como cuando lo encontramos por primera vez y era maestro de la escuela, sino que había engrosado como su autoridad sobre parte de la comunidad. Estaban presentes todos los miembros del Cabildo indígena y la comunidad en general. En total, eran unas 170 personas, según un registro llevado con cuidado por Leonilde Mestizo. En su gran mayoría eran los niños de la escuela, los padres de familia, los maestros y nosotros, que éramos los únicos foráneos.

Extrañamos la presencia de representantes del Naya, de funcionarios, periodistas, vecinos, organizaciones no gubernamentales, representantes de la ACIN y el CRIC, y especialmente la de algunos líderes históricos del proceso Kitek Kiwe: Leandro Güetio, Enrique Fernández y Enrique Güetio. Su ausencia nos hablaba de una tensión entre liderazgos políticos que se vivía al interior de la comunidad, y que amenazaba con debilitar el proceso. La conformación de la comunidad ha estado atravesada por tensiones sobre quién controla las instancias de toma de decisiones comunales, como el Cabildo y Asocaidena. Dichas tensiones están mediadas por disputas intergeneracionales, pero también por las diversas adscripciones familiares, religiosas y regionales de los líderes de la comunidad.

El acto de conmemoración comenzó en la mañana con los himnos Nacional, de la guardia indígena y del CRIC. Gerson explicó cómo se adelantaría el ritual, la retribución espiritual que obtendrían los participantes, pidió exhibir “las afectaciones” y recaló que son “milenarias”. Una maestra respondió con un listado titulado “Colcha victimizante”: “tortura”, “secuestro”, “homicidio”, “desaparición”. Lisinia,

Leonilde y Rubiela Penagos, las viudas, clamaron en coro, “¿Qué quieren las víctimas? Justicia, verdad, reparación, garantías de no repetición”.

Después de una breve evocación del “golpe que nos dieron hace doce años”, los niños vestidos con telas burdas de costal presentaron una danza, al son de música del sur andino. Edwin explicó que la primera estación aludía a la época de la incursión de los españoles:

Cristóbal Colón era un marinero que se le ocurrió navegar por el mar. Pidió barcos, pero como no había suficiente ejército, la solución fue sacar gente de las cárceles por orden de la Corona Española. La civilización indígena gozaba de buena salud en este paraíso, pero abusaron de nuestra confianza, siendo víctimas de ese ejército. La masacre del Naya fue una copia de ese gran asesinato [...] Sin embargo, en esa época también aprendimos la resistencia que nos enseñó la Cacica Gaitana.

Luego de mencionar también la lucha de otros caciques durante la conquista hispánica, Edwin cerró haciendo énfasis en la continuidad de la injusticia, reivindicándose como “víctimas milenarias”. Recordamos en ese momento la estrategia narrativa del movimiento indígena caucano de inscribir los actos violentos dentro de una línea de tiempo amplia, que se remonta a la conquista (Espinosa, 2007). Salimos en

desfile hacia la segunda estación, encabezados por un bastón de mando de dos metros de altura con las borlas multicolores de los bastones de mando nasa que cargó el the'wala José Dolores Guasaquillo. Era la representación de la autoridad del Cabildo. A lo largo del recorrido lo llevaron sucesivamente varios de los varones “mayores”. Luego le siguió la pancarta *Caminando la memoria de las víctimas acelinadas (sic) en el conflicto armado* y otra a todo color: *La masacre del Naya. Una memoria presente y un pueblo resistente*. Atrás, dos niños llevaban la pancarta *Ritual de la memoria. Fortaleciendo la autonomía, la identidad, usos y costumbres en el presente y el tiempo. Comunidad Nasa Kitek Kiwe*. Mientras caminábamos, otro mayor, don Eugenio Garcés, esparció agua con un manojo de hierbas, purificando el acto. Gerson entre tanto, dio instrucciones, corrió adelante, volvió atrás, pidió “colaboración”, que no se atravesaran a los pasos, ¡silencio!, ordenaba. Era notorio que esta vez Gerson acaparó toda la organización del acto, ¿qué implicaba esto para la construcción de comunidades emocionales amplias y su capacidad de incidencia política?

Detrás de las pancartas caminaron dos niños como “*pajes de honor*”,

ataviados con pañoletas y banderas del CRIC. Otros cuatro niños semejaron a los cargadores de la Semana Santa en Popayán, con una caja a cuestas, el “*baúl de la memoria*”, en el que fueron depositado las palabras leídas en cada estación. Al parecer, ese baúl evocaba también las correrías de los hebreos con el Arca Sagrada, alusión coherente con la adscripción de Gerson y otros comuneros a las iglesias cristinas ecuménicas con sede en Timbío. Marcharon también los profesores de la escuela y algunos miembros de la comunidad llevaron pancartas y carteles sobre los derechos vulnerados y las acciones de reclamo al Estado. Un gran letrado clamó “*Por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos. No a la impunidad, ni perdón ni olvido, castigo a los responsables intelectuales y materiales*”. Dos jóvenes cargaron cartulinas blancas con letreros como “*Víctimas de desaparición forzada*” con una lista de veinte nombres. Otra cartulina tenía treinta “*Víctimas de homicidio*”. Bayardo, joven del cabildo, con filmadora en mano, registró el desfile y sus detalles.

La marcha prosiguió de estación en estación, siguiendo un hilo temporal anudado por una selección de eventos de la historia de victimización. La disposición, las pancartas, los vestidos de

los niños, la música, los objetos, revelaban el tiempo y los cuidados dedicados por algunas familias que juiciosamente se distribuyeron las tareas desde días antes y que luego explicaron su significado a los asistentes. Fue evidente el valor que le otorgaron a este acto, que pese a su pretensión de “interno”, era un diálogo con miembros disgustados o disidentes y con el “afuera”, en una clara reafirmación de derechos perdidos.

La segunda estación fue dentro de un pequeño kiosco del camino; un letrero anunció *“Épocas por los años 1940, 1960, muerte de Jorge Eliécer Gaitán y fundadores del Naya”*. Blanca Ulchur leyó un corto texto: *“Hacemos memoria de Jorge Eliécer Gaitán, quien luchaba por sacar adelante a su pueblo (...) Cuando él es asesinado por los partidos políticos, nuestros mayores comienzan a ser asesinados y por eso emigraron a la zona del Naya”*. Luego nombró a los fundadores uno por uno, mientras los asistentes respondieron en coro, *¡vive para siempre!* Resaltó que por entonces, al igual que ellos, muchos campesinos huían por distintas partes del país.

Caminamos hasta la tercera estación titulada *“1970-1980, seguimos las huellas de los mayores”*, que estuvo a cargo del “mayor” Eugenio Garcés.

Debajo de un arco con banderines y bombas de colores, él se detuvo para relatar que en esa época un grupo de indígenas tomó la decisión de conformar una organización para enfrentar varias formas de opresión, primero como sindicato agrario y luego, en 1971, con una plataforma de lucha, el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC.

La cuarta estación cubrió de 1990 a 1999, demarcada por un toldo blanco sobre la vía, adornado con cintas y lazos coloridos. La encargada fue otra de las hermanas Ulchur, cuñada de Gerson, quien enfatizó en que al final de la década del noventa se fortalecieron las Autodefensas Unidas de Colombia en el Valle y en el Cauca, y que bajo la bandera de combatir a las guerrillas recibieron el apoyo de hacendados y autoridades regionales. Enumeró algunos comandantes de las AUC y listó al menos ocho masacres perpetuadas por ellos. Ella exclamó, *“El río Cauca es un cementerio clandestino”*.

La marcha prosiguió hasta otro arco con flores sobre el camino, donde Jorge Salazar, uno de los primeros dirigentes, sostuvo junto con Mariela Cruz y Ana Delia Dagua, una hoja de cartulina: *“Bienvenidos al año 2000, puerta de entrada al siglo XXI, Tercer Milenio”*. La mayoría de los marchantes

tomó asiento a la vera del camino. Jorge relató el secuestro perpetrado por el ELN en la vía entre Cali y Buenaventura en el año 2000, y cómo desde entonces recibieron amenazas de los paramilitares, que se cumplieron con la masacre cinco meses después. Mariela Cruz añadió:

A nosotros en el 2000 nos tocó [sic] amenazas, muertes selectivas. Las AUC se posesionan en Timba, Valle, y cogen [a este poblado] como su sede, restringen la entrada de alimentos, señalan personas. En una pieza a los que ellos señalaban de colaboradores [de la guerrilla] los amarraban, como a un primo mío de doce años. Como mujeres tomamos la valentía de no dejar solo al niño y los de la ACIN nos dieron ánimo. Las AUC con sus armas nos amenazaron, pero estábamos espiritualmente fuertes y era nuestro hijo. Fuimos a hablar con ese Arturo y ese Bocanegra [mandos de las AUC en Timba]. Nos pidieron [entregar] al padre para sacar al muchacho. Hasta las 5:00pm bajó [del Naya] el padre. Dijeron palabras soeces, que él era de las juntas comunales y lo tildan de auxiliador [de la guerrilla]. Y mataron al papá, Marcos Peña.

Mariela continuó narrando la muerte por las AUC de Pedro Campo y Luis Eduardo Yule en ese año 2000, las amenazas a Jorge Salazar y la muerte de Elias Trochez por el ELN, *“pensando que éramos colaboradores de las entidades [del Estado] para sacar a los grupos armados”*. *“Fuimos señalados por todos los grupos armados”*, inclusive *“por el*

Ejército con la entrega de secuestrados del Valle en nuestras escuelas”. Terminó, una vez más, con *“ahora exigimos la justicia, la verdad y la no repetición”* y *“que no haya olvido de que existen unas víctimas”*. Luego, dedicaron una canción a las víctimas de esos años (Un beso y una flor de Nino Bravo).

La sexta estación estuvo a cargo de Lisinia junto con su familia. Una mesa cubierta con un mantel blanco era el centro de pancartas en cartulina, adornadas con palmas y flores de platanillo provenientes de su parcela: *“Víctimas del Naya rechazamos todas las formas de violencia”*, se leía en la más grande. En la parte de abajo se alineaban ocho fotos de personas muertas en la masacre y entre ellas Audilio Rivera, el marido de Lisinia, llamado coloquialmente William o Willy. Exhibieron también tablas hechas en computador con estadísticas de desplazados en el país. Se leía que el mayor número de desplazados en Colombia ocurrió entre el año 2000 y el 2003. Expusieron fotos con frases pronunciadas por activistas del movimiento de víctimas en distintos encuentros nacionales: *“Queremos una verdad, pero de verdad verdad”*, *“Aspiramos a vivir en forma digna”*. La estación hizo evidente el sentimiento de

pertenecía por parte del grupo Kitek Kiwe al movimiento nacional de víctimas⁸.

Lisinia se dirigió a los marchantes: “Nos falta mucho por recolectar en esta memoria. Jorge Eliécer Gaitán, [continuó] decía que iba a luchar por el pueblo pero aún esto no se logra”. Luego explicó cada pancarta y agradeció el aporte de las familias vecinas para esta estación. Gerson leyó una lista de veinticuatro “víctimas” de la masacre. De nuevo resonaron los parlantes, “*Más allá del mar habrá un lugar...*”, la mayoría de los presentes lloraba mientras seguimos el camino. En la séptima estación uno de los jóvenes que ha ocupado varios cargos en el cabildo, José Roosevelt, junto con una profesora, enumeró varias masacres ocurridas en el Cauca, con listado de desaparecidos.

Caminamos rumbo a la última estación para la que se escogió la cima de una colina a la que bautizaron desde hace varios años como *parque de la memoria*. Nos acompañó la música del grupo Niche “*A lo lejos se ve mi pueblo natal, no veo la santa hora de estar allá*”. En la cima Gerson agradeció a los “que creyeron” y abrió el uso de la palabra. Rubiela pidió que “*dejemos tanta pelea entre nosotros y*

sigamos como hermanos” y Leonilde, en el mismo tono, recordó los nombres de los líderes ausentes “del proceso” y su importancia. Poco a poco la marcha se dispersó hacia el almuerzo comunitario en casa de Lisinia, ya eran cerca de las tres de la tarde.

El recorrido realizado durante esta doceava conmemoración sirvió para reafirmar la posesión sobre el territorio, recordando los recorridos que se hacen en ciertas épocas del año en los resguardos de Tierradentro (Rappaport, 2005). Las “estaciones” reconstruían momentos, hitos seleccionados de su propia historia, articulados con una variada gama de acontecimientos externos, pero atados por dos ideas centrales: la necesidad de hacer memoria, la idea de la injusticia continuada y la resistencia como respuesta, con un origen claro: la conquista de América a partir del siglo XV. La narración de los atropellos repetidos a lo largo de siglos se detiene en identificar con nitidez las víctimas, como también a las personas valerosas que los enfrentaron con actos de entereza y resistencia. El relato escénico anudó el sufrimiento del presente con experiencias pasadas, ocurridas en ciclos repetitivos, estableciendo la contigüidad de hechos que a primera vista aparecen como discontinuos y distantes entre sí. La

⁸ Sobre el valor del testimonio y el movimiento de víctimas colombiano véase el artículo *El testimonio. Aportes a la construcción de la memoria histórica* (Roldan, 2013).

retórica dominante de la injusticia, el sufrimiento, el despojo y la violencia experimentados como un continuo es común en el discurso público indio contemporáneo y de intelectuales indios de épocas anteriores como Quintín Lame.

Las conmemoraciones, como actos rituales y puestas en escena, son un medio privilegiado para relatar los sucesos como trauma vivido, y para alcanzar tanto la extensión simbólica como la identificación emocional. Estas construcciones narrativas que en 2008 y 2009 se recrearon en espacios públicos, esta vez le apuntaron también a cumplir un papel en las disputas de la vida cotidiana, en particular en intentar unir lo desunido o lo que está en tensión y disputa dentro de la propia comunidad, en este caso las formas de ejercicio del liderazgo. De allí la acentuada insistencia en que durante esta conmemoración cada familia se involucrara en las tareas del evento y su escaso énfasis en los foráneos, en contraste con las otras conmemoraciones que describimos.

La narrativa unificada que observamos en conmemoraciones anteriores permaneció en la versión de 2013. Sin embargo, esta vez el acto performático tuvo límites para construir lo que hemos denominado comunidades emocionales, pues la ceremonia se volcó

hacia el interior del grupo Kitek Kiwe. Ello se debió a que fue una estrategia de un sector de la comunidad para marcar su preeminencia política. La ausencia de líderes históricos, cuyo énfasis político era su interlocución con otros sectores de la sociedad nacional, determinó la poca resonancia pública de esta conmemoración.

La puesta en escena dio fuerza ciertos liderazgos internos en desmedro de su comunicabilidad y poder de extensión simbólica externa. Emergió la tensión estructural que subyace al origen de Kitek Kiwe, armado sobre dos fuerzas: la cohesión de grupos de parientes y de creyentes, frente a los líderes históricos más orientados hacia la acción institucional. La conmemoración dejó traslucir las fracturas internas del grupo, pese a que la narrativa sigue configurada alrededor de una utopía de unidad comunitaria. De esa forma, la conmemoración como un espacio de restauración de la acción civil y pública de las víctimas pasó a ser un medio de reafirmación de unos sobre otros miembros de la comunidad.

La conmemoración reveló más que las luchas y demandas externas, las internas, que ponen de presente que la construcción de *comunidades emocionales* es también un campo de

micro política en el que se afirman liderazgos personales y algunos sectores de la comunidad en frente a otros: las diferencias sociales y las fracturas internas se juegan en quién capitaliza la mayor influencia y moviliza los lazos de identidad afectiva.

La temporalidad de las *comunidades emocionales* depende del alcance específico de las acciones de los agentes sociales involucrados y es contingente al cambio de contexto sociopolítico. Así, en Kitek Kiwe a lo largo de los años transcurridos desde el desplazamiento del 2001 se armaron lazos de solidaridad, acción conjunta y afecto entre personas distantes y aún desconocidas en el Naya, que se proyectaron más allá de los límites de la comunidad. Su cimiento fue el emprendimiento por el reclamo de obtener justicia, apoyo institucional y de organizaciones civiles y humanitarias, y una dedicada labor de construcción simbólica en la que las conmemoraciones sirvieron de caja de resonancia. Pero no por ello desaparecieron las visiones contrastadas sobre cómo ejercer el mando por parte de las organizaciones creadas como el cabildo de indios y ASOCAIDENA, cuál debe predominar, cómo manejar los recursos económicos y las diferencias que deja la disparidad de

las ayudas externas. Tampoco las que tienen que ver con el papel de los jóvenes frente a “los mayores”, de las mujeres frente a los hombres o los cristianos en relación con otros credos y la solidez de los lazos de parientes frente a la adscripción de política étnica. ¿Pierde fuerza y vigencia en ese contexto la comunidad emocional? ¿Se debilita su fuerza política y moral? Es muy prematuro decirlo. El 19 de abril de 2017 ocurrió un hecho muy grave, el asesinato de Gerson de quien hemos hablado y quien de nuevo era el gobernador del cabildo. Los miembros del Cabildo Kitek Kiwe acusan a un joven de la propia comunidad. Todavía no se puede saber el entramado profundo de este hecho ni cómo va a influir en el futuro comunitario. Sólo sabemos que pese a los recelos y temores, la movilización interna de duelo fue organizada y fuerte.

Conclusiones

Pese a las fracturas internas el proceso se acerca ya a las dos décadas de trabajo en conjunto, de vida en común, con planes de vida propios, como ellos los llaman. Han obtenido medidas de reparación y justicia individual y como

grupo⁹. Pero lo más trascendente fue que crearon una narrativa sobre los sucesos y los culpables inserta en un marco general, que impactó el sistema de justicia con resultados relativos pero firmes, se extendió en audiencias nacionales, hacia los movimientos de víctimas, encontró aliados y resonancia en el movimiento indígena y asentó la recuperación y reconfiguración personal.

Como lo ha propuesto Morna Macleod en este volumen, el concepto de *comunidades emocionales* no hace referencia a un conjunto homogéneo, delimitado y estable, sino a lazos que se construyen en determinadas circunstancias, con durabilidad variable, con extensiones espacio-temporales diversas y fluctuantes. El *Movimiento Contra la Tortura* Sebastián Acevedo que se forjó en Chile posterior al golpe de estado de 1973, unió personas transformadas en arriesgados activistas con un público transeúnte y se extendió como lazo perdurable entre ellos a través de

⁹ Varias familias recibieron dinero por la vía de la reparación administrativa, distintas instituciones oficiales han apoyado programas económicos de agricultura de café, plátano, yuca y ganadería y vivienda, electricidad y otros servicios. Una medida de protección del juzgado especial de la jurisdicción de Justicia y Paz dispuso acompañamiento en seguridad y dio garantías sobre las tierras que ocupan hoy día. La agencia de tierras aseguró un pequeño terreno adicional y se espera que una ampliación futura.

tiempo y espacios distantes: Iniciaron cantando eslóganes “A man is being tortured here” y “I name you Freedom” (p. 99). Una de sus participantes recordó recientemente “It was a powerful, forceful, full of unity, and tremendous energy” (p. 100), necesarias para poder desafiar el silencio sobre la tortura (Macleod, 2018). Así, Macleod afirma que el concepto de *comunidades emocionales* puede ser efímero y limitado, pero también puede proporcionar lazos duraderos que impactan la memoria de forma duradera.

Lynn Stephen en *Testimony, Social Memory and Emotional Communities in Elena Poniatowska*, en este mismo libro, agrega un importante aporte al señalar que el testimonio oral construye lazos que viajan en el tiempo y vinculan personas en contextos distantes. No se trata de las identidades sociales estructurales sino de instaurar vínculos emocionales. Como lo hemos visto en Kitek Kiwe, los vínculos son éticos y políticos, fuente de acción civil. Elena Poniatowska, arguye Lynn Stephen, relaciona en una misma estructura político sentimental la masacre de Tlatelolco de 1968, el terremoto de ciudad de México en 1985 y la desaparición de los 43 normalistas de Ayotzinapa en 2014. Lo hace mediante

sus crónicas sobre el sufrimiento y la lucha social frente a estos tres episodios históricos ocurridos en México. Las crónicas y su difusión activa crearon una nueva identidad, una comunidad afectiva, que implicó un - trabajo discursivo, la creación de símbolos compartidos y la producción de conectores a través de la diferencia. Stephen propone entonces el concepto de *comunidades emocionales estratégicas* para destacar su carácter múltiple y su incitación a la movilización y la acción pública. La comunidades emocionales así forjadas “include those who are empathetic listeners who are non-sufferers, but who are willing to act and take risks to bring tragic and horrific events to light and work to prevent their recurrence” (p. 4).

Quien experimenta la violencia es sacudido en sus lazos sociales y duda del entorno social, desconfía, lo que incide en su capacidad de acción ciudadana. La autoridad no es fiable ni tampoco los medios de garantía de seguridad personal. La experiencia de violencia lesiona la autovaloración de quien la sufre y los mecanismos psicoemocionales para enfrentar la vida. En ese sentido, existe el reto de sobreponerse como individuo, así como miembro del grupo social (Jimeno et al, 1996; Jimeno, 2007). Una forma de trabajar en ello es narrar, relatar lo

ocurrido, compartirlo con otros, bien como terapia privada, bien como relato social (Jimeno, 2008). Las personas de Kitek Kiwe no se quedaron ancladas en el trauma, insistiendo en su dolor, ni se encerraron en una narrativa incomprensible desde fuera del grupo. El relato del evento traumático y su testimonio escénico ha estado, en su repetición periódica, al servicio de la reparación psicológica y la nueva acción pública como se vio en las conmemoraciones descritas. Aquí la narración es una forma de acción política, como diría Hannah Arendt (1993) y no una compulsión a la repetición en círculos que impiden la superación. La acción de narrar en forma pública le apuesta a conectar un hecho particular con un explicación más amplia, que identifica a los victimarios dentro de una cierta larga cadena, que se ve como un proceso histórico reversible por la denuncia y la renuncia al olvido. La violencia, en esta perspectiva, es derrotada por la rememoración.

Las conmemoraciones de la masacre del Naya realizadas por la comunidad Kitek Kiwe emergen en el contexto colombiano y global de la peculiar presencia contemporánea de las víctimas mediante la figura del testigo y la fuerza de la memoria testimonial

(Hartog, 2012; Reyes Mate, 2008; Fassin y Rechhtman, 2009; Mesnard, 2011; Agamben, 2002). *El tiempo de las víctimas* titula Francois Hartog el artículo en el que revisa el recorrido que este tema ha dado hasta resituarse en la conciencia moderna. Desde otra perspectiva, Alfonso Reyes Mate (2008) y Didier Fassin, (2009) hablan de un cambio de época en la significación de las víctimas. Las víctimas han sido invisibles a lo largo de la historia y el único momento público ha sido su entierro, dice Reyes Mate. El convencimiento de que el progreso produce víctimas y para progresar hay que olvidar el pasado, está bien anclado en la modernidad y en la concepción moderna de sujeto autónomo, quien no depende de tradiciones ni de viejos lazos. La novedad, continúa Reyes Mate, es que eso se ha acabado y el sufrimiento de las víctimas ha dejado de ser insignificante porque representa injusticia. Este es un signo de nuestro tiempo que se expresa de mil maneras, tales como en revivir la trata esclavista o el colonialismo, y tiene efectos palpables en las nuevas concepciones de la justicia y la ética restaurativa.

El cambio de época, para usar esta expresión, ha implicado transformaciones en la ley hacia los sujetos afectados, de manera que se crea un vínculo entre

justicia y reparación de las víctimas, que re sitúa la noción de castigo. Un ejemplo claro es la actuación del fiscal encargado del caso para investigar a los autores intelectuales de la masacre del Naya. El funcionario se comprometió en mayor medida con el caso gracias a la fuerza envolvente de la octava conmemoración, que le permitió incorporar el sentimiento de repudio moral. Para que este cambio de época se haya hecho posible fue preciso que la memoria se revitalizara.

La *víctima*, lo sabemos, se queja, sufre, y puede quedar atrapada y aislada en manos del dolor experimentado. Puede callar y ensimismarse en el sufrimiento. En ese caso decimos que produce “lástima”. Pero las *víctimas* que hemos visto en Kitek Kiwe convocan la solidaridad y logran fusionar en ese acto, al menos temporalmente, una sociedad civil fragmentada. El poder de la narrativa encarnada en la figura de la víctima como testigo paradójicamente también es su debilidad, cuando se convierte en un campo de disputa entre micropoderes que buscan posicionarse como la voz del relato. Tal como lo mostramos en la conmemoración de 2013, la disputa de liderazgos al interior de Kitek Kiwe implicó que el testimonio se cerrara a la misma comunidad y perdiera su efecto de extensión simbólica a audiencias amplias,

debilitando su función en la recomposición de la acción pública. Pero son episodios de una cadena de acciones deliberadas que vuelven a expandir sus lazos para proyectarse más allá y para reafirmar los que destacan Natalia De Marinis y Morna Macleod en la Introducción de este libro: la relación entre el recuerdo, la denuncia y las emociones en la narración del dolor y cómo las comunidades emocionales que se construyen son claves en la búsqueda conjunta de justicia.

La memoria y el testigo, además de su vinculación con la justicia, se convierten en juicios morales con profundas cargas afectivas. La movilización política de las víctimas en Colombia es una acción de afirmación de ciudadanía que pasa por la recomposición emocional de los sujetos, por el diálogo intercultural y por la transformación de los lazos emocionales de empatía e identificación en acciones políticas. La categoría de víctima tiende un puente entre lo meramente subjetivo, personal y lo público, y hace del dolor personal un tema de justicia social. Se trata de la creación de *comunidades emocionales* en las cuales el dolor compartido trasciende la indignación y alimenta la organización y la movilización. El poder simbólico de la víctima para congregar y potencializar

la acción política reside pues, ante todo, en vínculos de naturaleza emocional.

Por esto es central entender las emociones como actos relacionales, imbricados en la estructura sociocultural y no tan sólo como sentimientos personales. Justamente la naturaleza emocional de la categoría de *víctima* hace posible que el dolor sea comunicable como crítica social, y pueda convertirse en instrumento político para afianzar la débil institucionalidad. La afirmación y el vigor de la *víctima* hacen parte de un proceso social progresivo en el sentido de la afirmación de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las dos últimas décadas. Esta categoría permite expresar, de una manera inédita en Colombia, los hechos de violencia desde la perspectiva de quienes la han sufrido y hace posible articular una narrativa en la cual ventilar sentimientos de dolor, rabia y compasión, que alimentan la acción política.

Las conmemoraciones enmarcan la riqueza emotiva de los testimonios mediante su puesta en escena, con efectos concretos sobre la audiencia. En el caso estudiado, como en muchos otros del país, la indignación compartida fue incitada por las propias víctimas. Como mencionamos al inicio del capítulo, desde por lo menos hace una década atrás, diversos grupos de sobrevivientes y

desplazados han fomentado espacios en los que el testimonio de dolor deja de ser un relato privado y se convierte en el elemento que amalgama nuevas comunidades alrededor de sentimientos de repudio moral. Las conmemoraciones analizadas acudieron a la narración del trauma mediante actos performativos para proyectar una versión compartida del hecho violento, pero sobre todo, poniendo en juego la identificación emocional y psicológica en torno al dolor y la necesidad de justicia.

En síntesis, hemos propuesto que las emociones son un lenguaje político, no apenas un sentimiento íntimo; este lenguaje al ser compartido, público, permite comunidades morales sostenidas en la ética del reconocimiento que al construir *comunidades emocionales* alimenta la acción política. La noción de víctima aspira a sintetizar la magnitud de lo ocurrido y a convertirse en símbolo cultural de los sentimientos de dolor y rabia de miles de colombianos. Si este símbolo logra su generalización y obtiene que sectores amplios del país que se identifiquen con él, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad.

Bibliografía

AGAMBEN, Giorgio. 2002. On Security and Terror. *Theory & Event*, 5 (4): 1-6.

ALEXANDER, Jeffrey. 2006. Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy. In *Social Performance Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*, ed. Jeffrey Alexander, Bernhard Giesen, y Jason L. Mast, 29-90. New York: Cambridge University Press.

ARENDT, Hannah. [1958] 1993. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH). 2013. *Basta Ya. Colombia: memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Centro Nacional de Memoria Histórica and Departamento para la Prosperidad Social (DPS).

CONNERTON, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

ESPINOSA, Mónica. 2007. Memoria cultural y el continuo del genocidio: lo indígena en Colombia. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 5: 51-62.

FASSIN, Didier, and Richard Rechtman. 2009. *The Empire of Trauma: An inquiry into the condition of victimhood*. Princeton: Princeton University Press.

HARTOG, Francois. 2012. El tiempo de las víctimas. *Revista de Estudios Sociales*, 44: 12-19.

JIMENO, Myriam, Daniel Varela, y Ángela Castillo. 2015. *Después de la masacre. Emociones y política en el Cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Colombiano de Antropología.

JIMENO, Myriam, Ismael Roldán, David Ospina, Luis Jaramillo, José María Calvo, y Sonia Chaparro. 1996. *Las sombras arbitrarias. Violencia y autoridad en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

JIMENO, Myriam, Leandro Güetio, Ángela Castillo, y Daniel Varela. 2011. *Kitek Kiwe: reasentamiento del Naya. Nuestra memoria*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES), Universidad Nacional de Colombia, Cabildo Indígena Nasa Kitek Kiwe y U.S. Agency for International Development (USAID).

JIMENO, Myriam. 2007. Cuerpo personal y cuerpo político. Violencia, cultura y ciudadanía neoliberal. En *Cultura y neoliberalismo*, ed. Alejandro Grimson, 195-211. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

JIMENO, Myriam. 2008. Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. In *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, ed. Francisco Ortega, 261-291. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales (CES), and Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

LE BRETON, David. 1999. *Las pasiones ordinarias: antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión Argentina.

Macleod, M. (2018). *Protesting Against Torture in Pinochet's Chile: Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo*. In *Resisting Violence*, 99-121. Palgrave Macmillan, Cham.

MESNARD, Philippe. 2011. *Testimonio en resistencia*. Editorial Waldhuter.

RAPPAPORT, Joanne. 2005. *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Bogotá: Editorial Universidad del Cauca.

REYES MATE, Manuel. 2008. *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Barcelona: Anthropos Editorial.

ROLDÁN, Ismael. 2013. El testimonio. Aportes a la construcción de la memoria histórica. *Revista Colombiana de Psiquiatría*, 42 (2): 68-72.

DE RUINAS Y SERVIDUMBRE:
Aproximaciones etnográficas a las memorias de las haciendas de Zongolica,
Veracruz

OF RUINS AND SERVITUDE:
Ethnographic approximations to the memories of the haciendas of Zongolica,
Veracruz

DE RUÍNAS E SERVIDÃO:
Aproximações etnográficas das memórias das haciendas de Zongolica, Veracruz

Natalia de Marinis

Doutora em Antropologia
 nataliademarinis@ciesas.edu.mx
 CIESAS Golfo, México

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este artículo plantea aproximaciones iniciales de una investigación en curso acerca de las memorias de las haciendas en la región indígena nahua de Zongolica. Indaga acerca de cómo el mundo de las haciendas, emblema de jerarquizaciones políticas y racializadas, genera que la violencia y los despojos sobre determinados sujetos se silencien y acepten. A partir de registros etnográficos y entrevistas a una diversidad de actores, analiza la ambigüedad en la que se tejen los recuerdos indígenas sobre las haciendas y la manera en que las mismas emergen y se silencian en el contexto actual de violencia y despojo territorial.

Palabras clave: memorias, relaciones interétnicas, violencias, despojo territorial, México.

Resumo

Este artigo apresenta abordagens iniciais de uma investigação em andamento sobre as memorias das haciendas na região indígena Nahua de Zongolica, Veracruz. Investiga como o mundo das haciendas, emblema das hierarquias políticas e racializadas, geram que essa violência e despojo sobre determinados sujeitos se silenciem e aceitem. Com base em registros etnográficos e entrevistas com uma variedade de atores, analisa a ambigüidade em que são tecidas as memórias indígenas sobre as haciendas e a maneira como elas emergem e são silenciadas no contexto atual de violência e desapropriação territorial.

Palavras-chave: memorias, relações interétnicas, violência, desapropriação territorial, México.

Abstract:

This article presents initial approaches of an ongoing research about the memories of haciendas in the Nahua indigenous region of Zongolica, Veracruz. It explores how the world of haciendas becomes, an emblem of political and racialized hierarchies, generates that violence and spoils on certain subjects become silenced and accepted. Based on ethnographic records and interviews with a variety of actors, it analyzes the ambiguity in which indigenous memories about the haciendas are woven and the way in which they emerge and are silenced in the current context of violence and territorial dispossession.

Keywords: memories, interethnic relations, violences, territorial dispossession, México.

Introducción

Llegué a las haciendas a partir de las memorias de mujeres indígenas organizadas en la Sierra de Zongolica, una de las principales regiones indígenas del estado de Veracruz.¹ Las mujeres de la Casa de la Mujer Indígena (CAMI) *Ichikahualistli Sihuame*, asociación civil creada en 2008, trabajan en la atención de la violencia de género en varios de los municipios de esta región indígena nahua. Mis primeros acercamientos a esta organización tuvieron como objetivo conocer sus acciones para la garantía de acceso a la

justicia de mujeres indígenas víctimas de violencia. Sus memorias iniciales, aquellas que documentamos en forma de entrevistas individuales y grupales, se enfocaron en los asesinatos de mujeres indígenas que se acontecieron en la región desde 2007 y en la impunidad y silenciamiento que se instaló alrededor de los mismos. Los recuerdos de seis asesinatos de mujeres indígenas, con evidentes signos de tratarse de feminicidios por la violencia, mutilaciones y la manera en que sus

¹ La delimitación de la Sierra de Zongolica no es precisa y refiere a varias cuestiones. Una de ellas es la categorización como región de las Altas Montañas que comprende 57 municipios, la cual abarca una proporción amplia del estado de Veracruz. La otra demarcación es la que se da como distrito electoral, para la cual la Sierra de Zongolica comprendería 18 municipios. Por último, está la realizada por académicos de acuerdo a las características étnicas, incluyendo 13 municipios por ser los de mayor presencia de

población nahua (Rodríguez, 2003). La demarcación distrital plantea que viven en la sierra 19 mil habitantes hablantes de náhuatl, lo que representa un 83% de la población total. Los municipios de Tehuipango y Mixtla ocupan los primeros lugares de los municipios más pobres del país y el municipio de Zongolica presenta un índice de marginación muy alto (PNUD, 2014).

cuerpos habían sido abandonados,² marcaban las principales transformaciones que habían experimentado como lideresas indígenas y los comienzos del trabajo colectivo en la Casa de la Mujer. Una de ellas nos compartió que pudo recordar y hablar muchos años después, a partir del trabajo en la Casa, sobre el trauma de haber sido la principal testigo del hallazgo de Adelaida, cuyo cuerpo desnudo y en estado de descomposición yacía en un camino cercano a su casa.

Sus memorias desenredaban hilos de una compleja madeja de dominio y desigualdad que experimentan como mujeres, pero también como indígenas. La pregunta acerca de las relaciones de género desiguales, las llevó en varias situaciones a hablar del territorio, de la exclusión de hombres y mujeres indígenas de los espacios políticos de la sierra y, sobre todo, la que viven específicamente las mujeres para el acceso a la tierra, su exclusión de la herencia, la desprotección y

vulnerabilidad en las instituciones de justicia locales y los despojos históricos de territorios y cuerpos indígenas dentro de un sistema por demás importante en la configuración histórica de esta región como lo fue, y aún es, el sistema de haciendas.

Mi investigación se centra en el municipio de Zongolica,³ llamado igual que la región que lo contiene, el cual aglutina a 146 localidades rurales. Se encuentra en una zona templada, lugar donde históricamente se asentaron las principales haciendas tabacaleras, cañeras y cafetaleras, cultivos que variaron según los precios en los mercados internacionales. El despojo de grandes extensiones de tierra que vivieron los indígenas durante la colonia llevó a que se desplazaran hacia las zonas altas y frías y habitaran la región templada sólo un porcentaje menor de población indígena, mano de obra de las haciendas. Al no formar parte de los asentamientos indígenas “más tradicionales”, las haciendas no fueron espacios de

² El feminicidio, como categoría contenida en la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, aprobada en México en 2007, refiere a la forma extrema de violencia de género contra las mujeres producto de la violación de sus derechos humanos. La categoría feminicidio incluye protocolos de investigación específicos y supone cumplir con ciertos criterios para ser definido como tal.

³ El Municipio de Zongolica tiene una superficie de 280 km², dividida en 147 localidades, siendo la localidad de Zongolica, cabecera municipal, la única urbana y el resto son rurales. La población total es de 41,923 habitantes, de los cuales el 90.6% vive en un hogar indígena. Más de la mitad de la población vive en pobreza extrema.

exploración etnográfica, sin embargo, configuraron escenarios por demás importantes de construcción de identidades étnicas a partir de relaciones signadas por la violencia, la exclusión y la esclavitud.

Durante la revolución, y décadas después durante el reparto agrario y dotación de tierras, una pequeña porción de la población indígena que trabajaba en las haciendas logró obtener parcelas y formar comunidades llamadas ejidos.⁴ Otras comunidades, sobre todo en la parte fría de la sierra, se formaron mediante la compra de las tierras menos productivas por parte de los indígenas (Rodríguez, 2003). La fragmentación territorial de las comunidades indígenas de Zongolica es un tema muy complejo que no ha sido explorado más allá de algunos trabajos históricos sobre la colonia realizados por Aguirre Beltrán (1995). Este artículo no

pretende llenar ese vacío, sino presentar un abordaje acerca de cómo se gestan y circulan ciertas memorias de las haciendas y los silencios sobre las mismas en un contexto interétnico complejo y desigual profundizado por la conformación de una elite política mestiza e indígena.

A la complejidad en la organización territorial y en los canales de dominio se sumaron la violencia generada por la militarización de la sierra en los ochenta en el contexto de crisis económica marcada por la caída abrupta de los precios del café, y una violencia alarmante en los últimos años. La sierra de Zongolica se encuentra en los márgenes de uno de los corredores de mercancías ilegales-principalmente, drogas y gasolina-más violentos del estado.⁵

Analizar la violencia contra mujeres indígenas implica comprender

⁴ El ejido es una tierra de explotación común entre un grupo de campesinos. Los ejidos se crearon a partir de la expropiación de las tierras que excedían la pequeña propiedad durante el proceso de reforma agraria posrevolucionario en México. Según un informe del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) sobre Veracruz, al año 2000, el municipio de Zongolica contaba con 13 núcleos agrarios que abarcan una superficie de 241,261ha.

⁵ Según el Sistema Nacional de Seguridad Pública (SNSP), entre 2014 y 2016, de los 20 municipios con mayor tasa de homicidio por armas de fuego, cuatro corresponden al estado de Veracruz: Orizaba, Poza Rica, Coatzacoalcos y Xalapa. En 2016, Veracruz ocupaba el tercer lugar de homicidios dolosos de todas las entidades federativas, después de Guerrero y el Estado de

México. También ocupó el tercer lugar en secuestros, luego del Estado de México y Tamaulipas. Entre 2014 y 2016 se denunciaron 350 desapariciones forzadas en el estado. Las investigaciones sobre violencia en Veracruz plantean que fue durante el sexenio del gobernador Javier Duarte Ochoa (2010-2016) que la situación de violencia generalizada llegó a niveles nunca antes registrados en el estado. Se sumó a esta situación, la persecución a activistas y periodistas-19 periodistas fueron asesinados en el periodo-, un incremento estrepitoso en el número de desapariciones forzadas y allanamiento de cuerpos en numerosas fosas clandestinas. Mucho antes de este sexenio, marcado como el de más violento, se experimentaba un aumento en el número de feminicidios y desapariciones forzadas de mujeres y niñas (Casados, 2016).

los entramados e intersecciones de categorías excluyentes como la raza, el género, la clase y la etnicidad que atraviesan los cuerpos de mujeres indígenas y que definen sus múltiples exclusiones desde el ámbito local, comunitario y de la sociedad mayor. Estas categorías requieren, a su vez, ser situadas contextual e históricamente a partir del colonialismo, el racismo y las particularidades históricas locales en diversos escenarios de América Latina (Cumes, 2014; Sieder, 2017; Viveros Vigoya, 2016; Cervone y Cucurí, 2017).⁶ En otras palabras, no sólo es la jerarquía de género lo que explica la violencia contra mujeres indígenas, sino también las jerarquías raciales y sociales construidas de acuerdo a características contextuales, históricas y locales específicas. Este artículo indaga sobre la manera en que tanto hombres como mujeres recuerdan la vida en las haciendas y cómo estos recuerdos se actualizan ante la violencia de género, criminal y de despojo territorial en la actualidad.

En este artículo presento una exploración acerca de los sentidos que

adquirieron las haciendas de acuerdo a una diversidad de actores entrevistados durante mis estancias de campo en 2016 y 2017. En principio, partiré de las diferentes escenas etnográficas sobre las haciendas del municipio de Zongolica que visité y los recuerdos que emergieron en las entrevistas. Mi argumento inicial es que las mismas se vuelven emblemas de jerarquizaciones políticas y racializadas, así como de las relaciones interétnicas complejas que generan que la violencia y los despojos sobre determinados sujetos se silencien y acepten. Por último, me interesa analizar cómo son experimentadas las haciendas y sus ruinas por los sujetos en la actualidad, las memorias de la vida en estos espacios y los silencios alrededor de las haciendas en funcionamiento.

Aproximaciones a las memorias de las haciendas

En la sierra de Zongolica, los paisajes de despojo por parte de hacendados y la vida en las haciendas son

importarlo desde realidades otras (como la de las mujeres afroamericanas de los Estados Unidos) a distintas realidades de América Latina.

⁶ Esta necesidad de contextualizar e historizar la interseccionalidad de violencias posibilita no restarle a la noción todo su potencial político, al

recordados por muchas mujeres como la forma en que sus padres eran sometidos a una suerte de esclavitud que generaba tristeza y violencia al interior de la familia.

Yo me acuerdo, porque me cuentan mis hermanos mayores, el maltrato de las fincas y el alcoholismo de mi padre. No les daban dinero y con su trabajo sólo podían comprar en las mismas tiendas de los patrones. Allí vivían antes que yo naciera. Muy difícil salir de ahí ¿No? Y luego ellos lograron con ayuda de familiares comprar una casa y pues todo porque en un momento ya no se cosechó más café como antes.⁷

Esto me lo compartió una mujer de 30 años, cuyo recuerdo fue un punto de partida en esta investigación para la indagación acerca de la vida en las haciendas y el ocaso de las mismas en diferentes periodos de la historia del siglo XX. El fin de las haciendas en la sierra de zongolica se dio durante la crisis de la producción cafetalera en los setenta y

ochenta, sin embargo, algunas dejaron de funcionar durante la revolución formándose como ejidos y otras continúan hasta la actualidad.

Varias haciendas en Zongolica son hoy espacios en ruinas de una época que genera sentimientos encontrados y ambigüos, algo que ha sido escasamente abordado para esta región. La producción cafetalera, sobre todo en las zonas templadas de la sierra, involucraba también a los indígenas asentados en las zonas frías de la sierra bajo el formato de peonaje en las haciendas, pero también de cuadrillas que se movilizaban a las grandes haciendas y a las pequeñas fincas que tenían indígenas, mestizos y extranjeros. Los años de la “buena vida”.

Lo del café fue una cosa muy fuerte aquí ¡El movimiento! Había trabajo para todo el mundo. Venía gente de Tlaquilpa, Tehuipango, San Juan, Los Reyes, todos al corte de café. Había fuente de trabajo. Y claro que todo eso era una época nomás pasadera. No había pobreza. Pero ahora con la cosa que empezó irse la gente a

⁷ Entrevista personal, Zongolica, Julio 2016.

Estados Unidos, han mejorado algunos pueblos y personas porque si llega a usted a Tehuipango... Yo tengo muchos años que no voy. Antes íbamos a pie, o a caballo por las fiestas de allá. Pero dicen que hoy en día está muy bonito. Hace poco tiempo fui a un lugar que se llama Mixtla porque murió una comadre mía. No! A como yo lo conocía hace como 60 años, ahorita está muy reformado porque la gente invierte, ya para tener casas de tres pisos. Claro, que también ves las casas pero no hay fuentes de trabajo para ellos como están acostumbrados en Estados Unidos. (Entrevista Juan, Zongolica, Julio de 2016).

La crisis económica que se vivió con la caída de los precios del café en los setenta y ochenta dio origen a una migración masiva en la sierra y al éxodo de trabajadores jornaleros al norte del país y a los Estados Unidos (Rodríguez, 2003). El café se recuerda a partir de

emociones encontradas de acuerdo al lugar que ocupaban en estas estructuras de racialización: por el dinero que movió en las comunidades, pero también por la explotación y el despojo que supuso. Las relaciones con hacendados y familias comerciantes no indígenas llevaron a relaciones de dominio extremadamente desiguales basadas en una jerarquía racializada que continúa hoy en día, pero bajo diferentes botines productivos.⁸

Aunque contamos con pocos trabajos que analicen la vida en las haciendas en Zongolica sostengo, apoyada en otros trabajos, la importancia de analizar esta “cultura de servidumbre” (Cumes, 2014) que provocó sumisiones indígenas hacia los continuos coloniales y de racialización al interior de sus comunidades. En un trabajo reciente elaborado por Cervone y Cucurí (2017) en Ecuador, las autoras plantean que entender estas estructuras históricas de dominio racial y colonial hacia hombres y mujeres en las fincas nos permiten comprender las violencias intrafamiliares actuales, así como su naturalización y silencio. Si existe una palabra para definir la barbarie entre los nahuas de la

quien controla el monopolio del transporte que diariamente moviliza a los habitantes de la sierra.

⁸ Sosme Campos (2015) plantea que varios caciques siguen acaparando la mayor parte de la producción de café, los cargos políticos de muchos municipios y el transporte, siendo uno de ellos Mario Zepahua,

sierra es “pinome” –pinotl, en singular- aquellos que saben leer y escribir pero que son bárbaros (Macip Ríos, 2005), opuesto a los macehuales-gente de campo, nahua, pobre.⁹ Con el término *pinotl* llamaban a los hacendados y comerciantes mestizos de aquellas épocas de vorágine cafetalera en la región, donde eran sobre todo los externos quienes más se enriquecían con el fruto.¹⁰ También fue la palabra utilizada por Ernestina, mujer indígena de 73 años violada y asesinada en la sierra, antes de morir “Pinomeh xoxokeh nopan omomotlatlamotlakeh” (los hombres extraños vestidos de verde se me echaron encima). Hablaba de los soldados.

Las haciendas se vuelven memorias, pero también imaginarios presentes de un “universo simbólico de poder que trasciende ese referente para llegar a caracterizar un imaginario social que sigue promoviendo la sumisión y la exclusión” (Cervone y Cucurí, 2017:

209). Esta “mentalidad de la sumisión”, como llaman las autoras al puente entre los procesos históricos de las estructuras de poder y las prácticas deshumanizantes actuales, me permite analizar las múltiples categorías que actúan como referentes de racialización y de deshumanización indígena en Zongolica, a la vez que entender desde donde se tejen resistencias para la defensa territorial y cuáles son los límites que enfrentan.

En Veracruz, la hacienda vinculada al tabaco y el café ha sido sin duda el principal espacio de producción desde la colonia. Aunque claramente esta modalidad ha ido cambiando a lo largo del tiempo, las haciendas en Zongolica fueron el principal motor del despojo de las tierras hacia los indígenas (Aguirre Beltrán, 1995; Hernández Palestino, 1991).¹¹ Jan Rus, para el caso de Chiapas, argumenta que la escases de abordajes antropológicos sobre las haciendas se debe a que no fueron un espacio que

⁹ *Pinotl*, según el diccionario de la lengua náhuatl, es el “Extranjero, el que habla una lengua distinta”. Diccionario de la lengua náhuatl o mexicana, Siglo XXI editores, (2016) 1977.

¹⁰ Según Early, debido a la ausencia de metales preciosos y de un terreno inaccesible, la sierra de Zongolica resultó de poco interés durante la colonia. Sin embargo, a finales del siglo XV la Corona distribuyó las tierras en forma de mercedes reales. Este otorgamiento definió la concentración

de la tierra bajo la garantía de la mano de obra indígena que allí se encontraba. Durante fines del siglo XI la tierra se dividió en 28 parcelas, con un total de 21847 hectáreas (Early, 1982: 43-44).

¹¹ Estos trabajos formaron parte de los estudios que comenzaron desde la década de los ochenta en el naciente CIESAS-Golfo principalmente enfocados a los estudios lingüísticos y socio-lingüísticos (Rodríguez, 1998: 81).

llamara la atención en un momento donde la etnografía estaba interesada en documentar la diferencia cultural en territorios “tradicionales”. Pero, juntamente, es ese estar “fuera” de la “cultura tradicional”, plantea Rus, lo que justifica la necesidad de su estudio en tanto es allí donde se construyen identidades y donde también se define lo “indígena” (Rus, 2012: 19).

La definición de qué es una hacienda, una finca o un rancho resulta por demás permeable e imprecisa. Jan Rus prefiere hablar de fincas en Chiapas, mientras los habitantes de Zongolica hablan de haciendas y fincas dependiendo de los tamaños: la hacienda es aquella extensión territorial de más de 2000 hectárea como mínimo, grandes extensiones de tierras y un casco donde vivían los terratenientes, muchos de ellos actualmente en ruinas, y las fincas son pocas hectáreas de café. Cambrezy y Lascuráin (1992) en la reconstrucción que realizan de las haciendas en el centro de Veracruz, plantean la misma dificultad en la definición y argumentan que la hacienda en Veracruz puede tratarse tanto de modalidad de explotación agrícola, de un edificio ocupado por los herederos de los cascos, como por los ejidatarios luego de los repartos agrarios.

En este artículo utilizo la definición dada por las personas que entrevisté: la hacienda es tanto una amplia extensión de tierras como una casa, llamada casco, actualmente en ruinas, y es también el espacio de la esclavitud, la violencia, el despojo, la educación, el disciplinamiento y la civilidad. Un mundo.

Podemos definir la formación de la plantación o el *mundo de la finca*, no sólo como un complejo económico en el que se organizan los factores de la producción-comercialización, sino también como un espacio cultural y político desde el cual se organiza el *orden* en el campo, se reproducen las diferencias de clase, raza y género, se afirman las jerarquías y privilegios de tipo estamental, y se ejerce la política. (Martínez-Izas, 2014:390).

Este mundo de la finca, como llama Matilde Martínez-Izas al sistema de fincas en Guatemala, no acaba con el fin de la hacienda en Zongolica. Como espacio jerárquico y racializado, las haciendas continúan funcionando a

través de sus ruinas y memorias. Son en la actualidad un espacio construido, presente, símbolo de disputa entre el dominio colonial y mestizo y las promesas de la modernidad y el progreso.

Sin ser el objetivo inicial de mi investigación, pero teniendo como punto de partida un trabajo centrado en el acompañamiento y la escucha etnográfica, las memorias de las haciendas y de la vida en las mismas emergieron de manera inesperada. Documentar estas memorias colectivas y sus usos políticos en la construcción y reconstrucción de identidades han abonado, en los últimos años, a un campo de conocimiento y de disputa importante en el trabajo con colectivos indígenas (Verdum, 1994; Ramos, 2011; Nahuelpán, 2013). A partir de la llamada era del reconocimiento a los derechos indígenas y la conformación de numerosas organizaciones en torno a la identidad étnica, demandando derechos sobre el territorio y autonomía, la memorias surgieron como puentes importantes ante los reclamos generando importantes reflexiones sobre las potencialidades políticas de las memorias

indígenas para la defensa territorial ante el despojo y la violencia sobre sus territorios y para los proyectos descolonizadores (Nahuelpán, 2013; Ramos, 2011). Como si de tirar de un hilo se tratara, la victimización de hombres y mujeres indígenas en la actualidad se conecta necesariamente con una victimización histórica recuperada en las memorias indígenas fundamentales para la defensa de la vida y la integridad ante contextos de violencia. Me interesa aquí comprender la manera en que los hechos históricos son vividos, narrados y experimentados por las colectividades (Jelin, 2002; Cerda, 2012), a fin de comprender la manera en que los recuerdos de desposesión y sometimiento disciplinario fueron secuestrados al grado de no formar parte de la historia, pero traídos al presente para comprender las condiciones actuales de violencia y despojos.¹² Como plantea Ana Ramos la memoria es “la práctica social de ‘traer el pasado al presente’” (2011: 132), pero no como una práctica común, sino como una práctica política definida por la arena en la que se disputan los recuerdos y las memorias y las ubicaciones y formas

¹² Héctor Nahuelpán (2013) lo denomina los “condenados de la memoria”, parafraseando a Fanon, para hablar de la manera en que el colonialismo ha puesto en marcha un despojo de

las subjetividades, secuestrando voces y experiencias de mujeres y hombres mapuche que no podrán ser concebidas como historia.

particulares de experimentar la dominación y/o subordinación (2011:141). Como devenir, las memorias son fundamentales para la reconstrucción de identidades y posicionamientos políticos grupales de cara a transformar su presente y su futuro.

Apuntes históricos iniciales sobre las haciendas en Zongolica

El municipio de Zongolica cuenta con 13 núcleos agrarios cartografiados, aunque en una entrevista mencionaron 14: Chicomapa, Zapaltepec, Tapaltican, Tempactipac, Ruiz Cortines, San Sebastián, Tlanecpequila, Cotlailco, Choapa, Tlazololapa, Somajapa, Tlaculoltecatl, El Porvenir y Olla Chica.¹³ Estos ejidos cuentan con una superficie que va de las 1000 a 2000 hectáreas cada uno. La mayor parte del municipio y del resto de los municipios de la sierra de Zongolica son de propiedad privada, incluyendo las comunidades en las que habita población indígena. Buena parte de las tierras fueron pagadas con dinero de las propias familias luego de la expropiación de

grandes extensiones de tierra a manos de hacendados durante la reforma agraria (Rodríguez, 2003).

Según la información histórica de la sierra de Zongolica, las tierras fueron concedidas en grandes extensiones por medio de mercedes coloniales y favores militares durante el porfiriato (Early, 1982). Como plantea Emilia Velázquez para el caso del Istmo veracruzano, fueron particularmente las redes del ferrocarril a fines del siglo XX las que favorecieron grandes acaparaciones de territorios en zonas económicamente estratégicas y generaron una fuerte alza en el interés sobre tierras rurales, conectadas a centros urbanos por medio del ferrocarril (Velázquez, 2006:69-76). Veracruz se volvía paraíso del despojo por las extensiones de tierras productivas que presentaba: “No hay parte alguna del Continente Norte-americano que ofrezca un país más rico y productivo que el estado de Veracruz [...] Sus producciones de Tabajo Café, Cautchuc [sic], Vainilla, Caña de Azúcar y Arroz no han experimentado aún ni siquiera la milésima parte del desarrollo que habrán de experimentar en el futuro”

¹³ Entrevista a ex comisario ejidal, Zongolica, 10 de abril de 2017.

(Southworth, 1900, citado en Velázquez, 2006:69). Aunque la autora se centra en el proceso de acaparamiento del Istmo, el antropólogo Daniel Early plantea argumentos semejantes para la sierra de Zongolica, sobre todo por las inversiones extranjeras que comenzaron a llegar a la sierra.

El municipio de Zongolica se encuentra en la zona templada de la sierra, por lo que han sido las tierras que mayor producción de tabaco, caña y café concentraron. Los dueños de la enorme concentración de tierra de la zona templada fueron españoles, llegando en el SXIX a poseer el 31 por ciento de la tierra. Early contabilizó 23 haciendas establecidas en Zongolica, momento en el que comenzó a desarrollarse el café como principal cultivo comercial hacia los Estados Unidos a principios del siglo XX. Durante inicios de ese siglo, compañías estadounidenses tenían el monopolio del comercio del café.¹⁴

Junto a la producción cafetalera y a los altos precios en el mercado internacional, se redujo año tras año la tierra de indígenas y campesinos. Para 1895, del total de la población activa en

la sierra, casi la mitad eran peones, llegando a representar un 60 por ciento en 1910 (Early, 1982:56). Para el año 1928, el 80 por ciento de las familias no tenían tierra, mientras el 3 por ciento poseía el 80 por ciento del territorio.

La gran mayoría de los indígenas trabajaban en los ranchos y haciendas que aún seguían funcionando. Poblaciones indígenas vivían en las haciendas bajo el sistema de peonaje para el circuito de mercado y económico de las haciendas, pero también era mano de obra en las fincas más pequeñas. El peonaje, tal como ha sido abordado por Nickel (1991) funcionó como el modo de reclutamiento de la mano de obra forzada que definió el sector agrario de México desde la Independencia de España y hasta la revolución. La inmovilización de los trabajadores se daba, según Nickel, a partir del endeudamiento de los trabajadores que residían en las haciendas bajo distintas modalidades de permanencia, como arrendatarios o trabajadores libres.

Sin embargo, Katz plantea que el endeudamiento no era la única atadura de los peones en las haciendas y que este

¹⁴ Early (1982) nombra a la Motzorongo, establecida en las haciendas de Zongolica y a la Hal Rand, las cuales compraban café en Córdoba y Orizaba.

sistema fue cambiando hacia una nueva forma de esclavitud y de trabajo forzado durante el porfiriato. Había en las mismas una heterogeneidad de trabajadores que iban desde los peones, los arrendatarios, los trabajadores eventuales, entre otros (katz, 1991).¹⁵ Como plantea el autor “deber a la hacienda no implicaba necesariamente el peonaje por endeudamiento” (Katz, 1991: 18). Esto variaba según las regiones siendo, por ejemplo, el endeudamiento muy alto en Oaxaca y Yucatán.¹⁶ Las tiendas de raya son las más recordadas en Zongolica. Se trataba de grandes tiendas donde los trabajadores compraban sus productos que, ante lo disminuido de sus ingresos, terminaban endeudados. El negocio de inflar los productos o vender los que producía la misma hacienda, como el alcohol, implicaba un gran ingreso a los hacendados. La importancia que adquiere en los relatos, deriva de la relación principal que tenían los trabajadores con los hacendados, en una deuda eterna a la que estaban sometidos a raíz de las bajas remuneraciones que percibían y que no

eran suficientes para el autoabastecimiento.

La gente no podía salirse de la hacienda. Acá abajo hay un punto que se llama Tealocholoc, así le pusieron. Había una cruz de los límites de Zongolica con Omealca, si el campesino se iba para allá a querer traficar su producto, lo regresaban. No podía pasar. Tenían gente a su disposición, capataces, los guadiatenientes. Los campesinos sembraban, le vendían al hacendado y después le revendían a ellos. Un negocio redondo (Entrevista Carlos, ex hacienda, 10 de abril de 2017).

Las ataduras con respecto a la hacienda también se daban mediante el pago por vales canjeables sólo en las tiendas de raya. Los indígenas que vivían en las haciendas no recibían dinero la

¹⁵ katz (1991) realiza una tipología de los trabajadores en las haciendas mexicanas: “1) peones de residencia permanente conocidos por diversos nombres: peones *acasillados*, *gañanes*; la mayoría eran trabajadores agrícolas, pero había también vaqueros, pastores o artesanos; 2) trabajadores eventuales que labraban las tierras de la hacienda por tiempo limitado durante el año; 3)

arrendatarios, y 4) medieros o aparceros” (katz, 1991: 15-16).

¹⁶ Katz plantea que, para las haciendas de Oaxaca y Yucatán, el sistema de coerción mayor se daba porque la mayor parte de las haciendas estaban bajo el sistema de peones residentes permanentes llamados *luneros* en Yucatán.

mayoría de las veces, sino los alimentos y la ropa en las tiendas de raya según lo producido. Sin embargo, esta situación fue cambiando a partir de la mitad del siglo XX, como me relató un administrador en una hacienda en funcionamiento.

Después de un tiempo yo me quedé como administrador de la hacienda, ya juntaba toda la gente que trabajaba, yo les hacía raya. Pagaban normal, con billetes y monedas. [...] En aquel tiempo, a mi me tocó pagar el día que todavía era barato a diez pesos el día, a diez pesos también la tarea. Una cosa es trabajar por día y otra por tarea, pero en aquel tiempo eran billetes de los buenos, no del papel que da el gobierno este, era papel que venía de Estados Unidos, esos billetes los agarraba usted los hacía usted rollito y lo podía agarrar con las dos manos y ¡A ver si lo reventaba! y no se reventaba [...] Billetes buenos, el de a cinco, de a diez, de veinte de cincuenta, de cien pesos, hasta ahí lo conocíamos. Porque en aquel tiempo ¿Cuándo íbamos a conocer un billete de quinientos o de mil

pesos? [...] Con un peso se compraba diez piezas de pan. (Entrevista Héctor, Zongolica, 26 de abril de 2017).

Durante el proceso revolucionario, algunas de estas haciendas dejaron de funcionar y sus dueños escaparon. Las tierras se conformaron en núcleos agrarios, cuyos procesos de registro y legalización siguieron caminos bastante tortuosos para los ejidatarios. Los cascos de las haciendas quedaron abandonados y los ejidos continuaron con la producción cafetera, sobre todo en las zonas templadas, en pequeñas parcelas que iban de una a cinco hectáreas. El modelo de tenencia de la tierra se transformó durante el proceso de Reforma Agraria, donde se expropiaron la mayor parte de las haciendas y a las empresas de capital extranjeros. Quedaron, principalmente, minifundios de una a 14 hectáreas (Reyes, 1963). Esta distribución, sin embargo, continuó beneficiando a los no indígenas, principalmente migrantes españoles y franceses y a los mestizos que se asentaron en la región. Para la década de los ochenta, del 20 por ciento de la población de la sierra, que era no indígena, el 88 por ciento tenía tierras

cultivadas con café y en un 61 por ciento los indígenas tenían tierras dedicadas al mismo cultivo. Sin embargo, el 90 por ciento poseía una hectárea o menos.

Por otro lado, el proceso revolucionario implicó la conformación de una elite política mestiza en la cabecera del municipio vinculada al proceso de formación de Estado. Algunas familias fungían como comerciantes en las cabeceras, sobre todo a partir del proceso de descentralización de las haciendas y de la construcción de caminos y carreteras. En la década de los cuarenta, estas familias se volvieron representantes políticos, pero también intermediarios y coyotes en la compra y traslado de la producción cafetalera en la región, apoyados por el Instituto Mexicano del Café, del que algunos de ellos eran parte.¹⁷ Una de las grandes ganancias de esta elite política y comercial de Zongolica, estaba dado por los préstamos a los pequeños propietarios, principalmente a través de los intereses elevadísimos que iban del seis al 13 por ciento mensual (Early, 1982: 76).

¹⁷ El Instituto Mexicano del Café fue una agencia estatal que promovió y apoyó la ampliación de la tierra cultivable para café, así como la provisión de asistencia técnicas y reguló el mercado y sus

En síntesis, en la región de Zongolica la integración indígena implicó una asimilación a relaciones de poder desiguales basadas en fuertes jerarquías. Diferentes recursos llevaron a incursiones en sus territorios y dominios en diversas épocas desde la colonia. El primero fue el tabaco, seguido por la caña de azúcar, y por último el café. Colonos extranjeros y mexicanos se instalaron en sus tierras, despojando a indígenas de sus comunidades y utilizando su mano de obra. Para 1850, había en la región 23 haciendas establecidas y con la revolución no hubo grandes cambios ya que, en 1928, el 80 por ciento de las familias en Zongolica no tenía tierra, mientras el tres por ciento tenía el 80 por ciento de las propiedades (Early, 1982). Veracruz, Oaxaca y Chiapas aportaban la mayor parte de la producción de café hacia los circuitos internacionales. En estos tres estados se asienta la mayor población indígena, aportando la principal fuente de mano de obra barata a las grandes plantaciones.

Aunque en los estados se dieron diversas formas de dominio, como lo analicé para el caso de los triquis de

precios derivando en un aumento significativo de la producción de café sobre todo en los estados de Chiapas, Oaxaca y Veracruz. Fue desintegrado en 1989.

Oaxaca, en donde no fue el despojo desproporcionado de tierras sino el dominio de caciques mestizos, en la región de Zongolica se dieron ambas de la mano de la formación del estado moderno. Los grandes productores, dueños de las tierras, no sólo controlaban los cuerpos de quienes allí trabajaban pagando en especies en las propias tiendas de sus fincas, sino que también se convirtieron en los prestamistas para los pequeños indígenas que lo cocechaban, así como para la compra, venta y traslado del grano que era lo que dejaba mayor ganancia. Un punto sobresaliente entre estas complejas y problemáticas relaciones era el del compadrazgo, al que recurrían los propios indígenas pobres para obtener apoyo económico, político o legal y del que los caciques se beneficiaban de su explotación y sobre todo del control político.

El caciquismo ha sido un tema por demás analizado en los estudios del México rural y del Estado. Una de las vertientes actuales de los estudios sobre el México postrevolucionario, fue comprender la manera en que este caciquismo no estaba alejado de las propias prácticas estatales en México y que, justamente, fue la estatización de estas prácticas de dominio a nivel local y

regional lo que permitió la conformación de un sistema controlado e incorporado al partido (Joseph y Nugent; 1994; Knigth y Panster, 2005).

Pues caciques, caciques eran los Ruices, fueron los caciques de acá: don Rafael, don Ranulfo. Ellos no eran nahuas, quien sabe de dónde venían sus padres, pero tengo entendido que ellos nacieron acá, en un lugar que le dicen Rancho cristo. Ahí en la Ziautla tienen su propiedad [...] la casa que esta allá, esa parte, él la compró a un tal señor de apellido Mixteco que tuvo problemas con otros señores de San Sebastián y por eso es que él se tuvo que salir de huida y dejó vendida su casa con ese señor don Ranulfo y el de allá arriba de don Rafael Ruíz que ya murió. Ahí tengo entendido que, en la época de la revolución, era cuartel. Ahí estuvieron los militares [...] él creo que le compro esa [casa] a un general, no recuerdo a qué general le compró esas casas. Ahorita vive un hijo, don Vicente Ruíz, pero ahí sí no sé... a lo mejor también lo compró. Pero él es más tranquilo, es más social, los otros no, eran más duros [...] No quería que hubiera escuela aquí, que la gente no estudiara, no se preparara, por lo mismo de seguirla explotando, porque él tenía su famosa tienda de raya que le decían en aquel

tiempo [...] la aplicaban porque tenían su tiendota y toda la gente que trabajaba ahí tenían que comprar sus productos, de modo en que todo el tiempo estuviera endeudado y seguían trabajando con él. No se podían salir porque tenían una deuda con él [...] pues era poquito menos libre, pero de todos modos en cuanto al trabajo como él es el que tenía más tierras, toda la gente que no tenía, tenían que trabajar con ellos (Entrevista Rodolfo, Zongolica, 15 de abril de 2017).

Early (1982) planteó que los grandes compradores tenían tantos compadres que era imposible para ellos recordarlos. En la actualidad, se dan situaciones semejantes pero a partir del capital político que lograron varias familias. Estos caciques, vinculados a la producción cafetalera y al poder político local y regional se volvieron los detentores de mayor capital político y económico en la región, tomando el control de diversas organizaciones que el Estado mexicano creaba para evitar estos dominios, como el Instituto Mexicano del Café.

Escenarios del despojo: las ruinas de una ex hacienda¹⁸

“Mira, tan indio eres tú como yo, ¿eh? Tampoco se sientan ustedes tan crecidos. De montón, sí son bien valientes, me gustaría verlos en el monte, uno con uno”. La secretaria del Juzgado Mixto, instancia local de justicia, les gritaba desde una de las tres patrullas de la policía estatal estacionadas en fila en la carretera, mientras filmaba a un grupo de personas, que a su vez la filmaban y le exigían que se vaya de su pueblo. El motivo de la presencia de la secretaria del Juzgado era una orden de desalojo- que buscaba ejecutar mediante la presencia de policías estatales- de un terreno en el medio de la comunidad donde se encuentra el casco de la exhacienda y donde se construyeron las principales instituciones. El supuesto dueño de ese terreno, un señor de alrededor cincuenta años, también habló en ese momento de tensión: “Paguen lo que deben pendejos [...] Pinches zonzos, ni conocen la historia”.¹⁹

¹⁸ En este artículo la llamaré “ex hacienda” para mantener el anonimato de los actores que aparecieron en este conflicto actual, quienes enfrentaron numerosos intentos de desalojo por parte la

seguridad pública y donde están involucrados algunos empresarios y personas influyentes locales.

¹⁹ Extraído de un video subido a Youtube.

Este fue el cuarto intento de desalojo de los doce que vivieron a partir del año 2014 y de los cinco que se dieron desde enero y hasta junio de 2018. En complicidad con la secretaria del Juzgado, un presunto sucesor del casco de la hacienda apareció en la comunidad en el año 2011. Planteó a los ejidatarios ser el sucesor de 1300 mts cuadrados que corresponden al casco de la hacienda y donde se encuentran las principales instituciones del ejido: la sala de salud, un salón de usos múltiples, las escuelas primaria y telesecundaria, y algunas viviendas.

Un día llegó y dice que iba a construir allá arriba. Trajeron palas y todo y dijeron que iban a construir. Claro que lo iban haciendo debajo del agua. Pero un día que estaba haciendo faena aquí la gente, el sub-agente les dijo que no, que cómo iban a construir... querían construir una fábrica de galletas. Venían engañando. Decían que iban a dar trabajo. Que ellos les dieran chance porque les iban a construir sus papeles, puro engaño. Entonces, al sub-agente lo

demandaron por amenazas de muerte porque, así como ahorita yo [muestra su machete] traemos el machete porque estamos trabajando. Entonces, el señor demandó a todos los que estaban haciendo faena [trabajo comunitario]. Alguien les dio los nombres. Seguramente, alguien del pueblo, porque demandaron a 21 personas y hasta a las señoras. A mi mamá la demandaron. Pero nos fuimos a juicio y pues ganamos, no se comprobó nada.²⁰

Al poco tiempo de estos sucesos, apareció en la comunidad una notaria de la región planteando que, junto a dos sujetos provenientes de la capital del estado, eran co-propietarios del casco. Escritura en mano, les planteó a las autoridades que, al estar el casco intestado por falta de pago de impuestos durante los años setenta, ellos se hicieron acreedores del mismo mediante el pago de los impuestos. Al parecer, sólo habían pagado por un año. El conflicto con la notaria no prosperó. En mis entrevistas, no me dieron explicaciones acerca de por qué apareció la notaria diciendo que ya

²⁰ Entrevista subagente municipal del ejido. Mayo de 2017.

no le interesaba el casco. Sin embargo, las autoridades de la comunidad sospecharon que se trataba de una presencia oportunista, ya que primero se había presentado como dueña, junto con dos reconocidos empresarios de la capital del estado, y luego planteó que no quería entrar en conflicto con los ejidatarios pero inmediatamente ofreció sus servicios como abogada y notaria a cambio de 20000 pesos por ejidatario para resolver el conflicto con el supuesto heredero. En una nota en la prensa de agosto de 2014, la notaria planteó que la funcionaria del Juzgado habría falsificado documentación para realizar una sucesión fraudulenta a favor de un supuesto heredero de la hacienda que nadie sabe de dónde proviene.

El conflicto legal con el supuesto heredero llevó a un desgaste muy fuerte en la comunidad. En el año 2012, resistieron doce intentos desalojos para los que usaron numerosas patrullas y elementos de la seguridad pública. Los desalojos nunca se hicieron efectivos, pero implicaron una presencia por demás amenazante de la fuerza pública, lo que llevó a que la comunidad, niños y mujeres principalmente, se instalaran en la carretera para no dejarlos pasar. La solidaridad de los ejidos de alrededor

permitió sostener la resistencia por varios días. Sin embargo, los desgastes de sostener una resistencia de ese tipo me fueron reiterados en numerosas ocasiones. El otro gasto que mencionaron fue el que derivó de los numerosos procesos legales, amparos y viajes a la capital del estado. En los primeros seis meses del año 2018, vivieron cinco intentos de desalojo debido a que perdieron un amparo. El proceso también se llevó a cabo en cada una de las secretarías correspondientes a las instituciones que el Estado construyó sobre terrenos “privados”: la Secretaría de Salud, la de Educación, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, entre otras. Quien se autoproclama dueño del casco logró, años atrás, que la Secretaría de Salud comenzara a pagarle una renta de 100 mil pesos mensuales.

En el medio de estos vaivenes, las denuncias públicas de los ejidatarios lograron que por el evidente racismo expresados en los videos de la secretaria del juzgado, ésta sea expulsada de su cargo.

Incluso estuvo una secretaria del juzgado. Vino y llegó con todo.

Entonces, a unos muchachos [les dijo] 'Ignorantes, que no saben nada de historia. En montón se sienten buenos, pero uno por uno...'. Hay videos. Lo mandamos al face y mucha gente empezó a decir 'No es posible'. La corrieron. [...] También el dueño ha venido porque él no creía que no se podía. Un día vino y nos dijo: 'Pinches indios, ignorantes, que sabrán ustedes de historia'. Pues la gente gritando, con palos. Armas no. Pusimos piedras, todo (entrevista presidente de bienes comunales, abril 2017).

La ex hacienda se encuentra a 30 minutos de la cabecera municipal de Zongolica, por la carretera que conecta a la cabecera con la ciudad de Córdoba. La coordinadora de la Casa de la Mujer Indígena y quien es vecina de esta comunidad, me había contado acerca de

la situación de violencia que enfrentan. El ejido, de 400 habitantes, tiene una extensión de cerca de 900 ha. de territorio y rodea el casco de la antigua hacienda, el cual se encuentra completamente destruido, a excepción de la iglesia. Según lo que me comentaron en mi primera visita, el casco fue destruido por quienes lo ocuparon luego de la revolución. Cuitláhuac es recordado como uno de sus dueños que puso a andar la hacienda y mientras se conseguían los documentos sobre las tierras ejidales que llegaron finalmente en el año 1935, pero que recién hasta fines de los noventa lograron reconocer parcialmente con el programa de titulación Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares Urbanos (Procede) y que en este ejido no logró concluirse.²¹ Según las entrevistas, fue el primer ejido que se formó luego de que los dueños españoles huyeran con la llegada de los

²¹ El Procede fue el programa bajo el cual se ejecutó la transformación del artículo 27 constitucional de 1992 en el que se regularizaron las tierras ejidales creando una nueva institucionalidad que permitió la titulación individual de las tierras ejidales. Según el estudio que Leonard y Velázquez (2007) realizan en Sotepan, Veracruz, este programa de titulación estimuló el mercado de tierras generando nuevas dinámicas sociopolíticas en las

comunidades. Reconociendo la apertura al mercado que estas reformas propician junto al *despoderamiento* de las instancias ejidales y regulatorias, los autores concluyen que estas reformas no generan una total desarticulación de las estructuras comunitarias, sino que, al contrario, promueven nuevas respuestas y conflictos bajo una pluralidad de órdenes legales en los escenarios locales.

zapatistas y el levantamiento de los campesinos.

Las entrevistas me permitieron identificar que, a diferencia de la vida en las haciendas, los nuevos “dueños” de la hacienda tuvieron otras modalidades de dominio. Cuitláhuac fue un líder indígena que reactivó la hacienda, pero con acciones más distributivas de los beneficios.

Fue una persona muy buena gente. Si él estuviera, toda la gente lo ayudaría [...] nos trataba bien, como personas ‘¿Qué necesita? ¿Cuánto necesita? ¿Tanto? Ahí te va’ [...] fue buena persona, trataba la gente como hijos y todos se juntaron ahí. Un lunes trabajaban de faena: ‘lléales una copa a aquellos, lléales otra copa a aquellos’, unos cargando piedra o empedrando, les daba su copa y ahora sí, cada quien para su casa, casi no se peleaban cuando él estaba. Él los resolvía. En Zongolica, tenía bastantes amigos, hoy en día todos son finados. (Entrevista Ramón, Zongolica, 23 de abril de 2017).

La historia de Cuitláhuac se inscribe en el periodo posrevolucionario, periodo en el que llegaban los papeles de los ejidos por órdenes presidenciales durante la Reforma Agraria. Es recordado en el conflicto de la actualidad porque su muerte joven y la despreocupación de los hijos por el casco de la hacienda, fue lo que lo convirtió en un botín de disputa por diferentes actores.

Los hijos [de Cuitláhuac] se fueron a Córdoba, ahí vivían. Estaban organizados con recogedores de café. [En la hacienda] robaron, no había nada, ni luz, ni camino, amaneció, la voz corrió que en la hacienda robaron [...] Nadie sabe, quién sabe de dónde vinieron a robar, salieron pa’ abajo en el camino este donde viene la carretera, es un camino antiguo y otros subían [...] ¿Quién se iba atrever a buscarlos? Se robaron puertas, había pailas, se llevaron pailas, abrieron el zaguán, no había luz, así se fue poco a poco, hasta que quedaron nomás los paredones (Entrevista Heriberto, Zongolica, mayo de 2017)

Me había encontrado con autoridades un tiempo antes y habíamos recorrido el casco de la hacienda cubierta de pastizales y moho, a excepción de la iglesia. La casa principal de sus dueños, los pasillos grandes, posibles cuartos y bodegas, la tienda de raya donde se le pagaba a los trabajadores con especias y donde siempre terminaban endeudados porque el trabajo diario no les alcanzaba. Un recorrido delimitado e imaginado desde las memorias de los ejidatarios: los muros que habrían sido derribados por los revolucionarios, por qué puerta habrían salido los dueños de la hacienda que la dejaron abandonada. Las ruinas del casco evocaban afectos y memorias ambiguas, entre el rechazo de la vida en las haciendas y la melancolía de los “buenos tiempos”, atravesados por una idea del progreso y modernidad de la que alguna vez fueron parte, aunque sea de manera inferiorizada.

A veces me da tristeza porque ya se está deteriorando, por falta de recursos, falta repararle, darle vida porque se está muriendo. Yo siento el casco como algo mío, de todos, como parte de nuestro pueblo (Entrevista Rodolfo, Zongolica, 15 de abril de 2017).

El creciente interés antropológico por los estudios del espacio como práctica social, involucra también un interés por la noción de ruinas desde una perspectiva socio-histórica, que retoma la perspectiva de Walter Benjamin sobre la acumulación continua de ruinas sobre la que se asienta el progreso como proceso destructivo. Gastón Gordillo analiza, para el caso del chaco argentino, la manera en que la ruina “como todo lugar, no son objetos reificados unívocamente sino procesos socio-espaciales dinámicos que pueden convertirse en sitios de impugnación del significado del pasado y sobre los cuales los actores sociales proyectan varios y a menudo contradictorios imaginarios y memorias” (Gordillo, 2015: 27-28).

Trabajos como los de Gordillo (2015) y el de Navaro-Yashin (2009) en Chipre, aunque con enfoques diferentes, nos muestran cómo las ruinas, en donde se asientan el progreso y la destrucción, generan determinadas afectaciones con improntas subjetivas desde memorias e imaginarios ambiguos. Las ruinas de la exhacienda generan tanto emociones adversas de un pasado que no quisieran repetir, pero también un fuerte sentido de identidad en el pueblo. Estas memorias se gestaron especialmente en los últimos

años cuando, a raíz de diversas órdenes de desalojo, comenzaron a tejer sus memorias.

Disciplinamiento y servidumbre en las haciendas

La ambigüedad de las memorias alrededor de las haciendas se expresaban entre la nostalgia por las buenas épocas, donde los hacendados proveían de trabajo y donde el dinero parecía fluir en las grandes construcciones que hoy están en ruinas, y lo “enérgico” de los capataces y la pobreza y sumisión que generaba en ellos. Varias personas me han llegado a plantear con tristeza, por ejemplo, el empobrecimiento y la pérdida de dinero de los hacendados, aún cuando la vida en las haciendas haya significado un tiempo de violencia y pobreza para ellos. Como ha sido planteado en otros estudios, como el de Matilde González-Izás (2014) sobre las haciendas del departamento del Quiché en Guatemala, las haciendas son espacios ambivalentes signados por relaciones y posiciones de poder relativas tanto al interior como fuera de las mismas. Esta mirada, para nada excluye las obvias jerarquizaciones raciales que

marcaban las posiciones de las haciendas. Sin embargo, nos permite atender a la complejidad que suponen las ocupaciones, el tipo de trato por parte de los hacendados y la problematización acerca de la severidad y el disciplinamiento que plantearon las personas que entrevisté.

Los siguientes relatos pertenecen a Mario, un ex administrador de una hacienda de 230 hectáreas, actualmente en funcionamiento.²² A Mario los dueños de la hacienda le reglaran cinco hectáreas de tierra al costado de un caudaloso río que atraviesa la hacienda. Allí tiene su casa, siembra café y, hace algunos años, construyó unas pequeñas palapas donde tiene una pequeña tienda. Lo primero que me dijo al llegar fue su nombre, remarcando sus dos apellidos con un cierto orgullo. Eran los mismos apellidos de los hacendados, razón que aclaró a los segundos: “Tuve la gran fortuna de haber sido abandonado. Mi madre me dejó de niño en la entrada de la hacienda. Mis patrones me criaron como hijo”.

Nuestra conversación acerca de su vida en la hacienda se extendió por horas y en varios encuentros con Mario quien

²² Pese al silencio alrededor de esta hacienda, donde viven familias que trabajan en la caña y en el corte

de café, logré visitar su casco aunque fue imposible entrevistar a las familias trabajadoras.

me narró detalles de su vida en la hacienda, cuando era como un gran pueblo por el mercado que tenía allí dentro, la tienda y la gente que venía a trabajar desde los municipios de la parte alta de la sierra, principalmente indígenas, quienes producían caña, café, balas y contaban con un puesto militar exclusivo en la entrada.

En la historia y descripción de la hacienda, Mario me compartió cómo era la vida por aquellos tiempos, hasta la muerte de los hacendados en la década de 1970. Para Mario, fueron los dueños “más enérgicos”, quienes habían hecho de la hacienda un mercado de producción muy activo, y que coincidió con los años de vorágine cafetalera. Inmediatamente después de la muerte de los hacendados, la hacienda vivió una crisis abrupta al quedar en manos del hijo mayor de los hacendados, quien terminó involucrado en el narcotráfico y fue asesinado en 1982. Actualmente, la hacienda está siendo reactivada por el hijo menor. Viven alrededor de 15 familias allí, quienes trabajan en la caña y el café aunque, como me comentaron otras personas, ya nadie quiere trabajar en esa hacienda:

La gente ya no quiere trabajarles. Se va. Los quiere tratar a como antes, y claro que esa manera ya no se puede ahora porque la gente está más despierta, ya no pueden mandar así como antes, al estilo Porfirio Díaz [...] Por ejemplo, 'que córrele, que jálale'. No era un horario considerable, desde que amanecía hasta que oscurecía. Antes era muy obediente la gente y ahora ya todo se ha vuelto... ya despertó la gente. Había maltrato. Y poco a poco fueron abriéndose brecha, se fueron. Tienen sus terrenitos pero de todos modos tenían que trabajar. Y así, mucha gente se fue ¡Salieron corriendo! (Entrevista Juan, municipio de Zongolica, marzo de 2017).

El acceso a la hacienda no fue fácil para mí durante mi estancia en Zongolica, aunque logré entrar a visitar el casco y conversar con quien cuida la hacienda en la actualidad, un hombre muy reservado que se limitó a mostrarme la hacienda sin responder a mis preguntas o sólo algunas. El señor, de unos cincuenta años también se apellida como los hacendados, debido a que como me

comentó Mario, él también “fue abandonado en la puerta de la hacienda”.

A mi me fueron a regalar, a dejar, porque en aquellos tiempos no dieron conmigo, no sé qué problemas hubo en la familia de ellos y me fueron a dejar allá, entonces doña Teresa fue la que me dijo que me quedara yo, que ella me iba a criar junto con su hija. Entre ellas dos me criaron y ahí fui creciendo con la familia de ellos, hasta había un niño que también creció allí, que cuando nació también nació un caballito que llevaba la misma edad..Él fue creciendo arriba de la casa, allá vivía la familia de ellos. Nosotros vivíamos abajo en la casa grande donde está la torre y todo eso, ahí estábamos nosotros, hasta me iban a llamar abajo para que me fuera yo acompañar al hijo del dueño para que comiera porque no quería comer solo. Entonces iba yo para arriba, allá preparaban comidas buenas y todo eso y había pastel y postre y todo eso y pues yo contento cada vez que me iban a llamar para que el niño comiera.

Era Tomás, el que mataron. Tomás era un niño melindroso.

Mario nació en 1952 y llegó a la hacienda siendo un niño. A los 10 años comenzó a trabajar.

Yo empecé a trabajar como de los diez pa' delante, bueno ya me ponían responsabilidades. Me dejaban cuidando la despulpadora, entonces tenía yo que ver si se atora el café. Tú le picas con un palo, era un sifón grandote donde echaban el café capulín, entonces con el agua flotaba y ya se iba por un tubo, por una canaleta hasta llegar a la despulpadora.- Entonces yo llegaba y cuando se tapaba, estaba yo pica y pica. A veces me resbalaba yo y caía yo dentro del sifón. Varias veces me caí dentro del agua. Salía yo bien lleno de capulín [...] A veces hasta lloraba yo cuando se me tapaba la despulpadora, porque se tapaba de basura, entonces tenía yo que llamar a alguien más que estaba ahí encargado, que también estaba con los trapiches para que viniera a destapar [...] Así fui

creciendo. Después ya me fui adentrando más en las maquinarias, después ya me hice responsable de componer un trapiche, la despulpadora, remendar bandas, limpiar la turbina. Cuando era yo más grande, me hacía responsable de componerlas. [...] Los motores también. Aprendí también de mecánica.

La relación de Mario con los dueños y mandadores de la hacienda, aquellos encargados de vigilar el trabajo de la gente, era bastante ambigua. Vivía por un lado, el privilegio de llevar los apellidos de los dueños, a la vez que le permitían subir a la casa para compartir con el hijo de su misma edad. Por otro lado, sentía el rechazo hacia los indígenas que llegaban a trabajar a la hacienda por temporadas.

Aparte del patrón, había tres personas que eran mandadores; uno que se iba con la gente al cafetal, otros que estaban allí viendo los trapiches, que el palenque, que los aparatos, que los arrieros, otros que iban a ver a la

gente que estaban trabajando cortando caña o están chapiando... porque cuando el patrón llegaba, salía con su caballo a andar viendo la gente y cualquier cosa se dirigía con los mandadores [...] Cuando llegaba uno, nos daban nuestros cuerazos, era normal porque era una hacienda. Usted sabe que para ser patrón de una hacienda necesita ser una persona muy enérgica, una parte gritón, otra parte muy estricto con la gente que trabaja con los hijos, con todo, porque era una hacienda [...] Hay patrones así, exigentes que querían tener a tales horas, que se paraba la gente, que ya estuviera el caballo bañado, cepillado, ahí amarradito, bien listo, para que el patrón lo montara y se fuera a ver su trabajo. Entonces, si no tenía uno las cosas como él pedía, pues regañiza o un cuartazo porque en aquel tiempo se usaba la cuarta pal caballo. Un cuartazo por el trasero y las nalgas [...]

Cuando el patrón gritaba, brincaba uno como chapulín. Tenía que estar así, no quería que estuvieran jugando, ni peleándose, o

revolcándose en la bagacera... no, cuando él se iba a Orizaba y llegaba, todos como ratoncitos, todos a sus trabajos [...] Él luego escuchaba cuando no le estaban metiendo caña, es que el trapichero estaba por ahí descuidando el trapiche [y éste] no se oía [...] Cuando está exprimiendo caña, luego se escucha y cuando no tiene caña no hace ruido, está tranquilito. Si se daba cuenta que estaban distraídos, les daba sus cuerazos, o si apenas se bajó del caballo y tiene la cuarta aquí colgada, un cuartazo porque así era el hacendado.

Para Mario, estas manifestaciones del disciplinamiento eran necesarios para el funcionamiento de la hacienda, en tanto permitían el orden y el crecimiento de la hacienda. Repitió en varias oportunidades las justificaciones “porque era una hacienda”. La idea era “aguantar”, para luego tener algo más. Mario reconoce que, si tiene lo que tiene es por los “fuetazos” que le dieron.

Ahora sí que fueron muy pocos, a mucha gente no le gustaba que la regañaran o que le pegaran un cuerazo, un fuetazo. A veces estaba un tiempo y se iba, solamente los que aguantaron son los que algo tienen de allí, porque si yo me hubiese ido no tendría este rancho.

El uso del pasado por parte de Mario, implica una forma de silenciar las condiciones presentes de la hacienda, registrada en otras entrevistas en la cabecera del municipio. Juan, a quien cité más arriba, compartió que estas formas de maltratos físicos, o al estilo “Porfirio Díaz”, son imposibles en la actualidad, debido a que la gente está “más despierta”. A la vez que se enfatiza que esto no es posible, en el relato de Mario se asume que es sólo bajo ese maltrato que personas “no privilegiadas como él”, pueden llegar a tener algo. La manera en cómo estas formas de sumisión son subjetivadas e incorporadas definiendo indentidades racializadas, se vuelve un punto por demás importante analizado también para otros casos como el de Macip Ríos (2003) en el centro de Veracruz, Jan Rus (2003) en las fincas chiapanecas y González-Izás (2013). La

noción de esclavitud apareció en otras entrevistas realizadas en la cabecera municipal acerca de la vida de esta hacienda que es recordada como de las más duras en el trato, comparada con otras menos estrictas. Como me comentó Alejandro, quien nació en otra hacienda de la región “había unas haciendas que le daban mucho a la copa, el aguardiente, les daban a la gente para que se les vaya el sentido, para que trabajen y no pidan nada, y nos les pagaban bien bien, puro copa antes de ir a trabajar y de ahí les descontaban. Al final trabajaban para el aguardiente [...] esos mocitos o trabajadores nos los dejaban salir, porque allí siempre estaban como esclavos” (Alejandro, Zongolica, abril de 2017).

El “mocito” es una figura que surgió a partir de la abolición del peonaje por endeudamiento, y que implicó una nueva modalidad de servidumbre a partir del arriendo de las tierras a “colonias de mozos”, principalmente indígenas, disponibles para los hacendados.

Comentarios finales

La sierra de zongolica fue militarizada durante la década de los

noventa, en el momento de profundización del neoliberalismo, la crisis del campo y la emergencia de movimientos indígenas en el país. Las reformas para el reconocimiento de derechos colectivos han tenido impactos muy diversos de acuerdo a la presencia o no de organizaciones indígenas y a las lógicas de construcción de Estado que definieron historias regionales diversas. En Veracruz, la ley de derechos de pueblos y culturas indígenas aprobada en 2010, de manera tardía comparada con otros estados, no tuvo un impacto significativo como sí lo han tenido otras legislaciones vinculadas a los derechos de género, por ejemplo (Chenaut, 2014). La ausencia de organizaciones indígenas fuertes en la sierra de Zongolica, y la manera fragmentada en que se han dado algunos destellos de resistencias nahuas, nos invita a reflexionar acerca de los efectos que la construcción de Estado y de las haciendas han tenido en la construcción de sus identidades como indígenas. Este artículo fue un intento inicial para aproximarme a esas memorias, para comprender las maneras que los usos políticos y estratégicos de las mismas a la vez que permiten acercarnos a la comprensión sobre silencios históricos en ciertas regiones, se tejen en el presente dibujando futuros

posibles frente a las violencias actuales que enfrentan.

Las memorias individuales acerca de las haciendas, cuyo punto de partida fueron las memorias de las mujeres organizadas de la sierra, junto a algunas resistencias colectivas puntuales por la amenaza del despojo y la violencia en la actualidad, me llevaron a cartografiar la manera ambigua en la que estas memorias se construyen en espacios fragmentados como los que conforman esta sierra nahua. Las ruinas de las haciendas generan ambigüedades de las posibilidades de “progreso” material que brindaba el trabajo, aunque no fuera un progreso propio, y las múltiples formas en que sus cuerpos eran despojados y expuestos al castigo como disciplinamiento. La naturalidad con la que se expresa el castigo depende de las trayectorias políticas y organizativas de los sujetos, sin embargo, noté que esta normalización de los efectos racializados de la hacienda funcionan tanto como un pasado abyecto, en la nostalgia de los buenos tiempos-aunque no fueran los propios- así como en la justificación de jerarquías étnicas en la actualidad de la sierra. La invitación que las mujeres indígenas me hicieron para documentar las memorias del disciplinamiento y la

servidumbre, se trata de un proyecto aún en curso en el que a medida que indago en esas memorias, comprendo el sentido de documentarlas.

Bibliografía

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo. 1995. Cuatro nobles titulados en contienda por la tierra. México: CIESAS.

CAMBRECY, Luc y Bernal LASCURÁIN. 1992. Crónicas de un territorio fraccionado. De la hacienda al ejido (centro de Veracruz). Ciudad de México: Ostrom, Cemca y Larousse.

CASADOS, Estela. 2016. Impunidad e Invisibilización de los feminicidios en Veracruz. *Revista Clivajes*, 3 (6):58-78.

CERDA GARCÍA, Alejandro. 2012. “El potencial descolonizador de la Memoria. Elementos para su problematización”. *Revista Tramas*. 38: 179-205.

CERVONE, Ema y Cristina CUCURI. 2017. “Indigenous Justice, Gender Inequality and Intercultural State: The case of Chimborazo, Ecuador”. En SIEDER, Rachel (ed.) *Demanding Justice*

and Security: Indigenous Women and Plural legalities in Latin America, Rutgers University Press- pp. 120-149.

CHENAUT, Victoria. 2014. Género y proceso interlegales. México: CIESAS.

CUMES, Aura. 2014. La india como sirvienta: Servidumbre doméstica colonialismo y patriarcado en Guatemala. Tesis de Doctorado en Antropología. Ciudad de México:CIESAS. .

EARLY, Daniel. 1982. *Café: Dependencia y efectos. Comunidades Nahuas de Zongolica, Ver., en el mercado de Nueva York*, Instituto Nacional Indigenista, México.

GONZÁLEZ-IZAS, Matilde. 2013. Modernización capitalista, racismo y violencia. Guatemala (1250-1930). México: COLMEX.

GORDILLO, Gastón. 2015. “Barcos varados en el monte. Retos del progreso en un río fantasma”. 35(2): 25-55.

HERNÁNDEZ PALESTINO, Daniel. 1991. “Aspectos productivos de dos Ranchos y poder político en Zongolica: Los casos de Tlanecpaquila y Coyametla”

Tesis de Licenciatura en Antropología, Xalapa: CIESAS.

JELIN, Elizabeth.2002. Los trabajos de la memoria. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores / Siglo XXI de Argentina Editores.

JOSEPH, Gilbert y Daniel NUGENT (eds.).1994. *Everyday forms of State Formation: Revolution and the negotiation of Rule in Modern Mexico*, Duke University Press.

KATZ, Friedrich. 1991. La servidumbre agraria en México en la época porfiriana. México: Era.

KNIGHT, Alan.2005. “Caciquismo in the Twentieth-century Mexico” en Knight, A. y W. Pansters (eds.) *Caciquismo in the Twentieth-century Mexico* (pp.3-48). University of London, Londres.

MACIP RÍOS, Ricardo. 2005. *Somos un país de peones: Café, crisis y el estado neoliberal en el centro de Veracruz*. México: Benemérita Universidad de Puebla.

NAHUELPAÑ, Héctor. 2013. “Las ‘Zonas Grises’ de la historia mapuche.

Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17 (1):11-33.

NAVARO-YASHIN, Yael. 2009.

“Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 15 (1): 1-18.

NICKEL, Herbert. 1997. *El peonaje en las haciendas mexicanas. Interpretaciones, fuentes, hallazgos*. México: Universidad Iberoamericana.

RAMOS, Ana M. 2011. *Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad*. *Alteridades*-21(42): 115-130.

RODRIGUEZ, Teresa. 1998. “Bibliografía de la Sierra de Zongolica: principales trabajos y temas de investigación antropológica”. *Inventario Antropológico*-4: 75-92.

RODRÍGUEZ, Teresa. 2003. *Ritual, Identidad y Procesos Étnicos en la Sierra de Zongolica, Veracruz*. CIESAS, México.

RUS, Jan. 2003. “Coffee and the Recolonialization Highlands Chiapas, México, 1892-1910”, en Topik y Clarence-Smith (eds.) *The World Coffee Economy, 1500-1940*, Cambridge: Cambridge University Press.

RUS, Jan. 2012. *El ocaso de las fincas y la transformación de los indígenas de los Altos de Chiapas (1974-2009)*. Chiapas: Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas y Cesmeca.

SIEDER, Rachel (ed.).2016. *Demanding Justice and Security: Indigenous Women and Plural legalities in Latin America*. New Jersey, Rutgers University Press

SOSME CAMPOS, Miguel. 2015. *Tejedoras de Esperanza: Empoderamiento en los grupos artesanales de la Sierra de Zongolica*. Ciudad de México: COLMICH.

VELÁZQUEZ, Emilia. 2006. *Territorios fragmentados: Estado y Comunidad Indígena en el Istmo Veracruzano*. México: CIESAS.

VERDUM, Ricardo.1994. *Refletindo sobre memória com Maurice Halbwachs*. *Ciências Humanas em Revista (História)*, Goiânia, 5(2): 141-151.

VIVEROS VIGOYA, Mara. 2016. “La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación”. Debate Feminista. 52: 1-17.

*CUANDO LA CULTURA RECOMPONE AL PUEBLO: bases de la lucha anticolonial en el período de la dictadura militar 1973-1989 en Gulu Mapu.**

WHEN CULTURE RECOMPOSE THE PEOPLE: bases of anti-colonial struggle in the 1973-1989 military dictatorship period in Gulu Mapu.

QUANDO A CULTURA RECOMPÕE O POVO: bases da luta anticolonial no período da ditadura militar 1973-1989 em Gulu Mapu.

Sergio Caniuqueo Huircapan

Historiador Mapuche, Magíster en Estudios Latinoamericanos.
scaniuqueohuircapan@gmail.com
Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018**

* Este trabajo abarca lo que es actualmente Chile, y está enmarcado bajo el contexto de la dictadura cívico militar encabezada por el Gral. Pinochet y la junta de gobierno, entre 1973 a 1989.

** This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Este artículo intenta abordar dos fenómenos que se desarrollan en el periodo de dictadura militar en Gulumapu, el primero es la reconfiguración del colonialismo chileno, y dos, como diversas expresiones culturales se transforman en un marco teórico político, que al paso del tiempo forman la base para un anticolonialismo cultural y la construcción de la noción de pueblo y de nación, y que transversalizan la acción de grupos de izquierda y de derecha al interior de la sociedad mapuche. Paradojicamente estos fenómenos han sido poco abordados y existe un desconocimiento de sus aportes. Intentamos mostrar como la historia, la cultura y la lengua fueron convirtiéndose en la matriz para pensar las reivindicaciones y las demandas para asumir la condición de pueblo y con derechos que le son propios.

Palabras clave: Dictadura miliar, lucha anticolonial, mapuche, derechos

Resumo

Este artigo procura abordar dois fenômenos que se desenvolvem durante o período da ditadura militar em Gulumapu, o primeiro é a reconfiguração do colonialismo chileno, e dois, à medida que diversas expressões culturais são transformadas em um arcabouço teórico político, que ao longo do tempo a base de um anticolonialismo cultural e a construção da noção de povo e nação, e que transversalizam a ação de grupos de esquerda e direita dentro da sociedade mapuche. Paradoxalmente, esses fenômenos foram pouco abordados e há falta de conhecimento de suas contribuições. Procuramos mostrar como a história, a cultura e a linguagem estavam se tornando a matriz para pensar sobre as demandas e demandas para assumir a condição de pessoas e com direitos que são delas.

Palavras-chave: ditadura militar, luta anticolonial, mapuche, direitos

Abstract

This article attempts to address two phenomena that develop during the period of military dictatorship in Gulumapu, the first is the reconfiguration of Chilean colonialism, and two, as diverse cultural expressions are transformed into a political theoretical framework, which over time form the basis for a cultural anticolonialism and the construction of the notion of people and nation, and that transversalize the action of groups of left and right within the Mapuche society. Paradoxically these phenomena have been little addressed and there is a lack of knowledge of their contributions. We tried to show how history, culture and language were becoming the matrix to think about the demands and demands to assume the condition of people and with rights that are theirs.

Key words: Military dictatorship, anti-colonial struggle, Mapuche, rights

Introducción

En la actualidad, muchos activistas mapuche ven a la cultura como un repositorio, una forma de echar mano a practica culturales que los legitima con un dejo de ancestralidad, paradójicamente muchas de sus prácticas culturales están enmarcadas en la cultura global de las redes sociales, sin embargo, promocionan la cultura mapuche como una cultura anacrónica, y justifican algunos cambios culpando a la relaciones interétnicas con los hispanos, y posteriormente los chilenos. En esta retorica el Estado juega un papel clave en torno a sus críticas, paradójicamente ese Estado es el que ha aceptado propiciar, dentro de sus márgenes, expresiones culturales en diversos

ámbitos, institucionalizando la cultura, lo que es problemático.

Por otro lado, se habla mucho de colonialismo y lucha anticolonial, transformándose en el nuevo paradigma de los intelectuales y activistas mapuche, y chilenos pro mapuche, pero al parecer cada persona posee una definición distinta de estos paradigmas¹.

¹ Si bien hay diversos escritos que tratan de abordar el colonialismo y respuestas anticoloniales, creemos que los más significativos, por tratarse de escritos colectivos que involucran una mayor discusión entre intelectuales y militantes, son el libro Escucha Winka, Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, en la cual estuvieron involucrados 4 intelectuales mapuche, Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, Rodrigo Levil y José Millalen. Así también, se encuentra los dos primeros libros de la Comunidad de Historia Mapuche, Taiñ Fijke Xipa Rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche, y Awükan ka Kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Ambos libros son colectivos y abordan diversas aristas del

Por lo cual se hace necesario avanzar en definiciones operacionales que nos permita construir categorías de análisis y de acción en los procesos investigativos. George Balandier, en la década de los 60', en el siglo XX, planteo un concepto que es necesario revisar cada cierto tiempo, que es la "Situación Colonial":

la cual puede definirse reteniendo las más generales y visibles de tales condiciones: dominación impuesta por una minoría extranjera, racial y culturalmente diferente, en nombre de una superioridad racial (o étnica) y cultural dogmáticamente afirmada, a una mayoría autóctona

colonialismo sufrido por los mapuche, en los tres textos hay acercamientos a marcos teóricos pertenecientes a Latinoamérica, tomando conceptos como Colonialismo Interno, desarrollado por Pablo González Casanova y Silvia Rivera Cusicanqui, o la de Indio como categoría colonial, de Guillermo Bonfil Batalla, hay influencia de los trabajos del Taller de Historia Oral Andina en Bolivia, así como de intelectuales Maya, de Guatemala. Aún con todo el desarrollo intelectual que se viene desarrollando hay una tendencia a establecer la polifonía de voces, con lo cual no existe una definición hegemónica de colonialismo, así como tampoco existe una visión única en términos de respuestas coloniales en los autores, si bien esto es estimulante en términos intelectuales, en términos políticos no se ha consolidado una base ideológica, sino un conjunto de ideas con definiciones muy generales.

materialmente inferior; la puesta en contacto de civilizaciones heterogéneas: una civilización de tipo maquinista, con poderosa economía, de ritmo rápido y de origen cristiano, imponiéndose a civilizaciones carentes de técnicas complejas, con economía retardada, de ritmo lento y radicalmente no-cristianas; el carácter antagónico de las relaciones entre ambas sociedades, explicable por el papel de instrumento al que se condena a la sociedad dominada; necesidad, para mantener el dominio, de recurrir no sólo a la "fuerza" sino también a un conjunto de pseudojustificaciones y comportamientos estereotipados, etc. Tal enumeración es sin embargo insuficiente. (Balandier, 1970: 47-48)

Si bien a primera vista nos parece una definición bastante esquemática, Balandier apunta a varias disciplinas para abordar la Situación Colonial, porque justamente esta

estructura de dominación es una configuración que articula ámbitos, económicos, políticos, ideológicos, culturales, pero al mismo tiempo, funcionan en una lógica de reciprocidad y/o de simbiosis, en la cual, la Situación Colonial goza de particularidades. En este sentido, en trabajos anteriores, hemos planteado que las particularidades del Colonialismo chileno, se basa en configuraciones históricas sociales, en la cual existe más de un tipo de relación y direccionalidad con el otro, se aprecia en la capacidad de generación de agencias y resistencias, así como sumisión y/o complicidades². Hemos propuesto que existe una matriz cultural que se sustenta justamente en los acomodos de la cultura a las situaciones del presente, y en ello, el colonialismo permitió que la cultura mapuche generara un acomodo, en un marco de

² En el 2009 planteamos en el artículo *Particularidades en la instauración del colonialismo chileno en GuluMapu. 1884-1950. Subordinación, alianzas y complicidades*, que el colonialismo chileno se caracterizó en la lógica de exclusiones por colonos nacionales, extranjeros y mapuche, cada uno de los sujetos si bien tuvieron contactos el uno con el otro, no generaron alianzas y construyeron sus propios espacios de reclutamiento, esto permitió para el caso de la sociedad mapuche mantener por más largo tiempo su cultura y una valoración imbricada a su identidad.

reconfiguración de la sociedad winka³ y/o de su colonialismo. Es por ello que este trabajo, se centra en la idea de reacomodo cultural o nueva matriz cultural en el contexto del surgimiento del neoliberalismo en el periodo dictatorial, ambas situaciones implican la reconfiguración del colonialismo, e implicaron cambios políticos, económicos, culturales, sociales, por nombrar algunos, que reconfiguraron el colonialismo chileno y con ello la matriz cultural mapuche como herramienta interpretativa de la sociedad, esto ha sido trabajado en otros escritos, lo que pretendemos en este trabajo es dar una panorámica de la renovación de la cultura, reafirmando nuestras hipótesis de trabajos anteriores⁴. La reconfiguración del

³ En el 2011 en el artículo *Reflexiones sobre el uso de la cultura como matriz cultural*. Algunas notas introductorias de principios del siglo XX, planteábamos que la característica histórica en la primera mitad del siglo XX permitió generar estrategias de autonomía y de agenciamiento, “dicha matriz es la configuración de estructuras en períodos históricos determinados, en la cual se establecen cambios y continuidades. Pero dichos cambios además se realizan en espacios locales, lo cual indica que las normas apuntan al mantenimiento de esa diversidad, más que a una homogenización y una hegemonía...” (Caniuqueo, 2011: 75)

⁴ En el 2011, en un trabajo en conjunto con Christian Martínez, escribimos el artículo *Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983*, en la cual mostrábamos que el surgimiento del Consejo

colonialismo llevó a generar una mirada hacia adentro en el mundo mapuche, lo que termina consolidando la idea de Pueblo y sus derechos políticos, sus garantías sociales y culturales a reivindicar, proyectando la cultura como un marco político⁵.

Regional Mapuche, si bien era una contradicción aparente con el decreto 2568, en la cual se eliminaba la calidad indígena de las tierras y sus habitantes, esta orgánica permitió construir un organismo articulado a las transformaciones político administrativo, de regiones y de las municipalización, lo que permitió nuevas relaciones a niveles locales, pudiendo abordar necesidades sociales del mundo mapuche. Por otro lado, el CRM genera agenciamientos, paralelo a otras organizaciones, que permitieron establecer una identidad de pueblo, de derechos como colectivo, de protección de las tierras, la cultura, la lengua y la historia, logrando políticas públicas hacia los mapuche.

⁵ Para el caso de la dictadura y reconfiguración del colonialismo chileno hemos planteado de manera más sistemática nuestra visión, en dos artículos; el primero Dictadura y Pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del Colonialismo Chileno y La Dictadura, de 2013 y el segundo Las respuestas organizativas mapuches, 1973-1989. El caso de dos organizaciones, del 2014. Ambos escritos fueron redactados entre el 2011 y 2012, en el primero abordamos como la dictadura abordó a los mapuche, desde su visión ideológica hasta sus políticas públicas, mientras que en segundo, analizamos las respuestas y visiones que fueron plasmando dos organizaciones mapuche, una que apoya las políticas públicas de la dictadura y otra que se encontraba en el exilio, donde apreciamos que ambas organizaciones se orientan a revalorar como visión política elementos que resultan fundantes como: la identidad, historia, la lengua y la cultura, pese a existir entre ellos una distancia ideológica y geográfica. En lo esencial, desde un tiempo hasta esta parte sostenemos que la reconfiguración del colonialismo chileno fue un impulsor para que las organizaciones mapuche

Resolviendo tensiones

El colonialismo chileno a fines de los 60', en el siglo XX, venía generando una tensión con el mundo mapuche, y esto se puede apreciar en las distintas trincheras ideológicas del mundo de posguerra, pues cualquier proceso de bien estar estaba siempre desde la mirada capitalista o marxista, pero nunca desde la mirada indígena, si bien la derecha siempre tuvo una visión integracionista y etnocentrista del mundo indígena, en la cual estos debían diluirse en nación chilena, en el caso de la izquierda, su etnocentrismo no era muy diferente, es más para ambos casos se pensaba que el problema era social y anclado en la pobreza en que vivían los individuos.

Autodeterminación o Separación; queremos destacar e indicar con esto que el Mapuche podría dirigirse, tomar decisiones, elegir vías o caminos, formar su propia organización política administrativa,

generaran una respuesta política y cultural a la nueva situación colonial.

etc., todo esto hecho por sí y ante sí, dejando de lado el hecho de que está dentro de un Estado y una Nación. Esto traería aparejado constantemente una separación de hecho del grupo Mapuche, y en definitiva, del resto de la población y más específicamente de la Nación y del Estado chileno. Cabe que esta posibilidad no cabe y no merece mayor discusión. (Coronado, 1973: 513)

Esta es la presentación de Luis Coronado⁶, en América Indígena, órgano del Instituto de Indigenista Interamericano⁷. El texto fuertemente influenciado por una visión geopolítica y por la lógica de la seguridad nacional, establece una subordinación del mapuche hacia el Estado y la Nación chilena, pese a que más adelante se toman aspectos de la diferenciación

cultural, pero esta visión no sale del esquema de la extrema pobreza, por lo tanto, el Problema Mapuche, se resuelve por la vía de la inversión social, lo cual no considera su dimensión política y la situación colonial en la que vive los Mapuche, a lo más se considera su situación de clase. La posición de Coronado es la visión del ministerio al cual pertenece y que refleja, a nuestro juicio, las conclusiones después del proceso de la elaboración de la Ley Indígena, que posteriormente envía el gobierno de Salvador Allende, la cual es promulgada en 1972.

Yo la defendí en el Parlamento, en marzo del año 1972; había estado dos años. Allí, con nuestros propios ojos vimos como la deformaban aquellos Senadores, los mismos que habían pedido, poco tiempo antes, apoyo a los Mapuche. Ellos la modificaron, pese a todo, ha sido la mejor ley que ha tenido el Pueblo Mapuche. (Painemal, 1983: 5)

⁶ Antropólogo de la Dirección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización,

⁷ Esta es la institución de mayor importancia en temas indígenas en América Latina de la época, donde muchos gobiernos presentan artículos como informes de su quehacer estatal en la materia.

Como nos demuestra Painemal, la promulgación de la ley fue tensa en el congreso, pero unido a lo señalado por Coronado, también el mundo de la izquierda comenzó a evidenciarse limitaciones; la solución fue fácil, evitar la cuestión de los derechos políticos de pueblo para el caso mapuche, por lo tanto, lo legal debía administrar la situación económica y social de los mapuche⁸. Las elites, de derecha e izquierda, de la sociedad colonial chilena pactan en asumir que la situación de la sociedad mapuche es un tema de pobreza; siendo entre ellos el punto de conflicto las reivindicaciones de tierras, pues afectaba a muchos latifundistas, pero ambos acordaban que todo podía ser manejado desde las políticas públicas a nivel sectorial.

Pero hay un detalle importante que no se debe escapar, lo mapuche tensiona la seguridad de la Nación estatal, el problema de tierra si bien es complejo por el avance acelerados de la reforma agraria, la idea de redefinir la noción de Nación y con ello una transformación en el Estado se veía como un quiebre en la correlación de fuerza de las clases sociales, en este

⁸ La ley de 1972 solo reconocía solo a orgánicas campesinas, por lo cual, políticamente se aceptaba la expresión de la clase y no la de Pueblo.

caso un quiebre al interior del mundo campesino. Desde la derecha se veía un quiebre de la nación, lo que significaba la generación de odios entre hermanos⁹.

Tanto el gobierno de Allende, como posteriormente la dictadura, establecen lo mapuche como un tema campesino, y no se visibiliza las transformaciones provocadas por la migración, pues se asume que los indígenas en la ciudad pierden su calidad étnica, y por lo tanto, se transforman en clase obrera. La única posibilidad que la sociedad chilena tiene para abordar la situación mapuche es a partir de un proceso de transformación de ellos generen la necesidad de conocer lo mapuche, pues como lo señala Stuchlik, *...el cambio en la actitud chilena, no necesariamente causado por el cambio en la cultura mapuche, sino más bien por el cambio en la cultura chilena misma...*” (1974; 27) Es por ello, que la sociedad chilena no logra comprender lo que ocurre con lo mapuche. La irrupción de las masas populares, en los 70’, estaban cambiando la fisonomía del poder y por ello había que volver a mirar que era Chile, ante ello, los mapuche, que eran

⁹ Este argumento se le aplicaba a la izquierda marxista de la época, se planteaba que buscaban el quiebre de la nación por medio de la lucha de clases.

parte del paisaje campesino se transforman en actores que reclamaban un futuro propio, pero que entorpecían la visión programática de la izquierda revolucionaria.

... la sociedad global dispone de conocimientos limitados y derivados del sentido común, no de conocimientos exactos y científicos, define la identidad Mapuche no por su variedad amplia de rasgos, sino más bien por un conjunto limitado de ellos, concebidos en un momento histórico como los más importantes. Este conjunto de rasgos, bastante limitados, se convierten en un estereotipo..., en un principio de clasificación a través del cual el individuo o el grupo de individuos están automáticamente definidos como Mapuche y los miembros de la sociedad mayor toman

la actitud apropiada hacia ellos. (27-28)

Stuchlik nos coloca otro aspecto más sobre el cual estar atentos, el sentido común funciona en base a un reduccionismo, pero si ahondamos en este sentido común, encontraremos que es parte de una lógica de dominación, de naturalizar la subordinación, y de ahí la necesidad de construir estereotipos e imaginarios sobre la sociedad mapuche, lo que él llama rasgos limitados son en el fondo la fijación, en términos culturales, de estereotipos de un sujeto social. Para el caso el mapuche, estos fueron ancestralizados, articulando las dicotomías como tradición/modernidad, se le ruraliza con lo cual está el binomio campo/ciudad, se les anacróniza, con lo cual se articulan conceptos como aculturación/pureza cultural¹⁰.

¹⁰ Stuchlik identifica los siguientes estereotipos, con sus respectivos periodos, utilizados por la sociedad chilena: a) valientes guerreros (corresponden a la conquista y época colonial hispánica), b) bandidos sangrientos (siglo XIX, ante la ocupación del territorio mapuche), c) indios flojos y borrachos (finales del siglo XIX y siglo XX), d) responsabilidad del hombre blanco (desde el siglo XX, principalmente en la segunda mitad) y e) paneducación (también corresponde al siglo XX) (1974: 28-50). Hoy podríamos agregar el mapuche terrorista y el mapuche asistencializado (que sería el mapuche del siglo XXI).

... se nos quiera tachar de querer crear, con nuestras comunidades indígenas, una especie de “estado dentro del estado”. ... El más superficial vistazo a la formación de las nacionalidades europeas, africanas o asiáticas del reciente pasado histórico nos ha enseñado que sólo la adaptación consciente de la “unidad de la diversidad” ha logrado el fruto maduro de la integración de comunidades distintas, por su origen racial, geográfico, cultural o religioso. Véanse los ejemplos positivos de México, la India o Suiza, y recuérdense los negativos de Irlanda, Pakitan o el Irán. Donde las minorías culturales no son reconocidas y respetadas surge el conflicto y, a veces, la guerra. (Larrain; El Mercurio 29 de julio 1974)

El antropólogo Horacio Larraín, miembro de la Comisión Interuniversitaria de Asuntos Indígenas,

en una carta El Mercurio¹¹, quiere hacer una aclaración que implica el porqué es necesario avanzar en la “*unidad de la diversidad*”, en esta necesidad de reconocer la diversidad existente al interior del Estado. Es probable que Larraín, en esa época, no estuviera pensando en la multinacionalidad, pues no existían ni los instrumentos legales ni científicos para abordar estas realidades, aunque como él menciona que existían contextos en la cual había avances sustantivos, así como lugares que llevaron a una radicalización con consecuencias fatales. Larraín refleja una apertura a la articulación de comunidades, concepto limitado en la actualidad, pero que implica a una redefinición de lo indígena y lo chileno, es probable que con muchas limitaciones, pero que sería un avance por abordar de mejor manera la situación de los indígenas. Al parecer las palabras de Larraín quedaron solo en la tinta, sin poder abrir paso a una discusión amplia.

La cultura como respuesta anticolonial

¹¹ Periódico de mayor influencia política en Chile, en ese periodo, como en la actualidad.

Una de las cosas que genera la dictadura es anular a los dirigentes sobrevivientes a la represión política, los “fichados” no podían tomar cargos de dirigencia o hacer actividades públicas sin colocar en riesgo su integridad, Isolde Reuque, en esa época una adolescente que integra el recambio dirigencial, pues sujetos como Melillan Painemal estaban limitados a ejercer cargos, pese a la trayectoria política que había desarrollado a lo largo de su vida (Reuque & Mallon, 2002: 113). Aukinko –órgano oficial de Ad-Mapuve como sus activistas son grupos de jóvenes, que no están formados al calor de los partidos tradicionales, muchos de ellos vivieron la UP de niños o adolescentes, pero van reclamando un destino, es por ello, que señalan para el caso de la juventud lo siguiente:

Palpando la realidad nos encontramos con un gran porcentaje de jóvenes mapuche que no tienen acceso al trabajo, a la educación, ni menos alguna posibilidad para entregar su riqueza espiritual en alguna organización que sea fiel portadora de sus intereses, por otra parte,

se agrega la manipulación que hace la educación para desvincularlo de sus raíces culturales y de la sociedad dominante que busca el individualismo y la apatía por los intereses propios mapuche¹² (1982: 3).

Desde esta cita, vemos que los jóvenes comienzan a vincularse a la cultura, a ser parte de una revitalización de la cultura a partir de la identidad, está la noción de mantener un sentido de comunidad e identidad colectiva frente a lo que ya comienza a denominarse como sociedad dominante. El discurso anticolonial siempre estuvo presente en la dirigencia mapuche, pero la elocuencia de las palabras nos ayuda a evidenciar una conciencia de ello.

Actualmente estoy impulsando y fomentando el folklorismo mapuche, manifestación espiritual y cultural que es totalmente desconocida; pues se conoce al pueblo mapuche a

¹² El subrayado es nuestro

través de sus gestas heroicas que hicieron mellar el filo de las espadas de las huestes españolas en el casco duro de la cabeza del mapuche; pero nunca el contenido interno y la psicología del pueblo. También se conoce a través de los vicios y defectos impuestos por los propios detractores que dicen que somos una tropa de ladrones, borrachos y flojos. Estos son los paños negros con que quieren cubrirnos los propios esquilmadores de esta raza noble que escribiera una página de oro en los anales de la historia de Chile y de América (Alonqueo; 1979; 18)

Lo que hoy llamamos folklor es distinto al concepto de Alonqueo, este profesor e intelectual mapuche, interpreta este concepto como la base cultural de un pueblo, es la visión psicológica de un pueblo, y no una representación caricaturesca. Por lo tanto, los jóvenes comienzan a construir

una misión, su lugar en la vida ya no es la lucha por derribar la dictadura, también es la de reconstituir la sociedad mapuche a través de la cultura.

A medida que pasan los años el problema mapuche sigue latente, y contados son los políticos que se hacen algunas autocríticas luego de sus gestiones gubernativas. Bosco Parra, en su calidad de dirigente de la UP y a su honestidad política que le caracteriza, al referirse a nuestro problema mapuche, dice: “Finalmente nos preocupa la subestimación del problema mapuche. Ahí hay una autentica cuestión nacional no resuelta. Debemos abordarla y darnos cuenta que, a escala chilena, debemos proceder de la misma manera que han usado los países socialistas para afrontar el caso de las minorías nacionales. Actuemos en serio y

con originalidad, veremos cómo las tareas de la resistencia se verán reforzadas con energías nuevas, ocultas hasta ahora junto con la verdadera magnitud de la tragedia mapuche”¹³ (Mariqueo, 1979: 197)

Esta visión obliga a una redefinición de la situación política, en términos legales, se comienza a utilizar el concepto Pueblo, como depositario de derechos. La cita de Mariqueo corresponde a su exposición en la segunda reunión de Barbados, en 1977, y posterior redacción del texto Pueblo Mapuche¹⁴. La dictadura lleva a una profunda reflexión a quienes se encuentran en el exilio, Mariqueo ve con mayor claridad las limitaciones coloniales de la izquierda, no es el único, quienes conformaron en Europa la organización el Comité Exterior Mapuche llegaron a estas

¹³ La cita corresponde al Boletín Izquierda Cristiana, Junio de 1975.

¹⁴ El texto fue publicado en una compilación realizada por el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Batalla, llamada Indianidad y Descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados, publicado en 1979. También tiene una versión en inglés publicada por IGWIA, titulado The Mapuche Tragedy, publicado en 1979.

conclusiones¹⁵, generando un quiebre con los exiliados chilenos.

Esto también coincidió que ONGs internacionales e instituciones académicas comenzaran a apoyar las demandas indígenas generando diversos espacios de discusión panindigenistas, Melillan Painemal, se vincula a CISA¹⁶, el Comité Exterior Mapuche comienza a participar en instancias europeas, Mariqueo ya en 1977 había participado del segundo encuentro de Barbados, se instalan instituciones como las Escuelas de Verano, vinculadas a sectores protestantes en Gulumapu, apoyando el mapuzungun. Aun así, existe un grupo importante de personas ligadas a los partidos que cree que lo correcto para el mapuche es asumir un integracionismo a la sociedad chilena, conservando aspectos de la cultura, pero asumiendo una conciencia de clase.

El pueblo Mapuche no constituye una nación propiamente tal –pese a tener una historia, una

¹⁵ Incluso algunos de sus miembros descubrieron su mapuchidad a miles de kilómetros de Gulumapu, como fue el caso de Guillermo Lincolao

¹⁶ El "CISA", Consejo Indio de Sudamérica, es una Organización no gubernamental, reconocida por las Naciones Unidas. Tiene una gran dinámica en la década de los 80', para finalmente ser cuestionado por aspectos administrativos.

comunidad de idioma y de cultura- puesto que no posee, estrictamente, una comunidad de territorio ni una comunidad de vida económica. En el territorio geográfico que hoy habita también existe población no-indígena, no sólo en las ciudades sino también en los campos (incluso Cautín, provincia de mayor población indígena); la población indígena, si bien se concentra en ciertas provincias, está relativamente dispersa y mezclada con la población no indígena al interior de éstas. Su vida económica no es autónoma ni responde a una gestión mancomunada del pueblo mapuche sino que está inserta y es absolutamente dependiente de la vida económica global del país. En propiedad, constituimos un grupo étnico con características

específicas, pero inmerso e interdependiente de la dinámica política, económica y social de la nación chilena. Por ello, no responde a nuestra realidad nacional cualquier enfoque y propuesta que propale, como solución perspectiva al problema mapuche, una autonomía política-administrativa y su constitución en una Nación, Región o Estado autónomo. (Montupil, 1982: 176)

Esta negación es comprensible, principalmente en esta década, hay que pensar que en Centro América, principalmente quienes integran la contra insurgencia en Nicaragua son indígenas, o en Perú, Colombia o Guatemala muchos indígenas rehúyen integrarse a los grupos guerrilleros de izquierda, con lo cual hay una polémica que la izquierda le ha acostado aceptar; de hecho, en Nicaragua se habla de Chauvinismo Indígena¹⁷, en esa época.

¹⁷ A partir de la experiencia Miskito y su lucha por la autonomía frente al gobierno Sandinista, Carlos Vilas, trata de explicar este fenómeno en

Estas posturas que rayan entre el ejercer el derecho a la autodeterminación y el integracionismo, respetando la diversidad cultural, fueron los dos polos que se generaron durante los 80'. En el caso de la autodeterminación, fueron algunos sectores mapuche de izquierda y que poseían una visión crítica los que fueron desarrollando un trabajo más en esta línea, en este sector había dos grupos, los que asumen una postura más culturalista y buscan recrear liderazgos e institucionalidades propias, y los de carácter declarativos, que se iban acomodando al discurso pan indigenista e internacional sobre los derechos¹⁸. En

su libro *Estado, Clase y Etnicidad: La Costa Atlántica de Nicaragua*, comienzan a analizar el por qué los indígenas no asumen su condición de clase, frente a la explotación capitalista, atacan al esencialismo de las comunidades indígenas y de ciertas castas que asumen el poder y pactan con los norteamericanos, entienden algunos aspectos de la etnicidad y formulan propuestas integracionistas. Vilas no es único en su análisis, así los conceptos Estado, Clase y etnicidad comienzan a ser parte de una producción literaria antropológica y sociológica hasta la actualidad, girando de la visión integracionista a un apoyo y comprensión de las autonomías indígenas, centrándose más en la etnicidad versus el estado y dejando de lado la clase.

¹⁸ Existe una tensión al interior de Ad-Mapu, que es la gran organización mapuche del periodo, por el carácter polipartidista, y por la generación de facciones dentro de los propios partidos, un facción del Partido Socialista comienzan a disputar el poder de la organización, estos son los que están construyendo el discurso más concreto sobre la autodeterminación, es así como esta facción pasa entre 1985-86, a conformar lo que se conoce como el Partido

el caso de los mapuche integracionistas, estos provenían tanto de la izquierda, del centro y la derecha, planteaban el problema desde los derechos civiles, es decir, la pobreza, la segregación racial, la incomunicación con la sociedad mayor

El pueblo Mapuche, definido por su cultura frente a la sociedad global de la que forma parte y a la que aporta su especificidad étnico-cultural, ha sostenido

Socialista Dirección Colectiva, conocido vulgarmente como Socialistas Comandantes por sus posturas más de izquierda; esto generó una tensión en la directiva Ad-Mapu, que hasta ese momento estaba en manos del Partido Comunista, lo que obligó a pactar y tener una directiva mixta con los socialistas. Los militantes mapuche del PC adherían a las ideas de la autodeterminación, pero sus posturas eran más de carácter declarativas. Sin embargo, con el tiempo la tensión y las posturas se radicalizaron dentro de Ad-Mapu, lo que llevó a los socialistas a abandonar a AD-Mapu, enfrentándose posteriormente en bandos distintos en hitos como fueron el plebiscito en 1988, y luego, el pacto de Nueva Imperial en 1989. Es así como finalmente estos militantes conforman primero la Comisión de los 500 años, para más adelante constituir el Consejo de Todas las Tierras en la cual desarrollan todo el marco político cultural mapuche ligadas a las ideas de Autodeterminación. Ver Mariman, J. *La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam*. Denver, U.S.A. Abril 1995. Manuscrito; y Martínez, C. *Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico*. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). En *Estudios Sociológicos*, Colegio de México, vol. XXVII, núm. 80, mayo-agosto, México 2009.

históricamente su relación con los no-mapuches en condiciones de franca desventaja. Una de las condiciones más importante es la comunicación, con las siguientes implicaciones:

Los problemas de comunicación entre personas con patrimonio cultural distinto: idioma, lógica, valores, comportamiento, y una identidad de grupos diferentes.

La discriminación étnico-cultural con que los no-mapuches valoran negativamente a los mapuches, situación que genera conflictos.

Los problemas que tienen los mapuches, en general, para entender los mecanismos con que opera la sociedad global, por distintos grados de dificultad para hablar y escribir

español¹⁹. (IGWIA, 1983: 41)

Como podemos ver, desde el primer momento se asume que los mapuche son un grupo diferenciado que integra la sociedad global, por lo cual la reivindicación mapuche tiene que aspectos relacionados con la etnicidad, con ello se apunta la identidad cultural, racismo, y la falta de competencias para desenvolverse en la sociedad mayor. Con la lengua se busca crear una comunidad hablante, con lo cual se reafirma la identidad colectiva, en el informe también se señala la situación de subordinación que vive el pueblo mapuche, obviamente, que por centrarse en el tema de la lengua no se describen. Pero es claro que si se hubiera penado en el derecho a la autodeterminación la visión sobre la lengua hubiera cobrado otro sentido, es probable que se hubiera planteado como parte de la conformación nacional mapuche, pero

¹⁹ Nota de IGWIA es sobre el trabajo realizado por Centro Asesor y Planificador de Investigaciones y Desarrollo (CAPIDE) en materia del mapuzungun en la Araucanía. Lo nota está basada en la publicación del boletín n°2, de julio de 1982, basado en el trabajo de Anselmo Rangileo Lepin, es una síntesis de lo que desarrolla Ranguileo en materia de Grafemario Mapuche y su aplicación. Anselmo Rangileo era partidario de la autodeterminación, pero su visión estaba ligada a la de Lenin, en esta materia.

esto no ocurrió así. Por otro lado, en un diagnóstico realizado por los mapuche de derecha nos abre a una visión más compleja desde el plano cultural:

Teniendo presente:

- 1.- Que es un hecho indiscutible que los mapuches constituyen una minoría étnica dentro del país, que forman una comunidad de raza y de cultura, cuya concentración de habitantes se encuentran ubicadas en ciertas áreas geográficas principalmente de la IX región.
- 2.- Que el pueblo Mapuche, si bien anhela salir urgentemente de su situación de extrema pobreza actual no quiere perder su identidad.
- 3.- Que la cultura propia es uno de los pilares de la supervivencia de un pueblo, juntos con los vínculos de sangre o raza y la posesión de cierta superficie de territorio.
- 4.- Que respetar y aceptar los valores culturales de un pueblo

es aceptar y respetar la personalidad misma de sus individuos y viceversa, norma cuyo cumplimiento implica reconocer la igualdad en dignidad y derechos de todos los hombres, principio éste que se encuentra consagrado expresamente en la Constitución de la Republica recientemente aprobada.

- 5.- Que actualmente el indígena en general ve subestimada y discriminada su persona, sus valores y su pueblo por la sociedad mayoritaria.
- 6.- Que en la sociedad mayoritaria a su vez se mantienen prejuicios e ideas estereotipadas acerca de las cualidades y defectos de los indígenas, y acerca de las causas que mantienen a los mapuche en la situación económica, social y cultural actual, lo que conlleva a una discriminación racial

generalmente
disimulada.

7.- Que la discriminación y desestimación de que son objeto producen una reacción de resentimiento y desconfianza de parte de los mapuches, lo que no favorece a la integración armónica de todos los sectores de la nación propiciada por la nueva constitución.

8.- Que este conflicto cultural y social entre la minoría étnica y la sociedad mayoritaria se debe a múltiples factores, entre otros, a: la situación de extrema pobreza y falta de educación de la mayoría de la gente mapuche; a la falta de interés que ha existido crónicamente en la sociedad mayoritaria para encarar con sentido nacional el problema mapuche; al interés de mucha gente en que se mantenga en su situación de ignorancia, miseria y discriminación para

usufructuar y explotarlos mejor y arrebatarle lo más codiciado: sus tierras; del desconocimiento general de la sociedad mayoritaria acerca de los valores humanos de la gente mapuche, de su historia y de las verdaderas causas por la que subsiste en toda su gravedad el problema mapuche; y una falta de integración cultural.

9.- Que la integración cultural la entendemos como un proceso en dos planos: uno interno, en el individuo, desde el comienzo de su existencia en que los valores tanto de su cultura de origen, como de la civilización occidental se integra armónicamente en su personalidad, sin generar conflicto en ella y otro externo, en el cuerpo social nacional en que debe crearse una consciencia común de respeto y dignificación de la identidad cultural del indígena.

10.- Que esta falta de integración cultural produce como consecuencia que la juventud mapuche se sienta disminuida frente a la sociedad mayoritaria y muchas veces deba mimetizarse o despojarse completamente de sus propios valores, lo que implica la negación de su propia identidad, con el consecuente conflicto subjetivo para poder realizarse dentro de la sociedad mayoritaria. (Pelom, 1982: 4-5)

La dictadura militar de Pinochet tuvo que integrar a civiles en múltiples áreas para generar un proceso de gobernabilidad, esto abrió la posibilidad a que un segmento mapuche de profesionales y hombres de prestigio económicos, fueran reclutados y conformaran un órgano con visión desarrollista, así, desde 1977 en adelante se intentó conformar un grupo, hasta que en 1979, quedo totalmente conformado el Consejo Regional Mapuche, con Mario Rayman, asumiendo la presidencia, pero con

otros liderazgo que permitieron una diversidad de ideas y posturas, Juan Neculman, abogado de INDAP se integra prestando servicios en materia legal, José Lincoñir, hijo de longko (líder de la antigua comunidad) y profesor, lo mismo que Sergio Liempi, profesor y descendiente de ulmen (hombre rico), estos últimos eran avezados en el mapuzungun y en los protocolos mapuche. El documento que citamos es más extenso y se extiende en el campo económico, educacional, social y legal. En principio podríamos decir que en el texto se asume que somos una comunidad diferenciada de la comunidad nacional, y que estamos focalizados geográficamente, al señalar que se quiere salir de la pobreza, también podemos entender que se busca entrar en la modernidad, de hecho el documento entero, tiene una visión desarrollista, pero al plantear que no quiere perder su identidad, nos damos cuenta de que existe la idea de una modernidad indígena, esa modernidad está conectada a los territorios y a sus individuos que profesan valores que no se oponen a los valores universales, pero que si gozan de una particularidad cultural. Desde esta perspectiva hay una dimensión ontológica de hombre, sin duda, para ello buscan recurrir a una

base, y la Constitución de carácter neoliberal, les sirve, es posible que pensemos que esto una paradoja, pero si apuntamos más fino, nos damos cuenta que la flexibilidad que tiene el neoliberalismo para concebir los conceptos de hombre y cultura, entenderíamos de mejor manera el slogan de Benetton, United Colors of Benetton, la cual la piel y la cultura, que fueron marcas para la exclusión hoy se transforman en la convivencia de personas, lo que no quiere decir que esa convivencia no este ajena a conflictos sociales. La paradoja también se puede ver que mientras en el artículo 1 del decreto 2568, que permitía la división de las comunidades, entregando los títulos de propiedad, señalaban que al subdividirse las comunidades perdían su calidad de indígenas tanto la tierra como sus ocupantes, el CRM daba vuelta esta situación legal y podía enquistarse en el Estado para construir política pública para los mapuche, y generar discurso críticos al interior del aparato estatal, de esta manera de los puntos 6 al 10 generan la base de discusión de lo que hoy entendemos como Multiculturalismo Neoliberal, es decir, cambios en la sociedad mediados por el Estado, con el fin de obtener beneficios diferenciados a través de políticas

reafirmación étnica, buscan, además, disminuir los prejuicios y el racismo, al mismo tiempo, que acusan la situación de pobreza y falta de acceso a los beneficios estatales que afectaron y limitaron sus posibilidades de desarrollo, planteado políticas para compensar a un numero de sujetos a través de becas, bonos u otros beneficios sociales. Su discurso es implacable cuando señalan que la situación de subordinación que mantiene a los mapuche en la pobreza es por interés de grupos que son parte de la sociedad mayor, revelan en parte que son los intereses de grupos coloniales que se oponen al desarrollo del mundo mapuche y que sacan usufructo de la situación, con ello le confieren una responsabilidad al estado para cambiar esta situación, olvidando los derechos colectivos y concentrándose en los derechos civiles de los sujetos.

En el caso de os grupos que comienzan a desarrollar una visión del ejercicio de la autodeterminación, como es el caso del TACUM, comienzan por reafirmar conceptos que eran propiedad, hasta ese momento, de los estados naciones.

Il teatro Mapuche non è conosciuto dalla società cilena, così come non è riconosciuta la nostra esistenza come nazione; data la situazione di discriminazione, di disconoscenza e di oltraggio della nostra identità, gli obiettivi del Laboratorio sono: raccogliere, ricreare, rivendicare, sviluppare, diffondere, progettare e difendere l' arte mapuche, oltre a rinforzare, incentivare e dare impulso all' identità mapuche, sia nelle campagne che nelle città; ponendo in questo modo la nostra arte sul suo vero piedistallo di dignità.

El teatro Mapuche no es conocido por la sociedad chilena, así como no es reconocida nuestra existencia como nación, dada la situación de discriminación, de desconocimiento y de denigración de nuestra identidad, los objetivos del taller son: recopilar, recrear, reivindicar, desarrollar, difundir, proyectar y defender el arte mapuche, además de fortalecer, incentivar y dar impulso a la identidad mapuche, sea en los campos como en las ciudades, situando en este modo nuestro arte sobre su verdadero pedestal de dignidad.²⁰

Por otra parte, al hablar de pueblo esto implica manejar una realidad amplia de lo que significa la comunidad de origen, una comunidad cultural en la cual la historia y la cultura es el lazo o nexo que recluta a los sujetos, en oposición a la “comunidad imaginada”, que es parte de la construcción estatal. Hablar de Pueblo es hablar de cómo se existe en diversos espacios, al mismo tiempo, que en el caso mapuche se encuentra en oposición a otro grupo humano, en una situación de resistencia a la subordinación, en una posición contra-hegemónica en el sentido gramsciano, es decir en construir unidad y continuidad del sujeto histórico, con el fin de

²⁰ Anónimo Óp. Cit. p. 5.

convertirse en expresión política. Es por ello que la cultura resulta un elemento aglutinante, que permite reclutar a los sujetos, dotando de un sentimiento de pertinencia y de autovaloración de manera individual como colectiva, funda además la visión epistémica, es decir, como construye su mundo, y su visión ontológica, el orden social y el sentido de mundo que se tiene, que lo que diferencia de otro colectivo humano.

[Estos] acontecimientos históricos aún permanecen latentes en las huellas no cicatrizadas en el rostro de nuestra raza, sólo vasta visitar a las reducciones y conversar con las personas mayores que pueden dar relatos fidedignos de nuestro acontecer histórico. Los llamados kimche, ellos son nuestros sabios, tienen una enorme capacidad intelectual para retener en sus memorias los hechos más sobresalientes de nuestro pasado histórico (Mariqueo, 1977; 138)

Tenemos entendido también que el weupin (orador mapuche) surgías de las circunstancias de grandes convocatorias de la raza que ocurrían cada cierto tiempo. ... exhibir una vida moralmente limpia y ordenada... respetuoso con los dirigidos ... y su condición de intelectual²¹ (Liempi 1984; 59-60)

De esta manera, la cultura ancestral es un reflejo para reconstruirse en el presente, en ella se establece los agentes portadores de conocimiento, la

²¹ Liempi, Sergio: Algunas consideraciones que debe reunir un auténtico dirigente mapuche. pp 59-60

institucionalidad que le da coherencia a la sociedad, los aspectos relacionados para constituirse en ser humano. Paradójicamente, la dictadura en el afán de subdividir la tierra y negar lo indígena, en el ámbito legal, estímulo a que los mapuche pensaran en su propio destino desde sí mismos. Mariqueo en el exilio consolida una conclusión que ya llevaba de Chile, y tomando distancia del marxismo, plantea una nueva fuente de conocimiento para reconstruirse como sociedad, por otro lado, Sergio Liempi, un pastor evangélico²², profesor, que participa de una orgánica que esta al alero de la dictadura, con una visión desarrollista, él busca el ejemplo moral en la cultura propia, en el weupin, que podríamos traducir como la historia, en ella el orador señala el tipo de persona que se debe ser, hace referencia a hombres que tenía una capacidad moral, capaz de inspirar a la comunidad, guiar a las nuevas generaciones, por lo cual la referencia va a la disposición que debe existir al interior del mundo mapuche para ser respetado como un igual. La historia es un mecanismo de reclutamiento social y reflexión, al

²² Liempi en varios trabajos trata de acerca el evangelio a la cosmovisión mapuche, él no lo ve como algo lejano, aunque en algunos casos su labor de evangelizar se ve mucho más marcada.

mismo tiempo permite marcar los hitos que dan cuenta de la realidad presente

In de loop van de voorbij honderd jaar is de grondroof een steeds terugkerend twistpunt: de Chilenen vaardigen wetten uit om grondroof te rechtvaardigen of gebruiken geweld. Tegen de overmacht leveren de Mapuche-Indianen een bittere strijd voor het behoud van hun grond, taal en kultuur. Slechts op zeldzame momenten was tijdens de regering van Salvador Allende. Toen werd er aan een rechtvaardige Indianen-wet gewerkt.

En el curso de los últimos cien años, el robo de las tierras ha sido el objeto de controversia recurrente: los chilenos promulgan leyes para justificar el uso violencia o de robo de la tierra. Contra la fuerza, los indios Mapuche hacen una amarga lucha por la preservación de su tierra, el idioma y la cultura. Sólo en raras ocasiones, como fue durante el gobierno de Salvador Allende esto fue diferente. Cuando se trabajó en una ley indígena que ayudaba al indígena.²³

El TACUM o grupo de teatro mapuche, al igual como otros intelectuales mapuche, comienzan a dar un giro discursivo, en el cual ya no es el español de la conquista quienes han generado la situación de pobreza mapuche, la marginación y la falta de derechos garantía de ellos, tanto a nivel individual como colectivo, sino es el propio estado, e incluso va más allá, busca generar un revisionismo histórico para demostrar que la historia oficial no es más que un argumento ideológico.

Kuralaf, es una obra teatral creada colectivamente por el TALLER de DESARROLLO

²³ KWIA Óp. Cit. p. 4.

ARTÍSTICO

MAPUCHE, estrenada por primera vez en 1987. Esta obra es de carácter histórico cultural que representa un episodio importante de la guerra de la defensa de la Nación Mapuche en contra de la conquista y colonización española y la alteración de las formas de vida propia y tradicionales que ha desarrollado el pueblo mapuche hasta ese entonces. (Programa Zurich, 1989)

Esta la relevancia de establecer como el pueblo mapuche supo hacer frente a una amenaza de exterminio con éxito en 1598, situación de exterminio que se replicaba en el presente, pues la división de comunidades se percibía como una política etnocida. Por lo tanto existía una analogía concreta con el presente.

Questa opera è caratterizzata dal riscatto delle machis e dei mapuche in una chiara linea di difesa della propria integrità politica e territoriale.

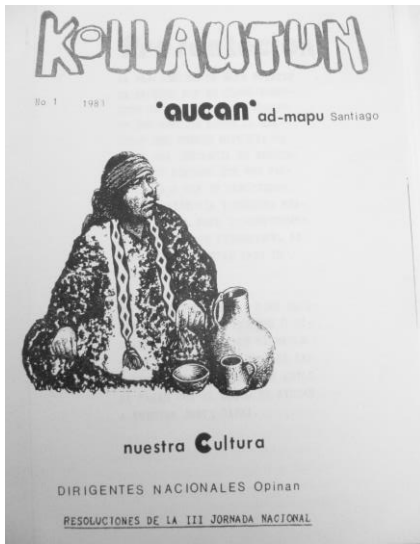
Questo lavoro fa parte della ricostruzione della storia scritta in forma teatrale del punto di vista mapuche.

Esta obra se caracteriza por la relevancia de las machis y los Mapuche en una clara línea de defensa de su integridad política y territorial.

Este trabajo es parte de la reconstrucción de la historia escrita en forma teatral del punto de vista mapuche

Programa Presentación Italia, 1989: 7

Así, estos grupos mapuche que operan en el ámbito político y cultural, convergen en reconstruir la historia mapuche, en dos dimensiones, como experiencia colectiva, es decir, como una orientación de lo que hemos sido y valorarnos por nuestros logros, y en un segundo plano, romper con la historia oficial que nos reduce ideológicamente. Platean además una visión ética para la conducción del pueblo, ya no es el líder revolucionario con su visión de izquierda, sino alguien que encarna el saber del pueblo mapuche. Para alcanzar lo anterior hay que volver a la lengua y rescatar una estética que nos reafirme nuestra otredad.



24

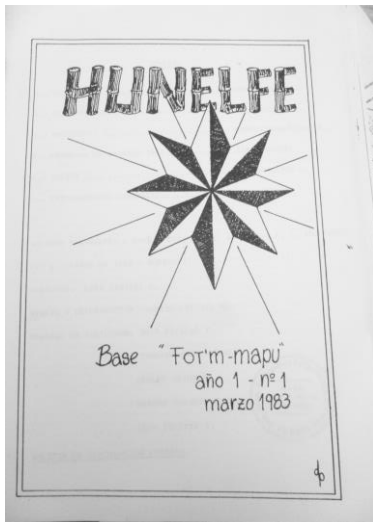


²⁴ Kollautún era una práctica de conversación, enseñanza y aprendizaje que tenían los antiguos loncos. En las reuniones se hacían vueltas de conversaciones que podían durar días. Cada lonco exponía la historia de sus antepasados, de sus tierras y de su origen. Un buen lonco hablaba durante horas, con tal riqueza de vocabulario que no se repetía en palabras. Los demás loncos callaban escuchando atentamente lo que se contaba. Así entonces Kollautún es contar bien lo que sucede a los mapuches y también escuchar bien lo que se cuenta (Kollautún, 1983; 1)

Desde el punto lingüístico, estos dos textos utilizan dos conceptos son aglutinadores al interior del mundo mapuche, el primero es el de Kollautun²⁵, que se trata de juntas o parlamentos, reuniones de carácter políticas orientadas a generar pactos y acuerdos, están desde los parlamentos que se firmaron con la corona española y el pueblo mapuche, hasta los acuerdos entre territorios; para el segundo caso, está el concepto Folilche, que son personas de una misma raíz, es decir, que proceden de un mismo sector y tiene parentesco, son descendiente de una raza en común, como apreciamos, ya no están presente los nombres de izquierda o de corte chilenos que se utilizaron en los asentamientos agrarios, en el proceso de izquierdización

²⁵ En la actualidad, en estos últimos años, hay una gran producción de toman como punto de partida este concepto para analizar la situación de los Parlamento entre la corona Española y los Mpauche, entre ellos está Los trabajos de Carlos Contreras Painemal, en el tema del Koyang, así como estudios de José Manuel Zavala y Gertrudis Payás, han dotado de historicidad el concepto, tomando como referencia al Jesuita Luis de Valdivia en 1606. Sus trabajos son múltiples, citaremos dos que nos parecen de mayor valor, por trabajar con el máximo de parlamentos y dar una mirada general, en el caso de Contreras Painemal está su tesis doctoral “Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina”, mientras que para Zavala y Payás están los Parlamentos Hispano-Mapuches 1593-1803: Textos Fundamentales, en versión paleográfica, y se encuentra un versión para la lectura actual.

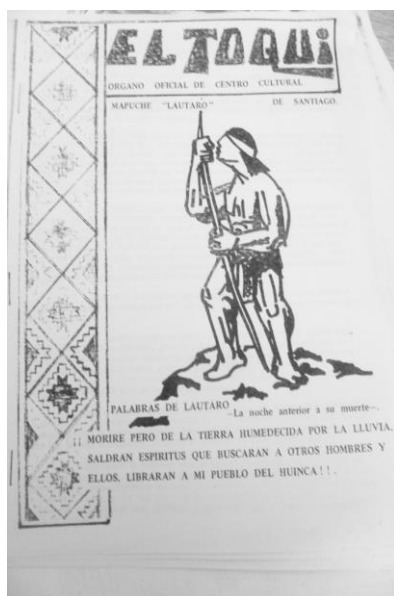
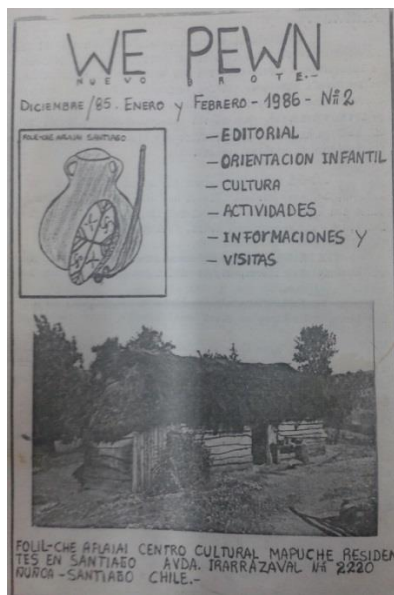
mapuche un década atrás. La estética apunta a la ancestralidad, en el primer caso, hacia la mapuche, en el segundo caso, a una visión más latinoamericana indígena. Estas revistas pertenecen a grupos mapuche que son de Santiago, migrantes de diversas generaciones que se unen ante el peligro que significa la subdivisión de las tierras mapuche en términos de continuidad como sociedad.



En el caso del boletín Hunelfe²⁶, nos llama la atención del uso de un elemento cosmogónico como es la estrella, conocida coloquialmente como el Lucero, que es la primera que aparece en la mañana, esta estrella está presente en varias banderas de guillatún y de machi, con lo cual, el nombre de la revista connota una carga espiritual, que reafirma la ancestralidad. Por otro lado, el titular de abril de 1983: “¿Es posible un proyecto político indio?” apunta a una pregunta que está presente en todos los pueblos indígenas, y que resuena en múltiples encuentros panindígenas, que involucra derechos y proyectos de desarrollo, es una decisión política, que el contexto histórico los está obligando a responder, es por ello que es puesto en la portada para generar la discusión, y por otro lado, marcaría un primer quiebre con los proyectos de izquierda. El debate se abre a nivel latinoamericano con los encuentros de Barbados en 1971 y 1977, y luego a través de múltiples foros indígenas,

²⁶ Para revisar en forma más detallada el concepto de hunelfe o Wüñellfe recurrir al libro de Gabriel Pozo y Margarita Canío, Wenumapu. Astronomía y cosmología mapuche, en el capítulo 2, se entregan detalles desde la perspectiva cosmogónica hasta el uso cotidiano que tenía esta estrella en el uso cotidiano de la vida campesina mapuche. En estricto rigor es una estrella planeta y corresponde a Jupiter y que se avista al alba.

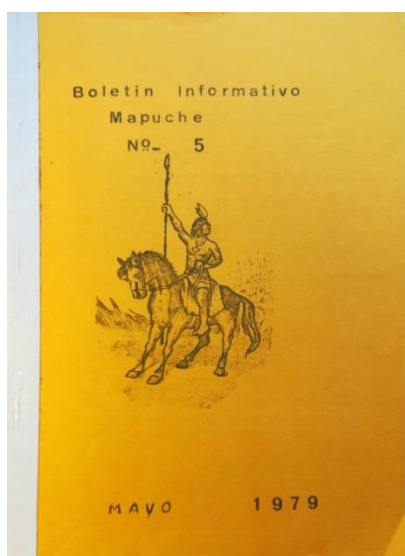
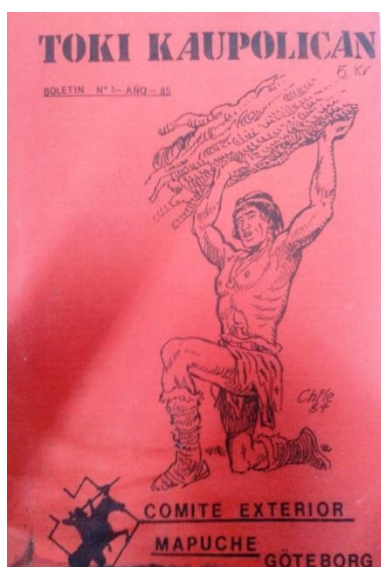
siendo el de más trascendencia el grupo de trabajo indígena en Naciones Unidas, cuyos esfuerzos terminan en la redacción del convenio 169 de la OIT, discusiones que sirvieron de base para las Declaraciones de Derechos de los Pueblos Indígenas en décadas posteriores.



La idea de ser una sociedad en reconstrucción calza en el nombre del primer boletín, que significa brotes, Pewn hace alusión a la primavera, en la cual comienza el despertar de la naturaleza y que se evidencia con los brotes, la partícula we, viene a profundizar en la idea de un nuevo ciclo, de esta manera la foto de una ruka (vivienda mapuche) hace alusión a la idea de ruralidad, y de paso, a una marcación de otredad. La revista implica un nuevo ciclo desde lo ancestral. La segunda revista, El Toki, que es la designación de un líder militar mapuche, termina haciendo alusión a un pasado remoto, un origen ancestral, nos lleva a la idea de que históricamente se ha construido una lógica de resistencia frente a lo externo, pero esta historia es cíclica y vuelve para ser cambiada, las palabras de Lautaro, el más famoso Toqui del siglo XVI, vuelve para hacerse carne en los militantes mapuche del presente, dándoles una misión clara, un sentido de vida, una mística: liberar al mundo mapuche. Como hemos señalado antes, pese a que estos boletines fueron creados por jóvenes mapuche que militaban en su mayoría en la izquierda, estos comenzaron a construir un proceso desde el arte, desde la representación, que los lleva a

Dossier: CUANDO LA CULTURA RECOMPONE AL PUEBLO: bases de la lucha anticolonial en el período de la dictadura militar 1973-1989 en Gulu Mapu

centrarse en su sociedad, en elementos que les permitiera agruparse y que les otorgue significado, un sentido profundo a sus vidas. Por lo tanto, la historia, la ancestralidad, la lengua y la espiritualidad tienen que estar en el centro de sus portadas.



Como podemos apreciar, incluso en el exilio, en este mismo periodo, el

Comité Exterior Mapuche (CEM), en el caso del primer boletín, corresponde a un grupo de mapuche exiliados en Suecia. El fenómeno de construir autorepresentación, la imagen de fuerza, que en este caso, la portada hace alusión al toqui Kaupolikan, del siglo XVI, y rememora una prueba de fortaleza donde tuvo que sostener un tronco, la significancia implica la necesidad de hacernos cargo de nuestra historia, la continuidad de la lucha y de un pasado glorioso por el cual sentirse orgulloso. Hay un detalle, en el uso de la K, mientras que la historia oficial hablaba de Toqui Caupolicán, existe una actitud de resistencia, utilizando la K para que fonéticamente la pronunciación se acerque más al mapuzungun, la lengua mapuche, es un primer acto de deconstrucción, que se suma a los ya vistos anteriormente. Hoy ya se habla de Kalfulikan, que sería una piedra azul de poder. Por lo cual, encontramos dentro de estos boletines la génesis de desconstrucción y lo que abre a una actitud anticolonial desde la estética y el arte, lo que implica una reconfiguración cultural desde los propios mapuches.

Para el caso del Boletín Informativo Mapuche²⁷, en 1979, ocupan la imagen de Lautaro, arriba de un caballo, esta imagen también es de gran significancia histórica, primero, porque Lautaro o Leftraru en mapuzungun, es el Toki de mayor renombre a nivel mundial, diseño nuevas estrategias militares, e incluso dio sentido a nuevas estrategias de caballería, las derrotas españolas, la historia de Leftraru es la síntesis de lo que debe ser el indígena en contexto de colonización, pues al ser esclavo del conquistador Pedro de Valdivia, aprende de él y escapa para utilizar lo aprendido desde una visión mapuche. No solo es un icono de resistencia, representa, en el contexto moderno, la idea de apropiarse de la modernidad para proyectarse como pueblo, utilizar los elementos del otro para fortalecerse, esto abre la posibilidad de utilizar múltiples elementos, desde el uso del arte hasta nuevas plataformas, de hecho el CEM participa de todos los foros que se abren en Europa.

²⁷ En 1983, el CEM informa que cambiaran el nombre del boletín a Aukiñ, que significa "... eco, pues creemos que nosotros no somos más que un eco a la distancia, de los gritos libertarios que recorren por toda América". (aukiñ, 1982: 1) en su editorial aclaran demás que se encuentran en el viejo continente y que son el eco de las denuncias de los hechos ocurridos en América.

Los centros culturales²⁸, que funcionan con cierta autonomía y que se vinculan a Ad-Mapu, como organización mayor, crean su propio

²⁸ Los Centros Culturales nacen al amparo de la iglesia católica en 1978, y tiene como fin, enfrentar la dictadura y el procesos de subdivisión de las comunidades mapuche, posteriormente se integra a Ad-Mapu, manteniendo su autonomía funcionando toda la década de los 80'.

hueichafe

BOLETIN DE LOS CENTROS CULTURALES MAPUCHES
Nº 2 - TEMUCO - DICIEMBRE DE 1986

- * ALFABETO MAPUCHE
- * ENCUENTRO JUVENIL
- * PROBLEMAS EN "CISA"
- * TRABAJOS EN LAS BASES



AUKIÑO

AB-MAPU

Organo de Circulación Interna.

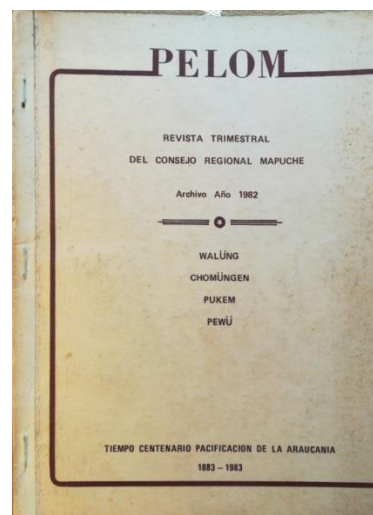
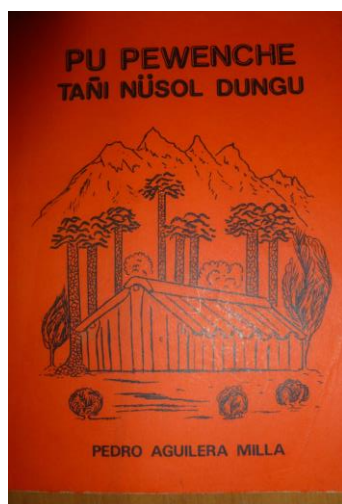
Dic.-86. Enc. 89

INCHIN TAIÑ DUAMTUEL
LOVKOYAN ejemplo de LUCHA



El despertar de BLANCO LEPIN

boletín y utilizan el concepto de Hueichafe, que significa guerreros, pero en su portada colocan un trapelacucha, que es una prenda femenina, para las mujeres adultas, que sirve como protección espiritual, y al mismo tiempo simboliza el guillatún, una de las principales ceremonias religiosas mapuche. Por otro lado, Aukiñko, que es el nombre del segundo boletín hace alusión al eco, literalmente se podría traducir como el eco del agua, la utilización de la palabra denota una postura ética y política, en primer lugar denunciar injusticias, justamente la portada da a conocer la situación de las comunidades Lovkoyan y Blanco Lepin, y segundo, transmitir las palabras de quienes sufren estas injusticias, dar voz a los sin voz.

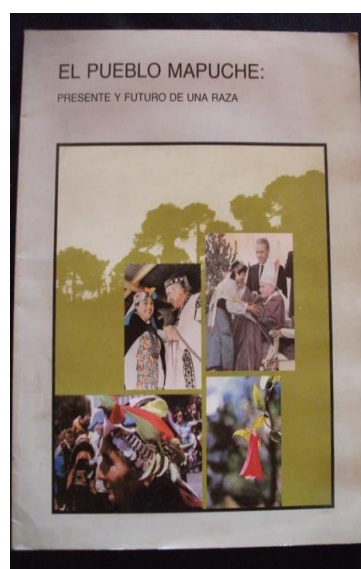
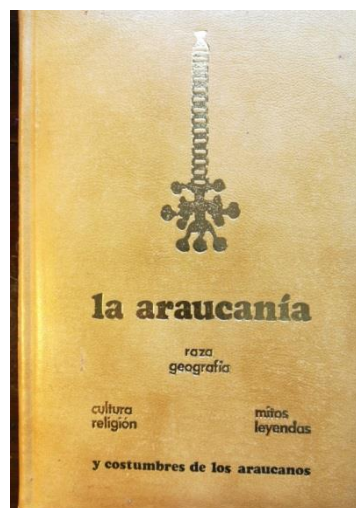


En el caso de Pu Pewenche Tañi Nüsul Dungun, corresponde a un trabajo apoyado por el Instituto Lingüístico de Verano en conjunto con la Universidad Católica, que fue estimular a hablantes del mapuzungun a escribir en su lengua creando un grafemario, la mayoría de los autores de esta colección, son personas provenientes de ámbitos rurales, y buscan recrear historias que permitan orientar ética y moralmente a las personas mapuche, en el caso de este libro su primera parte esta íntegramente en mapuzungun y en la segunda parte viene la traducción con el fin de potenciar lectores y escritores del mapuzungun. La portada corresponde a la vivienda mapuche hecha de canoas, rodeadas de montañas y pehuén o araucarias, con lo que busca retratar el territorio pewenche, sus relatos explican

desde el relato oral, la llegada de los pewenche a Alto Biobio, y hechos que circulan en la memoria sin una periodificación exacta, con ello vemos la intención de la construcción de una comunidad lingüística prepara para el presente, apuntando a la idea sobrevivencia y permanencia del mapuzungun, e incluso pueda ser recreado en otros contextos.

En el caso de Pelom, que puede significar claridad, en primera instancia, también hace alusión a una visión futurista, en la sociedad mapuche hay sujetos que se les llama Pelom, y tienen la facultad de predecir u orientar el futuro de las personas por diversos medios. Otro detalle no menor, que siendo de carácter trimestral, la revista coloca los nombre en mapuzungun de las estaciones correspondiente a los trimestres, desde el calendario gregoriano sería: walüing (verano), chomüngen (otoño), puken (invierno) y Pewü (primavera), hasta ese momento resulta interesante como se crea y recrea la cultura, hoy el otoño se designa como rimu, esto es porque las más popularizadas o de mayor uso eran las otras tres dentro del mapuzungun, de esta manera nombrar una estación obligo a generar un debate y ubicar una palabra, esto no es menor, ya que en

varios ámbitos, se tuvo que crear palabras o establecer neologismos, es decir, desarrollar procesos de modernización del mapuzungun para proyectarse dentro y fuera de la modernidad.



En el caso del primer texto, es un misceláneo de temas, uno de los aspectos que llama la atención en la

dictadura de Pinochet, es la idea de que el golpe militar de 1973 es una nueva independencia, y con ello había que refundar a la nación chilena, y el componente mapuche, más que el componente indígena, era un factor central en la generación de una raza diferencia en América, a diferencia de los boletines mapuche, tanto en Chile como en el extranjero, los militares y la sociedad chilena en general apostaban a la singularidad de Chile en América, este texto es de 1980, a 7 años del golpe militar, fue Secretaría General de Gobierno, que en el fondo es la vocería de gobierno, en ella se ven textos y fotografías que representan el pasado remoto, prehispánico y correspondiente al siglo XVI, por lo tanto la chilenidad es una fusión en los siglos, lo que concentra lo mejor de dos razas guerreras²⁹. El uso de una joya femenina mapuche, Sikil, que coincide con la representación geográfica de Chile, que es una franja estrecha y alargada, no es menor, el territorio es femenino, los militares protegen la patria como la madre que los pario³⁰,

²⁹ En este periodo se publican desde el mundo académico militar varias obras que tocan el tema mapuche desde lo militar, textos históricos y geográficos principalmente.

³⁰ Chile en 1979 estuvo al borde de una guerra con Argentina, y se agrega una tensión con Bolivia por temas marítimos. A parte de ello,

que la cubierta sea de cuero y con letras doradas implica añejar una obra, darle estéticamente un aire de antigüedad y sacralidad, la historia es nuestra nueva fe.

El segundo texto, publicado por el Instituto Geográfico Militar³¹, es realmente paradójico, porque legalmente Pinochet no reconocía a los mapuche, pero si los reconocía de facto, a través de una política pública mínima, con organismos de voluntarios, que se convirtió en una contraparte cívica. De las fotografías de portada, se encuentra una en la cual se hace una ceremonia para nombrarlo Unen Lonco, que se podría traducir como el jefe mayor, o la cabeza de todas las cabezas, la otra es la fotografía del Papa en Chile, en 1987, cuando visita la Araucanía, la tercera es de una mujer, reforzando la idea de herencia, y la cuarta es la flor del copihue, que es la flor nacional de Chile, pero que representa la idea de la sangre, Las dos primeras fotografías corresponden a situaciones de poder, mientras las segundas, corresponden a

había iniciado los procesos de regionalización, a nivel interno, la nueva estructura política generaba resistencia y aperturas de los grupos locales, la municipalización permitió mayor autonomía de los gobiernos locales para resolver temas puntuales.

³¹ Es el organismo académico militar de mayor prestigio en Chile.

imaginarios, a símbolos que nos recrean ideas sobre los mapuche. De esta manera la dictadura, sin meditar mayormente este reconocimiento, género en la retina de las personas un pueblo presente, si bien en sus planteamientos anunciaban la desaparición del mundo mapuche y disolución en la chilenidad, obviamente esto no ocurrió, porque al mismo tiempo, interactuaban y se relacionaban con el mundo mapuche de manera diferenciada, con políticas públicas en lo cual lo mapuche fue ganando terreno.

Conclusiones

Tenemos presente la falta de análisis de algunas expresiones artísticas como la pintura, fotografía, la poesía, por nombrar algunas, que no pudimos visitar en este texto, lo mismo que la inclusión de textos y relatos mapuche en revistas de corte académicos, que van generando mayor autonomía, saliendo del informante al testimonio, saltando como obras integras. Hay una valoración de un sector chileno que desea abrir paso a estas nuevas expresiones, El neoliberalismo permitió abrir el consumo en todos sus ámbitos, y entre ellos la cultura, al mismo tiempo que la

dictadura estimulo un conocimiento sobre el mundo mapuche, obviamente restringido en ámbitos y periodos históricos, con lo cual hay una cantidad de obras historiográficas, que van desde la acción misional, las relaciones fronterizas, el rescate de la mitología y relatos cosmovisionales mapuche. Por otro lado, las ONGs, apoyaron el trabajo de análisis del presente, así surgen revistas que circulan entre lo académico y los militantes, las revistas incluyen entrevistas y cobertura sobre la sociedad mapuche, cosa que anterior a 1960 era más difícil de ver.

La dictadura y el neoliberalismo permitieron una coyuntura dolorosa pero de reflexión profunda. La represión política, la amenaza de la base material mapuche: la tierra, obligó a pensar que tipo de sociedad queremos los mapuche, independiente el lugar donde estaba viviendo las personas, e incluso sus visiones ideológicas, se generó un proceso de reforzar la identidad a partir de la cultura propia.

Es posible que este texto se hubiera enriquecido, teóricamente como analíticamente, con corrientes como los estudios subalternos y los estudios culturales, pero hemos llegado a la conclusión, de que muchas veces nuestras fuentes indígenas quedan

supeditadas a contextos foráneos que poca relación tienen con nosotros o nuestros contextos. Sin duda reconocemos a un Edward Said para analizar el tema de la intelectualidad o un Antonio Gramsci, o a José Carlos Mariátegui o indígenas como Silvia Rivera Cusicanqui o Esteban Ticona, es probable que algunas de sus ideas coincidan con nosotros. Es claro que la tendencia poscolonial obliga a citar a estos autores, sin embargo, ¿Qué hacemos cuando nuestro marco teórico se fundan en estas historias?

Este trabajo ha intentado mostrar que nuestra perspectiva política se originó en una coyuntura, las expresiones culturales consciente o inconscientemente, en muchos caos, se basó en cubrir una necesidad vital del ser humano para sentirse hombre. Si el racismo nos había negado esta posibilidad, descubrimos que podíamos ser hombre desde nuestra propia cultura, que alcanzar o desarrollar una modernidad no estaba supeditado a ser occidental, aunque si necesitábamos manejar aspectos de la cultura otra. El hacer el camino desde un existencialismo cultural también nos generó incomprendiones, entre nosotros mismo y quienes buscaban ser nuestros aliados, nos llevó a tergiversar la cultura

de origen a partir de la construcción de esencialismos estratégicos, pero también nos dio una llave de salida, y es que la cultura la podemos reformar, que pasa por la utilización de las personas y muchas veces ellos deciden de manera silenciosa como transformarla.

El triunfo cultural de los 80' termino en el la construcción política de los 90' a la actualidad, aun así, no logro dirimir un aspecto fundamental que quedo pendiente, que es el derecho a la autodeterminación. Si bien en los 90' generó una gran irrupción en lo político, hemos visto que las personas se han acomodado más a la idea de ser reconocidos bajo una visión de la igualdad de derechos y de las acciones afirmativas del estado. Esto último, nos señala, que la cultura puede ser nuestro aglutinador social, pero que políticamente la apertura y la profundización de las ideas en el cotidiano con las personas es lo que determina la elección de un pueblo por el camino a construir. Podemos decir que en este periodo se logró armonizar la cultura y la política, hoy aparentemente están corriendo por carriles separados.

Fuentes

Anónimo. Quaderno informativo: "Laboratorio Teatrale Mapuche" Temuco-Chile. Italia. 1989. Trad. Folleto informativo: "Taller de Teatro Mapuche" Temuco-Chile.

Comunidad Latina Suiza. Programa Kuralaf. Ginebra, Suiza, 10 de noviembre 1989

García, Jaime. Afiche obra Los que van quedando. Temuco, agosto de 1985

- Afiche Homenaje a Lautaro. 25 de abril 429 años de la muerte de Lautaro. Temuco abril de 1986

- Afiche Ûlkantun Trawun - Peña Folklórica. Temuco, Mayo de 1986

KWIA (Koördinatie Werkgroepen Indiaans Amérika) Programa Kuralaf. Bruselas, Bélgica, 2 diciembre 1989

Laskar, Amado (posible seudónimo) Afiche Gira obra Visita de Nuestros loncos. 13 a 17 diciembre en Santiago 1982

Programa Cautiverio Feliz. Universidad de Talca. 20 de noviembre 1987.

Taller de Desarrollo Artístico Cultural Mapuche. Obra: Kuralaf. Temuco. 1986.

- Obra: Mapu Incin Taiñ Ñuke. s/f

- Obra: Cautiverio Feliz f/f

- Obra: Quilapan . Temuco. 1993.

Wittwer, Erika. Amerikas wartet noch auf Entdeckung. Ein Indianervolk aus Chile spielt seine Geschichte. Trad. América Latina todavía está esperando ser descubierta. Un pueblo indio de Chile interpreta a su historia. Rev. Kultur. Zurich-Zuisa, 1989. Pp. 13.

Bibliografía

ANTILLANCA et.al, Escritos Mapuche 1910-1999. Santiago-Chile, Impreso en LOM Ediciones: 2000.

ARGUEDAS, José María. Formación de una Cultura Nacional Indoamericana. México, Siglo XXI Editores. 1989.

AUKINKO, Trabajo de la Juventud en ADMAPU. En Aukinko Boletín de Circulación Interna Asociación Gremial de pequeños Agricultores y Artesanos ADMAPU, Temuco Chile, Año 1, N° 2 1982.

BALANDIER, Georges. 1970. El Concepto de "Situación" Colonial. Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca, cuarta serie, N° 22. Ministerio de Educación - Editorial José de Pineda Ibarra. Guatemala.

BENGOA, José. Historia de un conflicto: El Estado y los mapuches en el siglo XX.

SANTIAGO, Planeta. 1999.

BEJAMIN, Walter, La dialéctica en suspenso, fragmentos sobre la historia. Santiago-Chile, LOM Ediciones. 2009

- Estética y política. Argentina, Ediciones Las Cuarenta: 2009.

- El autor como productor. México, Editorial Itaca: 2004.

- Para una Crítica de la Violencia. Edición Electrónica de www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Url <http://viejotopo.org/Biblioteca%20Virtual/Benjamin,%20Walter%20-%20Critica%20de%20la%20violencia.pdf> f visitada 20-11-2013.

BEVERLY, Jonh. Siete Aproximaciones al "Problema Indígena". Bolivia, Ediciones Plural: 2010.

BONFIL BATALLA Guillermo. El Concepto de Indio en América: Una Categoría de la Situación Colonial.

Anales de Antropología. Volumen IX, México. 1972.

- México Profundo. Una civilización negada. México. Editorial Grijalbo. 1990

- Historias que no son Todavía Historia. En Carlos Peryra y Otros. Historia ¿Para qué?. México. Siglo Veintiuno Editores. 1992.

CALVET, Louise-Jean. Lingüística y Colonialismo. Breve tratado de glotofagia. Argentina, Fondo de Cultura Económica. 2005.

CANIUQUEO, Sergio. TACUM. El Grupo de Teatro de Ad-Mapu. Un espacio para la práctica anticolonial Mapuche, 1981-1989. En Pedro Canales editor. Zuamgenolu, Marginalidad y Exclusión. Pueblo Mapuche, Marginalidad y Estado Chileno Siglos XIX-XXI. Vicerrectoría Académica Universidad de Santiago. Chile. 2016.

CORNEJO POLAR, Antonio. El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural. En Revista Arte, literatura y crítica latinoamericana. Caracas-Venezuela, Universidad Central de Venezuela, 1982. pp. 67-85.

DELEUZE Gilles y Felix GUATTARI. Kafka por una literatura menor, México, Ediciones Era. 1978.

FANON, Franz, Piel Negra, Mascaras Blancas. España, Ediciones AKAL. 2009

FOERSTER, Rolf y Jorge Iván VERGARA. ¿Relaciones interétnicas o Relaciones Fronterizas?. En Revista de Historia Indígena. Santiago-Chile, Universidad de Chile. 1996. Pp 9-33.

GILLY, Adolfo, Historia a Contrapelo. Una constelación. México, Ediciones ERA: 2006.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo Interno (1969). En De La

Sociología del Poder a la sociología de la Explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI, Pablo González Casanova. Colombia. Editorial CLACSO & Siglo del Hombre Editores: 2009. Pp 129-156

GUHA, Ranahit. Voces de la Historia. España, Editorial Crítica: 2002.

JARA, Álvaro. Guerra y Sociedad en Chile y otros temas a fines. Santiago-Chile, Editorial Universitaria: 1984.

LEONARDO LEÓN, Mapu, toquis y weichafe durante la Primera Guerra de Arauco. 1547-1560. En Revista de Ciencias Sociales 41, Valparaíso, 1995. Pp. 277-344.

MALLON, Florencia. El Siglo XX: Esferas Públicas, Sueños de Autodeterminación y Articulaciones Internacionales. En Christian Martínez y Marco Estrada (editores). Las Disputas por la Etnicidad en América Latina: Movilizaciones Indígenas en Chiapas y Araucanía. Santiago-Chile, USACH & Editorial Catalonia: 2009. Pp. 155- 190.

MAMANI CONDORI, Carlos. Memoria y Reconstitución. En Intelectuales Indígenas Piensan América Latina, Claudia Zapata Silva (compiladora). Ecuador, Ediciones Abya-Yala: 2007. pp 285-310

MARIMAN, José. La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. Denver, U.S.A. Abril 1995. Manuscrito.

MARTÍNEZ, Christian, Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). En

Estudios Sociológicos, México, vol. XXVII, núm. 80, mayo-agosto, 2009, pp. 595-618,

MEZA, Néstor, Estudios Sobre la conquista de América. Santiago-Chile., Editorial Universitaria: 1981.

MONTUPIL, Fernando, Inche Tati. El Pueblo: Tradición indómita en Chile. Mangua-Nicaragua: CIERA Centro de publicaciones, 1982.

PRATT, Mary Louise. Ojos Imperiales. Literaturas de viajes y transculturación. México, Fondo de Cultura Económica: 2010.

RAMA, Ángel. La Ciudad Letrada. Santiago-Chile, Tajarar Editores: 2004.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Oprimidos pero no vencidos. Luchas del Campesinado Aymara y Quechwa 1900-1980. Bolivia, Taller de Historia Oral Andino THOA: 2003.

SAID, Edward, Representaciones del intelectual. España, Ediciones DEBATE: 2007

- Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales. España Ediciones DEBATE: 2005.

- Cultura, Identidad e Historia. En Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión, Gerhart Schröder y Helga Breuninger (compiladores). Argentina, Fondo de Cultura Económica: 2009. pp 37-53

- Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales. España Ediciones DEBATE: 2006.

- Freud y no los europeos. España, Global Rhythm press.2006

SOMMER, Doris. Abrazos y Rechazos. Como leer en clave menor. Colombia, Fondo de Cultura Económica. 2005.

WILLIAMS, Raymon. Marxismo y Literatura. Estética y política. Argentina, Ediciones Las Cuarenta: 2009.

- El campo y la Ciudad. España, PAIDOS Ediciones.2001.

CLAUDIA NOEMÍ BRIONES



Claudia Noemí Briones

Entrevistada:
Claudia Noemí Briones
Doctora en Antropología
cbriones@unrn.edu.ar; brionesc@gmail.com
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Entrevista realizada por:
Ana Margarita Ramos
Doutora em Antropologia Social
aramosam@gmail.com
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

Ana Margarita Ramos: *En distintas oportunidades has comentado que tu trayectoria como investigadora ha estado marcada por tus trabajos de campo, ¿cuáles fueron esos momentos etnográficos y preocupaciones teóricas que motivaron tus replanteos acerca de cómo entender la memoria?*

Claudia Noemí Briones: Nunca me detuve en pensar cómo teorizar mis propios trabajos y procesos de la memoria pero, ciertamente, cuando intento recordar y organizar mis recorridos teóricos, lo que inevitablemente me pasa es que busco identificar, primero, momentos del campo en que se me planteaban situaciones que me resultaban conceptualmente desafiantes. Luego puedo asociar esto con la búsqueda de teorías que me ayudasen a pensar mejor esas situaciones, fuese identificándome o fuese peleándome con ellas, aunque muchas veces fuese recentrándolas. Quizás Voloshinov vería este proceso como uno de ir copiando los conceptos con diferencias, para multiacentuarlos desde lo que el campo me iba demandando y enseñando. Incluso algunos artículos, como el de 2003, los estructuré explícitamente de este modo, posiblemente porque, en términos

antropológicos, ésta sea mi manera de ir comunicando los modos en que mi hacer etnográfico ha ido resultando de meandros as mediaciones entre teoría y praxis. Pero si ahora tuviese que adelantar una hipótesis más existencial, quizás empezaría por reconocer la centralidad y el impacto afectivo que en mi propia vida fueron teniendo ciertos acontecimientos vinculados a los trabajos de campo, de modo que a veces esos sucesos me ayudan a temporalizar cuestiones de mi vida personal y no sólo profesional, y vice-versa. Digamos que a mí ciertos acontecimientos también me funcionan como eventos epitomizantes para demarcar "umbrales", justo uno de los primeros conceptos que usé para ver cómo los mapuche puntuaban su devenir colectivo... En todo caso, la memoria como concepto teórico entró en mi trayectoria por la ventana, en el marco otras preocupaciones. Porque nunca lo postulé como foco de mis proyectos iniciales, y en todo caso fue un medio y no un fin en los proyectos sucesivos, fuesen individuales o colectivos. Lo que sí es cierto es que ha sido algo que fui conceptualizando de diferentes maneras a medida que podía ir pensando desde otros lugares a los procesos más amplios de producción sociocultural.

Ana Margarita Ramos: *En la década del 80' la Memoria no era un tema en el campo de la Antropología local, podríamos decir, entonces, que tu ponencia del año 1988, "Caciques y estancieros mapuche: dos momentos y una historia" (XLVI International Congress of Americanists) fue un trabajo pionero. Allí estabas buscando herramientas analíticas para comprender mejor los procesos de construcción de identidad en contextos de subalternidad y recurriste a los *ngtram* mapuche. ¿Cuáles eran esas preocupaciones? ¿Qué podías ver en el *ngtram* y a través de la Memoria para desatascarlas?*

Claudia Noemí Briones: Habiendo sido formada en una antropología clásica de trabajo etnográfico en comunidades, poco a poco las complejas aristas de los procesos de identidad empezaban a mostrarme una heterogeneidad de lecturas y evaluaciones que no se daban -- o yo no estaba lista para advertir -- en otros campos. Me preocupaban mucho las tensiones intrafamiliares que presenciaba, entre integrantes que me decían que ellos preferirían no ser mapuche y otros que los juzgaban duramente por eso. Ya desde esos momentos empiezo a pelearme con lecturas instrumentalistas de la identidad.

Ése era mi verdadero foco. Pero tratando de entender el peso de las discriminaciones y estigmas sobre las identificaciones, así como las diversas formas de lidiar con esto, empiezo a darme cuenta de que muchos *pu ngtram*, relatos verídicos de pasados remotos y recibidos por transmisión oral, o de acontecimientos de los que se fue testigo o participante, mostraban buena parte de las mismas tensiones que los discursos identitarios. Más aún, me doy cuenta que se correlacionan las maneras de ver/valorar el pasado y el presente! O sea, estaba descubriendo la pólvora, porque esto era algo que se venía diciendo pero no eran lecturas que yo tenía ni circularan en mi entorno. Así que ahí empiezo a pensar varios *pu ngtram* en conjunto, para identificar primero cómo se marcaban umbrales en la lectura de los procesos de subordinación, y cómo la manera de valorar los *kuifakeche* o antepasados -- que oscilaba entre "no pudieron", "no supieron", "no quisieron" -- estaba en relación, en una misma persona, con formas diversas de leer lo que el presente mostraba de mejora o empeoramiento en las pertenencias mapuche. Otra cosa que aprendí, pero recién pude pasar en limpio después, cuando me fui involucrando con el análisis crítico del discurso, fue que estas valoraciones emergen no tanto de

las entextualizaciones de acontecimientos pasados, generalmente muy consistentes textualmente cuando refieren a eventos fundacionales, sino de las contextualizaciones que van realizando los narradores. Pero como el foco de mis preocupaciones era la identidad, lo que fui enfatizando en el análisis fue de qué maneras esos *pu ngram* mostraban que las fronteras divisorias entre Mapuche/Wigkaeran más porosas de lo que en ciertas circunstancias se afirmaba, pues a veces las evaluaciones marcaban continuidades entre los antepasados y sus descendientes que cementaba un fuerte nosotros-mapuche vs. un ellos-wigka, pero en ocasiones era tan señalada la discontinuidad con los antepasados que ese contraste parecía disminuir.

Ana Margarita Ramos:
Cuando regresaste de los Estados Unidos, el hecho de encontrarte con un panorama diferente en torno a la organización y los proyectos políticos de las organizaciones mapuche en Neuquén y Río Negro te llevó a pensar esos procesos de construcción política de identidad en el marco de procesos hegemónicos más amplios de formación de alteridades. ¿Qué significaba entonces discutir las perspectivas teóricas que deducían que las reconstrucciones

rituales o las entextualizaciones mapuche del pasado eran instrumentales a ciertos objetivos políticos?

Claudia Noemí Briones: En verdad, mi estancia en los EE.UU. me permitió profundizar en preocupaciones que llevaba desde aquí. Por un lado, en 1991 y un par de meses antes de viajar, hice campo para despedirme y se dio la casualidad de que me tocó participar en lo que se denominó como el primer encuentro en *Pwel Mapu* de referentes mapuche de Chile y Argentina para encarar acciones conjuntas de cara a los quinientos años. Allí se habló de muchas cosas, pero lo que me quedó claro fueron dos cosas. Primero, que se estaba gestando una nueva manera de reclamar derechos. Luego, que las relecturas críticas del pasado empezaban a ser uno de los recursos clave para encarar esas nuevas formas de activismo. Fue eso lo que me llevó a proponer que la disertación doctoral se centrara en el análisis de estos procesos de organización político-cultural indígena, de modo que uno de los campos teóricos que empecé a profundizar desde nuevas lecturas fuera el de los usos del pasado. Era todavía una época en que el correo electrónico estaba muy poco difundido en Argentina, por lo que fui manteniendo contactos mediante

cartas que me iban mostrando maneras de reorientar las lecturas recíprocas entre lo que iba pasando con la lucha mapuche y lo que leía de teorizaciones nuevas para mí. Empecé entonces a ver cómo recentrar lo que había podido entender de los *pu ngtram* que analicé en 1988 y a incorporar nuevas ocurrencias pero, sobre todo, marcos más amplios para pensar el pasado, desde un concepto de *aboriginalidad* que me permitiera sortear ciertas limitaciones del campo de los Estudios Étnicos, o desde recursos metodológicos provenientes de un análisis del discurso que no se quedara en los significados referenciales. Esto porque mi tutor en EE.UU., Greg Urban, es antropólogo lingüista y porque, por casualidad, Lucía Golluscio, con quien nos conocimos haciendo trabajo de campo muchos años antes, justo hizo una estancia breve en la Universidad de Texas mientras yo estaba estudiando allá. Así que retomamos nuestras extensísimas charlas, buscando ahora cómo repensar y articular nuestros respectivos campos, pensando críticamente las nuevas cosas que íbamos aprendiendo. Pero en lo que hace a lo que me preguntás, me fui enterando mientras estaba en EE.UU. de la primera recuperación de tierras en Neuquén (*Ragiñ-Ko* en 1992) y de la celebración de los primeros

WiñoyXipantu de los que había oído hablar como posibilidad en el encuentro de 1991. Y aunque eran épocas en que el giro discursivo y el constructivista estaban en auge, lo que se me iba haciendo claro por lo que había podido intuir entonces es que me parecía muy pobre agotar el análisis de prácticas rituales en reconstrucción desde conceptos como los de tradición revivida o inventada, o el de politización de las prácticas. Esto me permitirá releer ciertas cuestiones que se irán publicando después.

Ana Margarita Ramos: En este mismo contexto escribiste en el año 1994 el texto "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": usos del pasado e invención de la tradición en la Revista Runa. El libro de Hobsbawm y Ranger, La invención de la tradición, había acentuado entonces la perspectiva instrumental sobre la producción de tradiciones ¿Cuáles son las limitaciones que identificaste en esa idea homogenizante de "invención"?

Bueno, justamente ese texto surge de uno de mis exámenes comprensivos para quedar en condiciones de hacer la disertación. En general buena parte de la literatura que pude incorporar

allá empezará a ser parte de materias y seminarios que dicté en UBA, o de artículos que buscan hacer accesibles lecturas y discusiones que no eran tan frecuentes todavía en Argentina. El trabajo de 1995 también surge de uno de mis exámenes comprensivos. El libro de 1998 igual, aunque ahí avanzo bastante más de lo que hice en EE.UU. porque eran temas que venía trabajando de antes de manera sostenida. En todo caso, para cuando regreso a Argentina, me tengo que poner rápidamente al día sobre nuevos aconteceres en el país. Volví semanas antes de la reforma constitucional de 1994 que incorpora los derechos indígenas, por ejemplo. Tuve entonces que ir reconstruyendo muchas cosas que me había perdido por haber estado lejos. Pero tratando de poner a la par lo que había escuchado de los mayores y las maneras en que las lecturas del propio pasado estaban re-enmarcándose, ahí me surgió la necesidad de poner en más perspectiva los condicionamientos y contextos que abren la posibilidad de releer de otros modos el pasado. Así surge la crítica a la teoría de los "usos del pasado" que seguía estando tan en boga en academias centrales, objeciones que expreso retomando la idea de Karl Marx de que "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen

simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado (Marx 2003: 10)", para sostener que "los sujetos interpretan su propia historia (y la historia de los otros), pero no lo hacen simplemente como a ellos les place, pues la interpretan bajo circunstancias que ellos no han elegido". Ese año también presentamos con Lucía Golluscion UBACyT que no fue financiado en su primera versión pero que hicimos igual (FI020 "Discurso y Metadiscurso como procesos de producción cultural en el área mapuche argentina", 1995-1997) y otro posterior que sí lo fue (FI059 "Construcciones de alteridad. Discursos de pertenencia y exclusión", 1998-2000). En ese marco tratamos de articular varios intereses conceptuales y analíticos creando el GEADIS (Grupo de Estudios en Antropología y Discurso). Con esos trabajos y discusiones colectivas, nuestra comprensión de los *pu ngtram* tomó otro vuelo.

En todo caso, uno de los capítulos de mi doctorado (1999) despliega estas ideas, aunque el mismo análisis de las disputas sobre el pasado me llevó a incorporar otras inflexiones

conceptuales. Primero, como había empezado a trabajar el concepto de metacultura de maneras que me parecían productivas, empecé a diferenciar las memorias de las metamemorias como campo específico de politización ligado a discursos identitarios explícitos. Desde ahí fui recentrando la idea de Turner de mitologización de la historia e historización del mito que no hace diferencias entre memorias y metamemorias, y abrevé en Alcida Ramos para dar cuenta de cómo un mismo *ngtram* puede ser significado (articulado) desde diversos modos de reflexión. Lo trabajé desde el *ngtram* de *XegXeg* y *KajKaj* como relato fundacional para los mapuche, no ya en el capítulo sobre disputas en la reconstrucción de sentidos de devenir, sino en un capítulo sobre el potencial de la *Kuyfikezugu* o palabras antiguas en el entramado metacultural y político de pertenencias. Me centré en una versión tal como la contó Miguel Leuman en una presentación que organizamos en Filo UBA para contar a los estudiantes los porqués de la presentación mapuche ante el Rey de España en la V Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno realizada en Bariloche en 1995. Es que en esa manera de en textualizar de Miguel era particularmente explícita la intención de

transmitir y re-interpretar los significados de la lucha inaugural de ambas *filu* o víboras desde sus implicaciones políticas contemporáneas.

Ana Margarita Ramos:

Recuerdo que en el VI Congreso Internacional de Etnohistoria en el año 2005 planteaste la importancia de hacer foco en la historicidad de las memorias. ¿Cómo empezaste a incorporar entonces las ideas de “trayectorias disponibles” y de “repertorios de memoria” para complejizar los procesos de articulación colectiva de los recuerdos?

Claudia Noemí Briones:

Bueno, ya después hay reformulaciones que vos conocés más que bien, porque sos parte de esa historia. La verdad es que me puse a repensar ciertas cosas en 2005, cuando buena parte de mis energías estaban dedicadas a pensar las formaciones nacionales y provinciales de alteridad, más que nada por la invitación que me hiciste con Walter Delrio para participar en el panel "Oralidad, historiografía y usos del pasado" durante el VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Ahí me puse a hacer más foco en dos cosas que no venía trabajando antes. Era un momento en que la adhesión indígena al horizonte nacional-popular de los Kirchner ya se estaba haciendo

evidente, aun cuando todavía no emergía la polarización que se produciría dentro del movimiento años después. Así que, primero, como la construcción de nación ya venía siendo marco inexcusable desde que empecé a trabajar con el concepto de aboriginalidad, apunté a desnaturalizar la historicidad perceptual de las lecturas académicas y hegemónicas, para analizar sus efectos sobre grupos subalternizados. En un congreso de etnohistoria, me parecía particularmente importante destacar cómo, desde el historicismo prevaleciente -- que establece los parámetros de la metamemorias públicas -- se establece un estándar tan implacable como engañoso para evaluar/identificar fisuras en las memorias sociales, particularmente indígenas. Luego, introduje una reflexión etnográfica sobre los variados registros que permiten explorar las de por sí problemáticas relaciones entre memoria e identidad, cuestionando la postulación de equivalencias implícitas entre identidad, experiencia y agencia. Recién ahora me doy cuenta de que ahí ya había empezado a intentar "topologizar la memoria", lo que sería algo a terminar de desarrollar años después en un proyecto colectivo. En todo caso, empezar a pensar en la articulación de diversos registros de la memoria buscaba decentrar visiones que

tienden a cosificar los procesos del recordar --por ver las memorias como productos acabados que permiten conformar un corpus más o menos fijos de recuerdos colectivos-- para mirar los actos del recordar como procesos abiertos a la rearticulación de sentidos y como puertas de entrada a concepciones de temporalidad y del mundo alternativas.

A su vez, como veníamos asistiendo a una importante cantidad de rearticulaciones identitarias personales y colectivas que se ponían bajo sospecha como procesos de "etnogénesis" o de "emergencia indígena", la idea de ampliar nuestra idea de qué opera como registros de la memoria buscaba dar materialidad y profundidad histórica a esas rearticulaciones. Sostener entonces que los pasados también están aquí y ahora-- en los gustos, las prácticas corporales, en el entrenamiento cultural de los sentidos recibidos de generaciones ascendentes-- buscaba correrse de los rituales marcados y magníficos, como dirían Corrigan y Sayer (1985) como sitios clave de preservación de un cierto pasado y "saber ancestral", para poner en foco la ritualidad cotidiana de un hacer que se evoca desde ideas de "costumbre". Eso permite varias cosas. Por ejemplo, leer los cuerpos como memoria social inscripta.

También, ver los aparentemente más efímeros *repertorios* de conductas expresivas o de práctica/conocimiento corporizados como performances que en sí mismas constituyen un sistema de aprendizaje, almacenamiento y transmisión de conocimiento. Por último, admitir la corporalización de las memorias abre otra vía de entrada para entender cómo y por qué, incluso dentro de un mismo grupo con un sentido de pertenencia compartido, hay múltiples pasados porque hay múltiples presentes que, intervenidos por heterogeneidades de clase, género, edad, religión, persuasión política, producen perspectivas variadas sobre una realidad social que nunca precipitan en una memoria única y perfectamente compartida. Por un lado, quería seguir enfatizando que no todos esos pasados se dejan usar ni tan inocua, ni tan intencional, ni tan indoloramente pero, por el otro, hacer visible que no reparar en que hay múltiples pasados porque hay múltiples presentes nos lleva a juzgar como fisura de la memoria lo que bien puede ser expresión de esta heterogeneidad. Insistir en que, paralelamente, también hay múltiples presentes porque hubo distintas trayectorias disponibles, apuntaba a criticar falsos estándares de autenticidad desde los que se cae en juzgar cuáles son

las memorias más “autorizadas”, “puras” o “fieles”. Intenté destacar la utilidad metodológica de trabajar las heterogeneidades que se nos manifiestan desde ambos puntos de vista o en ambas direcciones. Cortito, si partir de la heterogeneidad actual nos puede llevar a entender la politicidad de las pujas que se dan al interior de los grupos para fijar el pasado en una u otra dirección, reconstruir cómo las trayectorias disponibles han ido predisponiendo a la articulación de determinados lugares de apego e instalaciones estratégicas permite tener una visión más densa de la historicidad de las memorias, así como de las complejas relaciones que vinculan experiencia, identidad y agencia, ya que no todas las experiencias se articulan como memoria compartida ni identidad proclamada. Aventuraba entonces que para que esta articulación se dé, ciertas ocurrencias idiosincrásicas deben ser reconocidas desde, o evocar en otros, experiencias no tanto idénticas (o compartidas en sentido fuerte) cuanto equivalentes, siendo esa equivalencia lo que torna significativa su significación y hace posible su articulación como memoria social.

Ana Margarita Ramos: *En los años recientes, ¿Qué otros momentos de*

tus trabajos de campo has ido asociando con preocupaciones teórica acerca de la memoria?

Claudia Noemí Briones: Otros momentos clave que me llevaron a replantear las maneras de pensar los procesos de memoria se dieron a partir del acompañamiento de la segunda recuperación emprendida por la Comunidad Santa Rosa-Leleque en 2007. Haber presenciado el antes, durante y después de esta comunalización, haber tenido incluso que dar una declaración testimonial en uno de los tantos juicios que se hicieron a sus integrantes, activaron en mí la urgencia de repensar el lugar de las prácticas colectivas de rearticulación y resignificación de saberes, pertenencias y recuerdos que se dan en contextos normalmente catalogados como anómalos o anómicos, porque parten más del no saber o del no recordar que de sus inversos. No es algo que haya sido publicado aún porque a veces la vida nos lleva en otras direcciones, pero sí fue algo escrito para alguna conferencia que aún tengo pendiente de reescribir, y que llamé "Volver a la Mapu memorizando el porvenir". Usé incluso una estancia de tres meses en París durante 2008 para incorporar otras lecturas que me

permitieran entender lo que iba viendo, es decir, profundas prácticas y reflexiones metaculturales, de metamemoria y metaidentificación que buscaban realinear cultura, identidad y recuerdos en un contexto de retorno a la vida comunitaria rural desde trayectorias de vida—quizás las más habituales en nuestros días—que se piensan a sí mismas como el fruto más del descalabro, que del alineamiento de nexos entre recuerdos, pertenencias y saberes propios.

Esta idea de memorizar el porvenir luego de una vida urbana responsabilizada del "no saber/no recordar" buscaba seguir prácticas orientadas por estándares que de alguna manera se autoimponen desde las propias teorías mapuches como condición de pertenencia. Y la insatisfacción que me quedaba con las herramientas entonces disponibles es que se suele vincular la memoria con la construcción del pasado desde el presente para proyectar instrumentalmente el futuro. Sin embargo, lo que me tocaba presenciar eran prácticas mapuche bien del presente --por ejemplo, *pu pewma* o sueños que se estaban teniendo --que iban dando cabida a prácticas "tradicionales" de cuya implementación se afirmaba no saber demasiado-- como las que permiten

realizar interpretaciones personales y colectivas de esos sueños --lo que se convertía en situaciones que parecían estar encauzando *performativamente* y no instrumentalmente hacia un determinado futuro. Me refiero a prácticas de distinto tipo que, en definitiva, parecen mostrar que las posibilidades de habitar como propio un lugar de identidad antes no enunciado como tal, ni en voz alta ni en voz baja, depende menos de saberes recordados, que de re-trazar conexiones y desconexiones entre “lo que pasó”, en su relación con “lo que pasa” y con “lo que pasará o debiera pasar”. Lo que quiero decir es que prestar atención a qué ocurre en contextos donde nuestros interlocutores explícitamente señalan la interrupción de las vías de transmisión de saberes propios me instaló la inquietud de analizar a través de qué medios las pertenencias pueden sostenerse sin un quantum de memorias compartidas/transmitidas. Por un lado, entonces, aunque en la literatura disponible esas desconexiones se ven como olvidos o silencios, lo que yo empezaba a advertir es que el trabajo de desconectar es más amplio que el de olvidar o callar, pues puede resultar de privilegiar ciertos significados y no otros que no por ello se desconocen u olvidan. Por el otro y avanzando la hipótesis que

en ese momento empecé a trabajar, diría que, a menudo, cuando por sus trayectorias las personas deben rearmarse a partir del no saber/no recordar, la pertenencia parece estar anclada menos en el recuerdo de eventos narrados que en el de los eventos narrativos que solían presenciar de pequeños sin prestar demasiada atención a sus contenidos, lo que les genera la idea de no saber o no recordar. Sin embargo, pareciera ser a partir de ese recordar eventos narrativos presenciados en los que "los mayores" desplegaban formas compartidas de practicar el recordar, que pueden anclar sus trabajos ahora sí activos de participar en eventos semejantes para rearticular significaciones, así como nexos entre saberes, pertenencias y recuerdos que les resultan más apropiados.

Ana Margarita Ramos: *¿En este momento qué nuevos planteos o preguntas has estado pensando en relación con los procesos de memoria?*

Claudia Noemí Briones: Un último momento de este recorrido, Ana, debiéramos escribirlo nuevamente juntas, porque desde hace unos años vos sos la especialista en la Antropología de la Memoria y yo sólo vengo siguiendo el tema en el marco de otras

preocupaciones. Me refiero claro está a lo que escribimos para uno de los capítulos del libro colectivo de 2016, donde tratamos de repensar parentesco, memoria y política desde un enfoque topológico. Hasta el momento ése sería un último momento de mi pensamiento en estas cuestiones. Creo en todo caso que ahí ya se ve cuánto enriquecen los aportes de Ingold (2011) para seguir recorridos donde los sujetos van conociendo hechos o personas que se narran como historias, que eventualmente juntan con la propia haciéndolas parte de su trayectoria. Me parece que, al pensar topológicamente, logramos dar cuenta de procesos heterogéneos donde lo que se ve es que, mientras parte de la historia propia tal como se relata se entreteje con las historias de otros, quedan partes que se descartan y no se anudan porque se ven como ajenas o bien a la trayectoria personal o bien a la colectiva. Logramos al menos identificar y diferenciar distintas formas de presuponer y crear constelaciones pasado-presente que no necesariamente devienen *tradición*, aun cuando permiten actualizar configuraciones emocionales por equivalencia de relatos o el reconocimiento de ciertos hilos conductores compartidos que no necesariamente se generalizan como

memorias compartidas, pero entraman igualmente el ser juntos, sea disputando o sea ensayando formas de anudar trayectorias en un *nosotros*.

En todo caso, si hay algo que seguí analizando después de esto, fue publicado en 2017 y se vincula con identificar distintos tipos de conflictos y disensos que pueden hacerse visibles en el marco de procesos de patrimonialización, donde lo que se trata pasa no sólo ya poren tramarse y escenificarse como diferentes, sino por disputar formas hegemónicas de un ser juntos en términos cívicos que no los incluye.

CITAS:

- BRIONES, Claudia. 1988. "Caciques y estancieros mapuche: Dos momentos y una historia." *XLVI Congreso Internacional de Americanistas*. Amsterdam, Holland, Julio 8 a 12.m.i.
- BRIONES, Claudia. 1994. "Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición". *Runa XXI*: 99-129.
- BRIONES, Claudia. 1995. Hegemonía y construcción de la nación. Algunos apuntes. *Papeles de Trabajo*, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología, UNR, # 4: 33-48.
- BRIONES, C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- BRIONES, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. UMI # 9959459.
- BRIONES, Claudia. 2003. Remembering the Dis-membered: A drama about Mapuche and Anthropological Cultural Production in Three Scenes (4th edition). En *The Journal of Latin American Anthropology*, Special Issue on Indigenous Struggles and Contested Identities in Argentina (S. Hirsch and G. Gordillo, ed), 8(3):31-58.
- BRIONES, Claudia. 2005. "Entre la memorización de historias y la historización de memorias. Reflexiones antropológicas desde prácticas de oralidad y corporalidad." *VI Congreso Internacional de Etnohistoria*
- "*Antropología e Historia: Las nuevas perspectivas interdisciplinarias*". FFyL-UBA, Buenos Aires, 22 al 25 de noviembre. Simposio III: Tradiciones orales, narrativa y simbolismo. Panel: Oralidad, historiografía y usos del pasado. Coordinadores: Dres. Walter Delrio y Ana Ramos
- BRIONES, Claudia. 2017. «"Spirituality... we do not have such a thing": Patrimonialization processes as minefields». *Journal of Historical Archaeological & Anthropological Sciences* 2(2): 00045. DOI: 10.15406/jhaas.2017.02.00045.
- BRIONES, Claudia. y Ana M. RAMOS (eds.). 2016. *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia*, Colección Aperturas. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro. Disponible en: http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/parentesco_y_politica_briones_ramos_unrn.pdf
- CORRIGAN, Philip y Derek, SAYER. 1985. *The Great Arch. English State Formation as Cultural Revolution*. Oxford: Basil Blackwell.
- HOBSBAWM, Eric y Terence, RANGER. 2002 [1983]. *La invención de la tradición*. Cambridge: Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim. 2011. *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge.
- MARX, Karl. 2003 [1852]. *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- RAMOS, Alcida. 1988. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed." En HILL, Jontahan (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American*

Perspectives on the Past. Urbana: University of Illinois Press, pp.: 214-234.

TURNER, Terence. 1988. “Mito y conciencia social entre los Kayapó”. En J. Hill (ed.) *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp.195-213.

VOLOSHINOV, Valentín N. 1992 [1929]. “El estudio de las ideologías y el estudio del lenguaje” y “Acerca de la relación de las bases y las superestructuras”. En *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 31-50.

POLICÍAS COMUNITARIAS Y CAMPOS SOCIALES MINADOS EN MÉXICO: construyendo seguridad en contextos de violencia extrema

COMMUNITY POLICE FORCE IN SOCIAL MINE FIELDS IN MEXICO: building safety in contexts of extreme violence.

POLÍCIAS COMUNITÁRIAS E CAMPOS SOCIAIS MINADOS NO MÉXICO: fortalecendo a segurança em contextos de extrema violência

María Teresa Sierra

Doctora en Sociología
Profesora Investigadora
CIESAS-México
mtsierrac@hotmail.com

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

En este texto abordo la crisis profunda de seguridad y violencia que afecta al estado de Guerrero, México, y las respuestas de las policías comunitarias. Recorro al concepto de campo social minado entendido como espacio altamente disputado productor de sociabilidades violentas donde interactúan actores legales e ilegales en torno a economías híbridas. El concepto me ayuda a explorar los retos que enfrentan los pueblos indígenas y campesinos, cuyos territorios están siendo disputados por el crimen organizado, con la connivencia del Estado, al buscar condiciones mínimas de seguridad. Analizo los efectos de las violencias cotidianas y estructurales en las propias policías comunitarias, así como los enormes esfuerzos que realizan para confrontar la macrocriminalidad y garantizar la paz social. Pretendo contribuir a los debates sobre seguridad comunitaria en contextos de violencia extrema. El trabajo es resultado de una investigación de corte etnográfico y documental de larga data en la región de estudio.

Palabras clave: Policías comunitarias, Guerrero, campo social minado, pueblos indígenas, sociabilidades violentas.

Resumo

Neste texto, discuto a profunda crise de segurança e violência que afeta o estado de Guerrero, no México, e as respostas das polícias comunitárias. Recorro ao conceito de campo social minado, entendido como um espaço altamente disputado produtor de sociabilidades violentas onde atores legais e ilegais interagem em torno de economias híbridas. O conceito ajuda-me a explorar os desafios enfrentados pelos povos indígenas e camponeses, cujos territórios estão sendo disputados pelo crime organizado, com a connivência do Estado, em busca de condições mínimas de segurança. Analiso os efeitos da violência diária e estrutural nas próprias polícias comunitárias, bem como os enormes esforços que realizam para enfrentar a macrocriminalidade e garantir a paz social. Pretendo contribuir para debates sobre segurança comunitária em contextos de extrema violência. O trabalho é o resultado de uma longa pesquisa etnográfica e documental na região de estudo.

Palavras-chave: polícias comunitárias, Guerrero, campo social minado, povos indígenas, sociabilidades violentas.

Summary

I analyze Guerrero's crisis of security and violence and the answers of local organized actors to confront this crisis, focusing on the remarkable role of the Community Police Force. The concept of social minefields is understood as the space of violent sociabilities, where legal and illegal actors interact in hybrid economies. It helps to explore the challenges faced by indigenous peoples and peasant communities whose territories are disputed today by organized crime, in the context of State indulgence, in their quest for spaces of safety. I focus on everyday and structural violence occurring in minefields that affects Community Police Forces and their effort to confront macro-criminality and to grant social peace. Thus, this paper contributes to the debates on community safeguard in contexts of extreme violence. It is the result of ongoing ethnographic and documentary research over more than 15 years.

Key words: Communitarian Police, Social Minefields, Indigenous Peoples, Violent Sociabilities.

El 5 de agosto de 2013, en la coyuntura álgida de la expansión de las policías comunitarias en el estado de Guerrero¹, en respuesta al incremento exponencial de la inseguridad y la narcoviolencia sucedió un hecho insólito: policías ciudadanas de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) retuvieron por más de 12 horas a cien militares y establecieron retenes en las entradas de la comunidad de El Pericón, municipio de Tecoaapa –entre Ayutla y Chilpancingo– por la previa detención y desarme de cinco de sus policías. Acusaron además al capitán del pelotón de tener nexos con el crimen organizado, ante lo cual señalaron contaban con pruebas (Cervantes

2013). Tal evento tuvo graves consecuencias para la policía ciudadana de la UPOEG, ya que el acto significó una afrenta para los militares y afectó las relaciones de “permisibilidad” que tenía con el gobierno estatal, lo cual reveló de manera contundente el terreno pantanoso y conflictivo en el que se mueven dichas policías.

Quince días después, en agosto de 2013, la comandanta de la policía comunitaria de Olinalá, Nestora Salgado –vinculada a la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC-PC) –, fue detenida por fuerzas del ejército y la marina y trasladada a un penal de máxima seguridad en Tepic, Nayarit, acusada de secuestro, homicidio y delincuencia

¹ El estado de Guerrero se encuentra al suroccidente de México. Cuenta con cerca de 1,200,000 habitantes que se consideran indígenas, 33.9% de la población INEGI (2010); De acuerdo a índices

de violencia Guerrero fue el segundo más violento del país en 2017 (índice de Paz 2018)

organizada; después de dos años y ocho meses Nestora Salgado fue liberada sin que se le probara ningún delito. En las sentencias de jueces federales y estatales se reconoció que ella actuó como autoridad del sistema de justicia indígena de la CRAC reconocido por leyes nacionales e internacionales. Con su intervención afectó a los poderes fácticos locales y desarticuló redes de trata y de pornografía infantil (Hernández y Salgado 2018). El caso alcanzó relevancia nacional e internacional porque involucró la criminalización del sistema de policías comunitarias y la represión estatal.

Estos dos acontecimientos que involucran a dos agrupaciones distintas de policías comunitarias, sucedidos en temporalidades y regiones cercanas, revelan la coyuntura de crispación social en que se movieron así como la respuesta violenta de un Estado cooptado y criminal. Tales referencias son muestra de las *sociabilidades violentas* que estructuran el espacio social altamente explosivo en el estado de Guerrero producto de la intersección de intereses económicos que involucran a actores legales e ilegales, revelando una dimensión central de la

formación de Estado en esta entidad donde el poder político y el narcotráfico confluyen en redes que involucran el negocio de la droga, el acoso sobre los recursos naturales y la criminalización de los movimientos sociales. En ese escenario se expandieron las policías comunitarias en Guerrero desde fines del 2012, ante la demanda de comunidades indígenas y poblaciones sujetas a la narcoviolenencia, la inseguridad y el despojo.

Estos espacios dan cuenta de la existencia de *campos sociales minados* concepto desarrollado por César Rodríguez-Garavito (2012) quien lo utiliza para referirse a espacios sociales con potencial explosivo donde disputan empresas transnacionales y el crimen organizado con escasa intermediación del Estado bajo relaciones de poder profundamente desiguales². Corresponden a “esferas de interacción altamente riesgosas, dominadas por sociabilidades violentas y desconfiadas, propias de las economías híbridas ubicadas entre la legalidad, la ilegalidad y la informalidad” (*op cit*: 14), donde los pueblos indígenas ven violentados sus derechos y amenazada su sobrevivencia; y desde esos espacios resisten. La metáfora

² Rodríguez-Garavito (*op cit*) analiza los campos sociales minados en el contexto de la minería del oro en territorios indígenas de Colombia.

de los campos sociales minados me parece muy sugerente para analizar situaciones de gran crispación social provocadas por la intervención violenta de actores económicos legales e ilegales que luchan por el control de territorios altamente codiciados por el tráfico de droga y el acceso a recursos naturales sin que el Estado lo impida, como sucede en distintas regiones indígenas de México; dichos campos sociales minados, se producen en espacios de margen donde prevalece la ilegalidad, la violencia y el desorden (Dass y Poole, 2004). Las sociabilidades violentas propias de estos campos de alta tensión afectan las interacciones sociales propiciando el imperio de la fuerza y la fragmentación del tejido social.

Lo novedoso de los campos sociales minados que analizo es que no solamente revelan la dimensión de la confrontación y la violencia para controlar el espacio, sino también las respuestas que gestan actores locales para enfrentarlas y generar alternativas de vida para defender sus territorios y a la población. Esto es especialmente notorio en zonas de gran densidad organizativa como sucede en la Costa y Montaña de Guerrero que en los

últimos años, han experimentado la transformación violenta de su geografía por la macro-criminalidad³. En estos espacios de tensión se construye la ‘seguridad comunitaria’, es decir, las distintas instancias de protección, seguridad y justicia integral de los pueblos indígenas y campesinos conocidas como policías comunitarias. Dichas estructuras de seguridad comunitaria suelen convertirse en obstáculos para los intereses del capital, para las fuerzas de seguridad del Estado, pero también para el crimen organizado ya que se resisten a ser sometidas a las lógicas de la extorsión, la subordinación y a la expoliación de sus tierras y de sus vidas. No obstante las policías comunitarias sufren también los efectos de los campos sociales minados y de las sociabilidades violentas que ahí se producen afectando sus lógicas de regulación interna y poniendo en riesgo la propia seguridad comunitaria y las autonomías indígenas.

En ese contexto resulta relevante comprender: ¿Cuáles son las respuestas de las policías comunitarias ante los campos sociales minados y qué impactos genera en ellas las sociabilidades violentas? Me propongo analizar cómo se mueven

³ Retomo el concepto de macro-criminalidad para referirme a la dimensión de crímenes múltiples cometidos en la connivencia del crimen

organizado con el poder público (Centro Pro-Juárez 2017)

distintas policías comunitarias – la policía comunitaria de la CRAC y la policía ciudadana de la UPOEG - en los campos sociales minados y cómo ellas mismas se ven impactadas por dichos contextos, produciendo confrontaciones, ambigüedades y renovadas definiciones de lo indígena y lo comunitario, lo que trae consigo grandes retos para discutir las resistencias indígenas. Así como para la policía comunitaria de la CRAC-PC la conflictividad social de los campos sociales minados obligó a redefinir las tareas de la institución poniendo más énfasis en la seguridad que en la justicia, y se vio afectada por sociabilidades violentas internas y externas que la fragmentaron; en el caso de la policía ciudadana de la UPOEG las sociabilidades violentas son los referentes que propiciaron su emergencia, tensionaron sus avances y le han dificultado construirse como alternativa de seguridad bajo control comunitario.

Pretendo contribuir de esta manera a los debates sobre seguridad comunitaria en contextos de violencia extrema destacando los enormes esfuerzos que realizan las policías comunitarias para garantizar la paz en terrenos minados. Me baso en información etnográfica y documental que he recogido a lo largo de varios años de investigación en la Costa Montaña de

Guerrero, desde el año 2005, en los cuales he dado seguimiento al proceso de la policía comunitaria de la CRAC-PC y más recientemente a la policía ciudadana de la UPOEG.

1. Campos sociales minados y pueblos indígenas en Guerrero

1) Escenarios y trayectorias de las violencias.

La historia contemporánea de Guerrero está atravesada por un patrón de impunidad y de guerra sucia que remite a una lógica estatal de represión, autoritarismo, violencia castrense y acoso sobre los movimientos sociales e indígenas y especialmente organizaciones guerrilleras, hechos de larga data que han sido ampliamente documentados en la literatura y subrayan el papel represivo de los militares en el proceso (COMVERDAD, 2014; Rangel y Sánchez 2015). Este contexto adquirió nuevas connotaciones con la guerra declarada contra el narcotráfico desde 2006 por el gobierno de Felipe Calderón, que justificó la participación de las fuerzas armadas en tareas de seguridad pública; esto marcó un hito en el incremento de la violencia y la

inseguridad en el país, al mismo tiempo que Guerrero se consolidó como primer productor de goma de opio a nivel nacional y cuarto a nivel internacional y con ello centro de grandes negocios ilegales (Padget, 2015). Desde la primera década del presente siglo, las tensiones en el campo social minado regional se incrementaron por las políticas extractivas globales dirigidas a acceder a los recursos naturales mineros, forestales e hídricos, lo cual ha trastocado de forma dramática algunas regiones del estado convirtiéndolas en zonas de guerra. El cambio estructural producido por el incremento en el cultivo de enervantes y el comercio de la droga, agudizado desde 2005, generó una economía ilegal de gran calado de la cual se beneficiaron actores políticos y económicos diversos, legales e ilegales, además de sectores gubernamentales, militares y caciques locales⁴ que terminaron imponiendo el cultivo de la adormidera en amplias extensiones de tierra y con ello la reconversión de cultivos tradicionales en zonas de la Montaña (Padget *op cit*). Paralelamente se diversificaron las actividades criminales del narco, ellos mismos fragmentados en pequeñas mafias,

que además del negocio de la droga se dirigieron a incidir en las finanzas municipales, a cooptar los espacios de autoridad, a intervenir en las elecciones locales, y a establecer una red de cobro de piso y amenazas sobre la población, todo ello bajo la “permisibilidad” de un sistema judicial y político que utilizó al municipio para sus fines de poder (Trejo y Ley 2015). Se justificó de esta manera la presencia de militares en zonas consideradas “de alto riesgo” con el supuesto fin de acabar con los cultivos de enervantes y desarticular las mafias del crimen organizado y soterradamente reprimir y desmembrar a organizaciones guerrilleras y radicales, arraigadas en Guerrero (Sipaz 2010). Como sostiene Pereyra (2012), la guerra contra el crimen organizado se convirtió en un fin de gobierno en sí mismo con efectos perversos que produce Estados criminales. Estos elementos junto con los altos índices de pobreza y desigualdad que distinguen al estado de Guerrero a nivel nacional han contribuido a un incremento exponencial de asesinatos, secuestros, feminicidios y desaparición forzada, convirtiendo al estado en el segundo más violento del país⁵.

⁴ Maldonado (2010) ha descrito estos procesos de formación de economías ilegales y formación violenta de Estado en la región de la Tierra

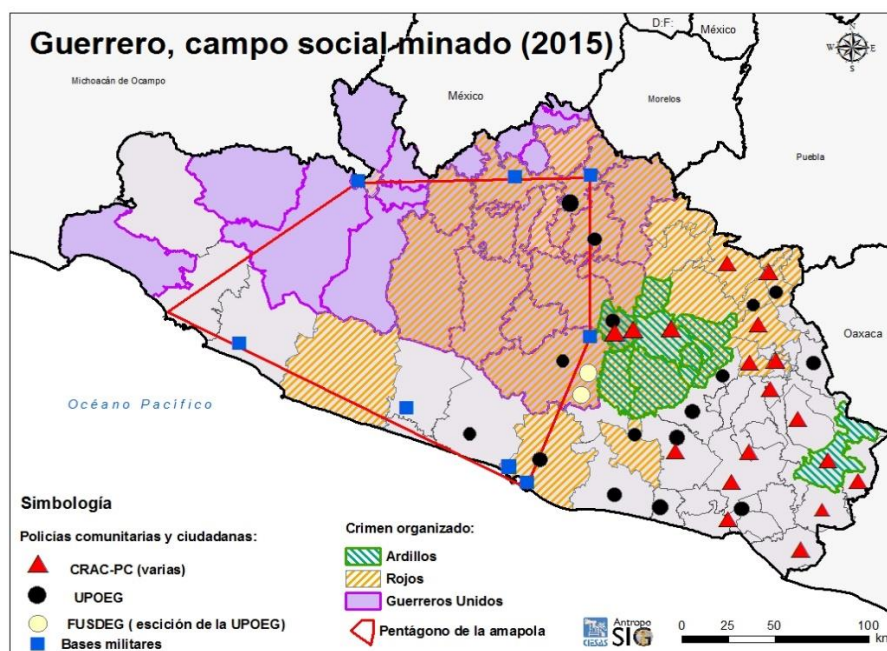
Caliente en Michoacán, zona vecina a la Costa Grande de Guerrero.

⁵ La tasa de homicidio en Guerrero aumentó en 12 por ciento en 2017, llegando a 69 por cada 100 mil

Ante tal contexto, proliferaron de forma inusitada grupos de autodefensa y policías comunitarias, presentes en casi todas las regiones del estado, entre mediados de 2012 y mediados de 2015, para hacer frente a la crisis de seguridad, la indefensión y las violencias múltiples sobre la población; expansión que sucedió al mismo tiempo que emergían autodefensas en Michoacán por motivos similares⁶ y que revelan la crisis profunda de seguridad en el país. De acuerdo al Informe de la CNDH (2013) sobre las autodefensas en Guerrero, para diciembre de 2013, al menos 46

municipios contaban con alguna presencia de estos grupos. Hay que señalar que en este contexto se dio la expansión de la policía comunitaria de Guerrero (CRAC-PC) y de la policía ciudadana de la UPOEG.

En el siguiente mapa permite ilustrar el campo social minado en el estado de Guerrero en 2015 y revela la presencia de distintas fuerzas que disputan el territorio donde están presentes las policías comunitarias, bandas del crimen organizado y bases militares las cuales conforman un pentágono en la zona de más incidencia en el trasiego de la droga⁷.



habitantes. Los homicidios por arma de fuego se duplicaron de 2015 a 2017 (de 10,462 a 20,083). *Índice de Paz México* 2018

⁶ De manera paralela en el estado de Michoacán proliferaron también autodefensas incluidas

regiones indígenas (Ver Guillén 2016; L. Hernández 2014)

⁷ El mapa fue elaborado con datos de mi investigación, por el Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica del CIESAS.

2) Las policías comunitarias frente a la securitización del Estado.

El contexto incrementado de violencia estructural y despojo en territorios indígenas se ha acompañado de una política de securitización (Gledhill 2014) que busca controlar a poblaciones consideradas de riesgo para facilitar la intervención del capital nacional y transnacional sobre los territorios y recursos naturales; por ello el Estado ha priorizado las políticas seguridad como parte de una gobernabilidad neoliberal dirigida a acotar el ejercicio de los derechos colectivos y a criminalizar los procesos organizativos (Valladares 2014). En las regiones indígenas las políticas de despojo se empalman con el acoso del crimen organizado justificando la violencia institucional y la militarización de la seguridad pública (Mora 2017) produciendo campos sociales minados altamente explosivos. En ese contexto se da la expansión de las policías ciudadanas y comunitarias, en diferentes regiones del estado de Guerrero, las cuales se han convertido en un problema central para el

Estado, en la medida que estos actores rebasan los límites de lo “permitido” para el régimen y se mueven en escenarios de ambigüedad legal produciendo obstáculos a la acción estatal y especialmente a los negocios del capital transnacional. A diferencia de otros estados como Michoacán donde la emergencia de las autodefensas es un fenómeno más reciente (Guillén *op cit*), en Guerrero desde la década de los noventas, el gobierno se vio obligado a considerar al fenómeno de policías comunitarias como un asunto de seguridad pública. Al mismo tiempo que ha buscado regularlas han debido negociar con ellas porque no las han podido sujetar, sobre todo por el apoyo popular que las legitima. A su vez las policías comunitarias exigen ser reconocidas como instituciones de seguridad y justicia de pueblos y comunidades indígenas amparadas en la legislación nacional e internacional.⁸; esto es sin duda uno de los distintivos de la seguridad comunitaria vinculada a pueblos indígenas, que la hace diferente a las experiencias de autodefensa⁹.

⁸ Ver artículo 1 y artículo 2 constitucional, así como Convenio 169 OIT. Todos ellos son bases fundamentales para el reconocimiento de los derechos indígenas en México.

⁹ La principal diferencia entre ambas está en que las policías comunitarias mantienen un fuerte vínculo

comunitario incluido el control de armas, mientras las autodefensas surgen en una coyuntura para enfrentar la agresión, pero sin proyecto específico, y tienden a diluirse. Ver López Bárcenas (2013).

En el estado de Guerrero las dos principales expresiones de seguridad comunitaria son: por un lado, la institución emblemática de los pueblos indígenas, el Sistema Regional de Seguridad y Justicia Comunitaria de la CRAC-PC, que emergió desde 1995; y por otro lado, el Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana de la UPOEG, las policías ciudadanas, que involucran a indígenas, mestizos y afrodescendientes, creada a principios de 2013. Corresponden a dos instituciones diferentes, en términos de su composición, estructura y dinámicas, no obstante, comparten referentes, espacios y trayectorias de organización desde bases populares indígenas y mestizas en un contexto afectado por la violencia y altas condiciones de marginación social.¹⁰

El gobierno estatal ha desarrollado políticas diferenciadas hacia ellas si bien el fin último ha sido su control bajo la línea federal de integrar los llamados mandos únicos (Sierra 2014). En el caso de la UPOEG la presión ha sido muy fuerte para que se incorpore a la policía rural siguiendo el modelo aplicado para la integración de las autodefensas en Michoacán. En contraste, la política con relación a la CRAC ha sido

más ambigua lo que tiene que ver con la gran legitimidad del sistema comunitario, su trayectoria histórica y su condición de pueblos indígenas.

El contexto de macro-criminalidad y de securitización en el que se mueven las policías comunitarias es fundamental para comprender las configuraciones de los campos sociales minados en Guerrero y sus efectos en la seguridad comunitaria. En lo que sigue desataco las especificidades de las dos policías comunitarias referidas, analizo las respuestas que implementan frente al acoso, pero también los efectos en ellas de sociabilidades violentas que limitan sus posibilidades de generar seguridad, justicia y paz social.

2. Autonomías bajo asecho. La policía comunitaria como experiencia de seguridad y justicia en los márgenes del Estado

El Sistema Regional de Seguridad, Justicia y Reeducción de la Policía Comunitaria de Guerrero (CRAC-PC) es producto de una acción de los pueblos me'phaa, na'savi, nahuas y mestizos de la

¹⁰ Para revisión de la problemática de las policías comunitarias y policías ciudadanas en Guerrero ver Matías, Aréstegui y Vázquez (2014)

Costa Montaña de Guerrero, para responder a la violencia y la inseguridad que por largo tiempo azotó a la región. El sistema surgió formalmente el 15 de octubre de 1995, y hunde sus raíces en las tradiciones organizativas de las comunidades y sus identidades colectivas, en la historia de resistencia de los campesinos ante el acoso militar y la guerra sucia y en el impulso de una teología india (Flores 2007, Sánchez 2012, Reyes y Castro 2008; Aburto y Horta 2016). A lo largo de veintidós años, los Comunitarios establecieron una estructura integral y territorial de seguridad, justicia y reeducación regional con gran éxito que ha sido capaz de articular comunidades de al menos 13 municipios y ejercer una amplia jurisdicción que el Estado reconoció legalmente en la ley 701 (2011). Mucho se ha escrito sobre el sistema de justicia de la CRAC-PC y su proyecto articulador por lo que en este escrito no me detengo en ello (Sierra 2013, 2015, 2017, López 2015; Mercado 2011; Gasparello 2007). Lo notorio es que la policía comunitaria como instancia emblemática de los pueblos indígenas después de años de grandes logros y de mantener una cierta estabilidad (de 2002 a 2011), se vio afectada por una profunda crisis interna combinada con factores estructurales y externos.

Las nuevas configuraciones de la violencia y los efectos del campo social minado en la seguridad comunitaria de la CRAC-PC. En los últimos años, desde principios de 2011, se incrementó la conflictividad social que involucra a la policía comunitaria de la CRAC-PC debido a la presencia de actores diversos con intereses económicos y políticos que afectaron al sistema comunitario. El territorio donde actúa la policía comunitaria de la CRAC se convirtió en un campo social minado productor de sociabilidades violentas que afectan el tejido social de las comunidades en lo cual están involucrados factores externos interesados en su desarticulación y fuerzas internas que disputan su control; tales hechos coinciden con el escalamiento de la guerra contra el narcotráfico, su expansión a comunidades de la Montaña y un incremento exponencial de la violencia.

Por mucho tiempo el Estado “toleró” al sistema lo que se debe en gran medida a que la Comunitaria no rebasó ciertos marcos de permisibilidad e hizo la tarea que el Estado ha sido incapaz de realizar al garantizar un alto grado de paz social y justicia en una región de difícil acceso, pero también porque no surgió para confrontarlo. Mientras los comunitarios cumplieron esas tareas fueron actores incómodos pero permitidos, incluso apoyados en algunos

momentos por los gobiernos estatales y municipales (Sierra, 2013); no obstante cuando aumentó la presión sobre su territorio ya sea para acceder a sus recursos naturales o por la incursión del narcotráfico en su jurisdicción se convirtieron en verdaderos obstáculos a los intereses del capital y al negocio ilegal. La Comunitaria constituye efectivamente un estorbo a las lógicas de despojo y acceso a los recursos de la Montaña, como es el caso de los minerales, los bosques y el agua. Tal es por ejemplo la resistencia que implementaron frente a las concesiones mineras cuando se enteraron que amplias extensiones de tierras se habían concedido hasta por 50 años sin consultar a las comunidades lo que tuvo como efecto detener las incursiones exploratorias de las empresas mineras (González, Hersch, Serrano y Ramírez 2011).

Paradójicamente, junto con las movilizaciones, se incrementó la presión del crimen organizado en el territorio de la comunitaria. De manera notoria aumentó el cobro de piso, las amenazas, los homicidios violentos y el trasiego de la droga en ciudades como San Luis Acatlán, sede de la Casa Matriz de la CRAC-PC, y más adelante en las mismas comunidades. Esto obligó a

las autoridades comunitarias a enfrentar nuevos hechos delictivos que los expusieron a situaciones delicadas por lo que significa el crimen organizado y su connivencia con la autoridad municipal y estatal. El problema se complicó cuando los detenidos fueron gente externa integrantes de las mafias del crimen organizado lo que generó una fuerte presión sobre la CRAC para su entrega a la jurisdicción estatal¹¹. Si bien el crimen organizado y el negocio de la droga no es nuevo en la zona, lo nuevo ha sido que amenacen a la institución y a sus dirigentes, por lo que se vieron obligados a responder.

Las presiones sobre el territorio y sobre la misma población sucedieron al mismo tiempo que se incrementaron las disputas a nivel interno, en lo cual incidieron conflictos acumulados, agudizados en torno al control de la CRAC, entre 2013 y 2015. No es mi objetivo contar la historia de las divisiones internas sino destacar hechos claves que las fomentaron produciendo sociabilidades violentas en la institución y la priorización del conflicto sobre el acuerdo, rompiendo así las lógicas que la habían caracterizado. En la división intervinieron las estrategias de fragmentación impulsadas por el ex - gobernador de Ángel Aguirre,

¹¹ Tal es lo que pude presenciar en la Asamblea Regional en Santa Cruz del Rincón cuando se juzgaron a traficantes de droga, y se les

incautaron 600kgs de marihuana que después quemaron (5 noviembre de 2011).

interesado en romper la unidad de la CRAC y evitar su expansión por ello hizo alianzas con facciones que en ese momento habían polarizado a la comunitaria: es así que otorgó recursos a la CRAC en SLA– considerada como la Casa Matriz- a cambio de mayor regulación de las policías, incluso forzó su credencialización por el ejército; hecho insólito que agudizó las divisiones en la institución comunitaria y de sus liderazgos.

Otro elemento más que incrementó las tensiones internas fue la expansión del sistema comunitario hacia otras regiones que tradicionalmente no habían sido parte del sistema desde 2012, como es el caso de Ayutla, Tixtla y Olinalá, en la región centro y montaña de Guerrero, al mismo tiempo que emergieron otras policías comunitarias en Cualac, Huamuxtitlán y Chilapa, todas ellas zonas con una mayor conflictividad social donde el incremento del crimen organizado produjo una aguda crisis de seguridad; también crecieron hacia comunidades ñomdaá y afroestizas de municipios de la Costa Chica como Cuajinicuilapa, Ometepec, Juchitán, Cochoapa y Tlacoachistlahuaca, entre otras. La inclusión de nuevas comunidades se dio en un proceso muy

rápido sin seguir los cánones establecidos de ingreso al sistema, lo que implica un trabajo previo para difundir el reglamento interno¹² y los principios de la justicia comunitaria, antes de ser aceptadas en asamblea regional. Esto generó un descontrol en el sistema comunitario y propició que se enfatizaran las tareas de seguridad sobre las de justicia, lo cual tuvo efectos negativos para el conjunto del sistema (Ver Tlachinollan, 2014).

Pero el hecho más significativo de la crisis que vivió la CRAC estuvo dado por la separación de un grupo de dirigentes de la Casa de Justicia de San Luis Acatlán, para crear una CRAC alterna, la CRAC de los Pueblos Fundadores en Santa Cruz del Rincón (junio de 2013)¹³; la creación de esta nueva CRAC fue la expresión de una conflictividad acumulada que reveló una disputa de liderazgos y una dificultad para dirimir diferencias de forma interna como lo hicieron por varios años. Esta división fracturó a la institución y generó enconos profundos, lo que implicó que varias comunidades salieran del sistema para vincularse a los llamados pueblos

¹² El Reglamento es la “norma escrita” que los comunitarios han construido a través del tiempo donde se establecen los principios, estructuras y regulaciones del sistema.

¹³ Para ver las propuestas de los pueblos fundadores ver el reportaje de Subversiones, en url: <https://subversiones.org/archivos/22015>, consulta 20 de mayo 2018.

fundadores¹⁴ – en referencia a los actores que impulsaron la creación de la CRAC alterna- y una campaña de agresiones que los convirtieron en los enemigos internos. La CRAC de los pueblos fundadores, tuvo dificultad para consolidarse –por las propias tensiones del campo social minado - y no fue capaz de mantener su unidad. Finalmente, a partir del año de 2016, las mayoría de las comunidades que se habían retirado para integrarse a los pueblos fundadores regresaron a la Casa matriz de San Luis Acatlán.

Todo esto marcó un quiebre en el tipo de relaciones que había construido la Comunitaria dentro y fuera de la institución. Son de notar las lógicas de confrontación con el Estado que utilizaron los comunitarios en las nuevas sedes - distintas a las acostumbradas por el sistema de la CRAC-PC: como por ejemplo, salir armados fuera de sus zonas de influencia, realizar bloqueos de carretera, desarmar a policías municipales y tomar instalaciones de los ayuntamientos, entre otras acciones. Estos hechos revelan los contextos extremadamente violentos que enfrentaron los policías comunitarios en las nuevas sedes a los cuales tuvieron que

responder; es decir, se movieron en campos sociales minados con presencia de la delincuencia organizada y redes caciquiles. Dichas acciones fueron utilizadas por el Estado para criminalizar a dirigentes y policías comunitarios de las nuevas sedes. Es en este contexto que se da la detención de Nestora Salgado, comandanta regional de la policía comunitaria de Olinalá, que refiero al inicio del artículo, y de coordinadores, consejeros y policías de la Casa de Justicia del Paraíso en Ayutla de los Libres junto con 20 policías comunitarios bajo procesos amañados y envueltos de una gran impunidad y graves violaciones a sus derechos humanos. Finalmente, la comandante Nestora Salgado fue liberada en el 18 de marzo de 2016 y exonerada de los delitos imputados. Lo mismo sucedió con Arturo Hernández, consejero de Ayutla, liberado (15 diciembre 2017), mientras Gonzalo Molina, promotor en Tixtla, continúa preso.

En suma, el crecimiento exponencial del sistema comunitario para incluir a nuevas comunidades y crear nuevas Casas de Justicia, sedes de la CRAC, sin responder a acuerdos de la asamblea regional trastocó de manera

radical el sistema, lo que junto con los contextos de violencia extrema que enfrentaron en las nuevas regiones contribuyeron a priorizar la dimensión de seguridad sobre la de justicia y a debilitar el sistema integral de la CRAC-PC. Este cambio en las prioridades de las policías comunitarias es en gran medida efecto de los agentes violentos que operan en esos escenarios obligando a acciones de fuerza para enfrentarlos. El acoso del crimen organizado bajo la protección impune de la autoridad, la criminalización de la institución y la puerta abierta al neo-extractivismo minero en territorios indígenas, nutrieron el campo social minado en el que se inserta la seguridad comunitaria y contribuyeron a las sociabilidades violentas que la fragmentaron.

Desde el año 2016, se han generado nuevas condiciones que apuntan a la rearticulación del sistema comunitario de la CRAC-PC si bien en un contexto que sigue estando minado por la inseguridad y actores mafiosos vinculados al crimen organizado. A pesar de tantas turbulencias, divisiones y violencias extremas, no se rompió la base del sistema

localizado en las comunidades y se mantuvo, si bien debilitado, el núcleo regional articulado por la Casa Matriz de San Luis Acatlán que continúa siendo el principal referente y desde el cual se busca recuperar el sistema.

3. La emergencia de las policías ciudadanas de la Unión de Pueblos y Organizaciones del estado de Guerrero y sus efectos en el campo social minado.

El surgimiento de las autodefensas, en los municipios de Ayutla de los Libres y de Tecoaapa, en Guerrero, el 6 de enero del 2013, tomó por sorpresa a los gobiernos estatal y federal y a la sociedad en general¹⁵. En una asamblea popular, erigida como tribunal, cincuenta y cuatro personas fueron acusadas por su participación en el crimen organizado. Además del performance que significó hacer el evento público bajo la mirada cautelosa de funcionarios estatales, y de la opinión pública nacional a través de los medios, el hecho permitió mostrar que no se trataba de una turba descontrolada que juzgaría a los delincuentes sino de actores

¹⁵ Sobre las policías ciudadanas en Guerrero ver: Chávez (2014); Espino (2016); Warnholtz (2016).

que apelaban al derecho a defenderse establecido en el artículo 39 de la constitución mexicana, ante la incapacidad del gobierno para garantizar la seguridad. Tal es lo que revelaron las palabras del párroco Mario Campos, quien en la asamblea señaló:

El pueblo está restableciendo el orden ante la omisión e indolencia de las autoridades gubernamentales (...) Las autoridades de la administración pasada no pudieron revertir los efectos de la narcoviolenencia a pesar del elevado número de muertos, el dinero invertido en materia de seguridad y el impresionante despliegue de fuerzas federales (en Flores 2013).

Las palabras del padre Mario, actor de gran arraigo en la zona, fundador de la policía comunitaria de la CRAC-PC, y miembro de una corriente eclesial comprometida, sintetizan el drama de los ciudadanos ante la violencia y falta de acceso a la justicia incrementadas de manera exponencial en los últimos tiempos. Después de varios días de juicio con gran apoyo popular y de negociaciones con el gobierno estatal se llegó al acuerdo de entregar a los

delincuentes a las instancias de justicia oficiales, bajo la condición de ser juzgados.

Con este hecho quedó claro que los hombres armados eran ciudadanos con un amplio apoyo popular que levantaron una demanda legítima: poner un alto al cobro de piso, a los secuestros, homicidios y violaciones en contra de civiles por parte de la mafia sin que las fuerzas de seguridad municipales, estatales y federales hicieran algo al respecto. La emergencia de policías comunitarias y ciudadanas constituye un síntoma de una crisis estructural y de gobernabilidad en el estado de Guerrero que puso de relieve la incapacidad de las instituciones de gobierno y de seguridad pública para garantizar el orden social y desnudó la corrupción incrustada en la médula de las mismas. Es en este contexto que surgió, en enero de 2013, la policía ciudadana de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG), llamada inicialmente autodefensa¹⁶. Esta red organizativa de base comunitaria, hacia fines del año 2013, se había extendido a 20 municipios del estado (CNDH, 2015). La UPOEG involucra sectores sociales

y la legitimidad que consiguió en determinadas coyunturas.

¹⁶ La UPOEG ha sido estigmatizada por actores diversos que tienden a descalificarla de manera rápida sin considerar el contexto de su emergencia

diferenciados, mestizos, indígenas y afroestizos cuya principal fuerza se encuentra en la Costa Chica de Guerrero.

Previo a su emergencia, la UPOEG, a través de su líder Bruno Plácido, había realizado un importante trabajo en una amplia región de la Costa - Montaña en contra de las altas tarifas de electricidad y para denunciar la falta de infraestructura carretera, demanda añeja y muy sentida para las comunidades. Por eso, cuando a fines del 2012 se incrementó la conflictividad en el municipio de Ayutla, la UPOEG, con el apoyo de un grupo compacto de hombres armados, decidió hacer frente a la inseguridad y al saqueo y promover la seguridad ciudadana en esa región y no sólo el desarrollo comunitario.¹⁷ En poco tiempo, la UPOEG se expandió a varios municipios y cobró relevancia nacional, casi al mismo tiempo que las autodefensas en Michoacán¹⁸. Las acciones contundentes en la detención de delincuentes a través de la instalación de retenes de hombres armados con rifles y tapados de la cara con un paliacate, la mayoría campesinos, comerciantes y muchos indígenas, en diferentes partes de

los caminos estatales y federales, generó mucha reserva en la opinión pública. Las propias fuerzas de seguridad oficiales y el gobierno tuvieron reacciones ambiguas para finalmente negociar con ellas. El apoyo popular de las autodefensas, más tarde convertidas en policías ciudadanas con la creación del Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana (SSJC - UPOEG), el 10 de marzo de 2013, facilitó su expansión a diferentes regiones y con ello aumentó su popularidad al conseguir frenar la delincuencia y activar asambleas populares de amplio arraigo (cfr. Warnholtz *op cit*; Chávez *op cit*). Es en ese contexto que se da un importante conflicto entre la CRAC y la UPOEG. Quedó claro un campo de poder en el que ambas policías comunitarias y ciudadanas buscaron moverse, ampliando su zona de influencia, enfrentando a delincuentes vinculados al crimen organizado y a la presión del gobierno estatal al mismo tiempo que marcaban sus diferencias. Hay que señalar que Bruno Plácido fue uno de los fundadores y primer comandante de la CRAC-PC, y por varios años activo integrante del sistema.

¹⁷ Conversación con Crisóforo Rodríguez, Comandante de la UPOEG, SLA, 23.02. 2013.

¹⁸ Sobre las autodefensas y policías comunitarias en Michoacán ver Guillén 2017 y L. Hernández (2014)

La policía ciudadana de la UPOEG terminó siendo tolerada por el Estado que entabló negociaciones con sus líderes sin poder subordinarla. Un elocuente ejemplo de la resistencia a tal subordinación fue el fuerte enfrentamiento con el ejército en la comunidad del Pericón, en Tecoaupan, cuando la UPOEG detiene a un capitán – acusado de negocios con la mafia- y su pelotón, hecho referido al inicio de este texto, lo que marcó un quiebre en la permisibilidad del Estado en torno a la UPOEG (Villagómez 2015), y en general de las policías comunitarias.

El sistema de seguridad y justicia de la UPOEG si bien se inspira en el modelo de la CRAC-PC, es diferente; se basa principalmente en una estructura amplia de seguridad donde los policías ciudadanos se encuentran bajo la orden de comandantes diferenciados (Chávez 2014), todos ellos electos en asambleas de sus comunidades, las cuales conforman una red articulada en asambleas regionales. Participan además concejeros también electos que junto con las autoridades municipales locales asumen las funciones de justicia. El

sistema de policía ciudadana enfrenta todo tipo de delitos y actores, muy particularmente delincuentes del crimen organizado, no ha desarrollado un sistema de justicia complejo como el de la CRAC, por lo que los delitos más graves después de interrogar a los detenidos los entregan a la fiscalía en el marco de convenios con el gobierno estatal¹⁹. De esta manera el sistema de seguridad y justicia ciudadana de la UPOEG se distancia del modelo propio de la CRAC-PC – la cual juzga todo tipo de asuntos y los procesa en el marco de una estructura integral de autoridades comunitarias y regionales de carácter autónomo. Ante el crecimiento exponencial que tuvo la policía ciudadana de la UPOEG se ha generado incertidumbre sobre el control colectivo del sistema y especialmente de sus policías, lo que es una de las garantías principales de la seguridad comunitaria. La UPOEG se ha movido en una zona gris de relación cercana con el gobierno estatal al mismo tiempo que se confronta con él, por lo cual ha sido fuertemente criticada. El gobierno de Ángel Aguirre también otorgó recursos a la UPOEG

¹⁹ Información de la abogada comunitaria de la UPOEG de Valladolid Ventura (23 de abril de 2018)

para su funcionamiento a cambio de mantenerla en ciertos márgenes²⁰; estrategia que no duró mucho tiempo ante los acontecimientos en El Pericón antes referidos. Algunos comunitarios, consideran que a la UPOEG le falta definición política y por eso cae en relaciones dudosas con el poder²¹.

La UPOEG ha vivido varios momentos de crisis y división, pero también de reestructuración. En los últimos años, desde mediados del 2014, el sistema se debilitó lo que se debe en buena medida a su expansión inusitada, al tipo de conflictos que enfrentan y a los poderosos intereses que afectan, pero también a la dificultad de mantener la participación ciudadana continua en un amplio territorio, además de la presión gubernamental. La UPOEG enfrentó una de sus principales crisis debido al surgimiento del Frente Unido para la Seguridad y el Desarrollo del Estado (FUSDEG), en febrero de 2015, una institución paralela que surgió de la UPOEG y se deslindó de ella ante acusaciones mutuas de infiltración del

crimen organizado²². Dicha crisis es una expresión más de las sociabilidades violentas que han emergido en el mismo campo de la seguridad ciudadana y de mecanismos históricos de cooptación y división implementados por el gobierno estatal; los hechos revelan un lado oscuro y altamente complejo de esta organización ciudadana, que lamentablemente llevaron a un enfrentamiento entre ambas organizaciones en la comunidad del San Juan del Reparo, Tierra Colorada, el 30 de marzo de 2015, con un saldo de seis muertos para la FUSDEG (cfr. Espino *op cit*: 170). No obstante, el hecho que significó un quiebre más para la institución fue la muerte de una familia de campesinos por integrantes de la UPOEG, incluyendo menores de edad, en la población de Cacahuatpec, en una supuesta persecución de delincuentes del crimen organizado, muerte que quedó impune (Morales 2017). El hecho expresa la dificultad de controlar a los elementos de la seguridad comunitaria en contextos donde privan las sociabilidades violentas.

²⁰ El gobierno de Ángel Aguirre donó radios de comunicación, vehículos, uniformes y la federación cuatro camionetas (Chávez *op cit* 365); y se sabe también que le otorgó dinero con base en un convenio de colaboración.

²¹ Opinión de Cirino Plácido, 17 de julio 2017

²² La FUSDEG se extendió en el corredor de Chilpancingo – Acapulco, incluyendo la comunidad del Ocotito, comunidad muy cercana a Chilpancingo, la capital del estado (cfr. Espino *op cit*: 166-167)

Esto ha propiciado una fuerte descalificación hacia la UPOEG en términos públicos y una mayor presión por parte del Estado para su desarticulación, lo que sin embargo, no ha sucedido, en gran medida porque siguen vigentes las condiciones estructurales y de violencia que llevaron a la emergencia de las policías ciudadanas; y al apoyo popular que continúan teniendo.

La crisis que ha vivido la UPOEG la ha obligado a plantear dos importantes iniciativas: por un lado, la transformación de la estructura organizativa para fortalecer los consejos municipales, la justicia y el control de los policías²³ y, por otro lado, la promoción de procedimientos electorales para elegir autoridades municipales por medio de usos y costumbres como ocurre en el municipio de Ayutla de los Libres, Guerrero, después de ganar un juicio electoral²⁴. Ayutla es la expresión más exitosa del sistema de la policía ciudadana en la medida que la UPOEG

consiguió una amplia legitimidad por sus logros en abatir la inseguridad lo que sentó las bases a un proceso más amplio de rearticulación comunitaria²⁵.

La policía ciudadana de la UPOEG se constituyó en un breve lapso de tiempo en uno de los referentes centrales para la seguridad comunitaria en Guerrero, aún si momentos de crisis revelan su fragilidad institucional, el peso de sociabilidades violentas y las zonas grises donde se mueven.

4. Conclusiones. El campo social minado y la seguridad comunitaria en Guerrero: retos y horizontes.

La crisis humanitaria que se vive en el estado de Guerrero por la impunidad, las graves violaciones a los derechos humanos, la exacerbada desigualdad y la política represiva del Estado han hecho de Guerrero un verdadero campo social minado, donde predominan las

²³ Conversaciones con Valladolid Ventura, abogada comunitaria de la UPOEG, SLA, Gro. (23 de abril de 2018)

²⁴ Finalmente el 15 de julio de 2018 se realizaron las elecciones para elegir al Consejo Municipal Comunitario en Ayutla, a través de usos y costumbres, lo que fue la culminación de una

larga batalla judicial y movilización comunitaria (Flores 2018)

²⁵ Entrevista con Manuel Vázquez, abogado comunitario de la UPOEG y promotor central del proceso de usos y costumbres para la elección de autoridades en Ayutla, Gro. (20 de agosto de 2018).

sociabilidades violentas y las economías híbridas, ubicadas entre la legalidad, la ilegalidad y la informalidad. Se trata de zonas grises, donde las empresas transnacionales y los poderes fácticos del crimen organizado son protegidos por autoridades locales y gubernamentales, mientras los ciudadanos están expuestos a extorsiones, asesinatos y secuestros y desapariciones forzadas lo cual es la expresión actual de la formación violenta de Estado en contextos de macrocriminalidad. Corresponden a escenarios donde la ley en vez de invocar un orden justo, se construye mutuamente con la violencia, poniendo en jaque el poder soberano y con ello cualquier garantía de seguridad, como lo han mostrado Comaroff y Comaroff, (2009) en otros contextos y lo reafirma Bartra en su análisis de la violencia en Guerrero (Bartra 2013); es decir, espacios en los márgenes del Estado donde prevalece la inseguridad y el acoso a la población por parte de actores legales e ilegales que actúan sin reparo para sus fines económicos y muchas veces protegidos por agentes estatales, disputando soberanías. A este campo social minado se enfrentan las policías comunitarias quienes se ven obligadas no sólo a defender a la población contra la inseguridad y la violencia sino también a

enfrentar el despojo de los recursos naturales de su territorio. En este texto he mostrado que el concepto de campo social minado permite explorar el marco estructural de tensiones y violencias donde construyen su vida poblaciones indígenas y campesinas quienes buscan conseguir niveles mínimos de “seguridad” en el contexto de grandes amenazas sobre sus territorios y su población; sobre todo me interesó mostrar los efectos de las sociabilidades violentas que producen los campos sociales minados en las policías comunitarias lo que desestabiliza la seguridad y la justicia propia obligando a importantes readecuaciones. Las tensiones analizadas destacan los siguientes aspectos:

1) Los efectos del campo social minado en los márgenes del Estado. A lo largo de este escrito muestro la configuración del campo social minado en Guerrero y sus efectos en las dos expresiones de seguridad comunitaria abordadas. Si bien hay diferencias notables entre la policía comunitaria de la CRAC y la policía ciudadana de la UPOEG, no es posible ubicarlas tajantemente de manera separada. Las dos son parte de un continuum de participación comunitaria indígena y campesina –desde polos

distintos— en un espacio social compartido, deteriorado y profundamente fragmentado, incluso provienen de orígenes similares. La policía ciudadana de la UPOEG emergió como una fuerza de seguridad más que de justicia al enfrentar terrenos pantanosos dominados por poderosos intereses y actores mafiosos, tiene dificultades para garantizar el control comunitario y en el camino busca reconstruirse como una organización ciudadana y popular de desarrollo y justicia, lo que es una tarea pendiente. Por su parte, la policía comunitaria de la CRAC-PC en el contexto de la crisis interna y de su expansión a zonas de macro-criminalidad se enfocó a las tareas de seguridad y descuidó las de justicia, lo que le generó graves problemas y una profunda crisis de legitimidad con costos muy altos; por lo que hoy se enfrenta al reto de recomponer su proyecto integral articulador de pueblos indígenas, y sobre todo, reconstituir el tejido comunitario y asambleario como base del sistema y de cualquier proyecto autonómico. Con sus acciones, las policías comunitarias y ciudadanas develan el desvío del poder estatal y obligan a mirar a las formas de seguridad y justicia comunitarias como alternativas de paz social, si bien desde posiciones de margen y siempre bajo el

asecho de fuerzas poderosas legales e ilegales.

2) Entre la regulación y la criminalización. Una de las apuestas del régimen ha sido la regulación de las policías comunitarias y ciudadanas, lo que en la experiencia de Guerrero revela nuevamente las formas ambiguas que asume la ley y la negociación como mecanismos que aceitan el poder soberano ante el hecho de que las policías comunitarias, en su calidad de pueblos originarios, están protegidas legalmente para ejercer su libre-determinación. Esto dificulta sujetar a las instituciones comunitarias, si bien los gobiernos en turno no cejan en su intento por dividir las y debilitarlas como parte del funcionamiento del poder político en Guerrero. Lo nuevo es la criminalización y el encarcelamiento de dirigentes como una forma ejemplar de mostrar los límites de las policías comunitarias cuando estas afectan directamente los intereses del capital y van más allá de lo “permitido”, al develar los vínculos entre autoridad y crimen organizado. Pese a ello, las experiencias de seguridad comunitaria se resisten a ser encajonadas en modelos policíacos centralizados y de corte auxiliar que no responden a las

construcciones integrales del derecho, la seguridad y la justicia en clave territorial y autonómica. Corresponden a modelos de seguridad de arraigo popular que difícilmente podrán ser incorporados en la estructura vertical y de mando único de la seguridad pública del Estado.

3) Seguridad comunitaria obstáculo para el Estado. Al defender la vida de la población y enfrentar a la “razón de Estado” (Gómez, 2013), es decir, a las lógicas del capital y sus negocios turbios, las policías comunitarias son un obstáculo. Es la base comunitaria el anclaje para enfrentar el acoso, desde las asambleas locales, comunales y agrarias; en este sentido la CRAC-PC ha sido capaz de articular una resistencia contundente para evitar las concesiones mineras y defender su territorio, avanzar en una justicia autónoma y enfrentar a actores ilegales, entre otras amenazas. Por su parte la UPOEG ofrece seguridad y pone un alto al crimen organizado, desnuda la impunidad, al mismo tiempo que busca fortalecer la organización ciudadana y las asambleas como espacios de decisión y de poder popular. Ambas afectan poderosos intereses económicos y confrontan el marco legal establecido, por eso son

criminalizadas y se pretende su desarticulación.

A partir de ese contexto se puede discutir, como he intentado hacer, **la producción de las sociabilidades violentas y sus efectos en la seguridad comunitaria.** La violencia y extrema conflictividad en los campos sociales minados donde se mueven las policías ciudadanas y comunitarias, tienen efectos múltiples y pueden desestabilizar las estructuras comunales y propiciar que la defensa legítima se convierta en instrumento para justificar opresiones, incluidas las de género, si las policías ciudadanas y comunitarias no son controladas por sus autoridades y asambleas. Hay que destacar que las policías ciudadanas de la UPOEG han tenido mayor dificultad para establecer esos controles que la policía comunitaria de la CRAC-PC, debido a su propia trayectoria, si bien también estas últimas han fallado en algunas ocasiones. Junto con esto, se han profundizado las sociabilidades violentas que tienden a lógicas verticales y autoritarias que debilitan los entramados comunitarios; los momentos de crisis han propiciado la emergencia de liderazgos hiper-masculinos en ambas organizaciones, con consecuencias lamentables para la

población y especialmente para las mujeres. Con todo y la conflictividad que atraviesa a ambas policías comunitarias siguen siendo referentes para la población indígena y mestiza de amplias regiones de la Costa y la Montaña de Guerrero ante el clima de incertidumbre, inseguridad y violencia en escenarios dominados por la impunidad y la connivencia del poder público con el crimen organizado.

4) La seguridad comunitaria integral como horizonte de paz social. Los pueblos indígenas y sus policías comunitarias y policías ciudadanas generan respuestas diversas para enfrentar las distintas coyunturas de inseguridad y violencia en contextos de terrible acoso. Con todo y sus reveses, continúan siendo referentes importantes para una población vulnerable y excluida que no ve opciones en las instancias oficiales pero sobre todo porque responden a sus proyectos y planes de vida que ellos mismos han forjado. Por esta razón las crisis que han atravesado las ha obliga a generar espacios de reflexión que apuntan a fortalecer las asambleas y las estructuras comunitarias lo que resulta clave para la policía comunitaria de la CRAC pero también para la UPOEG. Por eso estas iniciativas son bien recibidas también por vecinos no indígenas que sufren igualmente los embates del crimen

organizado y la inseguridad y buscan en la gramática comunitaria inspiración para una organización ciudadana que recupere la democracia directa de las asambleas; tal es lo que lo prueba el caso reciente de las elecciones municipales en Ayutla donde se eligió a un Consejo de Gobierno Municipal, fuera del mando de los partidos políticos (julio 2018). Esta experiencia abre nuevos horizontes dado que por primera vez integrantes de las dos fuerzas de seguridad comunitaria la UPOEG y la CRAC participaron conjuntamente y como ciudadanos en las elecciones por usos y costumbres en Ayutla. Asimismo, llama la atención que un buen número de comunidades de la Costa Montaña, decidieron regresar al sistema comunitario de la CRAC – PC, en San Luis Acatlán, al que identifican como su institución, después de un par de años de alta conflictividad interna (2013-2016); tales hechos revelan la sabiduría de los pueblos de ver el horizonte para recuperar el control de sus asambleas regionales y las apuestas por una justicia integral que les garantice dignidad.

En suma, las policías comunitarias y las policías ciudadanas son la traducción actual de procesos sociales alternativos y revelan una fuerte crítica a la institucionalidad del Estado y su modelo de securitización

centralista y neoliberal. Ante la política de muerte y la impunidad que prevalece en Guerrero, ante las sociabilidades violentas que involucran los campos sociales minados, dichas experiencias, con todo y sus claroscuros y sus importantes diferencias, constituyen señales de vida que plantean el desafío de reconstruir el tejido comunitario como base para enfrentar el despojo, con la participación ciudadana y de los pueblos indígenas.

Bibliografía

ABURTO, Sabás y Juan HORTA (2016) CRAC-PC. *El origen de la policía comunitaria*, México.

BARTRA, Armando (2013) “Armados”, en *La Jornada del Campo*, 18 de mayo, en <http://www.jornada.unam.mx/2013/05/18/cam-armados.html>, consulta 5 mayo 2018

Centro Miguel Agustín Pro-Juárez (2017), *Revertir la impunidad*. En url: https://issuu.com/centroprodh/docs/revertir-impunidad_issuu, consulta 7 enero de 2017

CERVANTES, Zacarías (2013), “Retienen ciudadanos y la autodefensa a 100 militares; los vinculan con el crimen organizado”, en *El Sur*, 6 de agosto, en url: <http://suracapulco.mx/2/retienen-ciudadanos-y-la-autodefensa-a-100-militares-los-vinculan-con-el-crimen-organizado/>, consulta 7 enero de 2017.

CHAVÉZ, Lourdes (2014), “Autodefensas: SSyJC de la UPOEG” en MATÍAS, Marcos,

Rafael ARESTEGUI y Aurelio VÁZQUEZ (comps) *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria*: Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri – CESOP – IWGIA: 386-385

COMVERDAD (Comisión de la Verdad del Estado de Guerrero), (2014), *Informe Final de Actividades*, 15 de octubre, texto completo en url: <http://congresogro.gob.mx/files/InformeFinalCOMVERDAD.pdf>, consulta de 2017.

CNDH (Comisión Nacional de los Derechos Humanos) (2013), “Informe Especial sobre los grupos de autodefensa y la seguridad pública en el estado de Guerrero” http://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/Informes/Especiales/2013_IE_grupos_autodefensa.pdf, consulta enero de 2017.

COMAROFF, Jean y John Comaroff (2009), *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*, Buenos Aires, Katz Editores.

DASS, Veena y Deborah POOLE (2004), *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

ESPINO, David (2016), *Aunque perdamos la vida. Viaje al corazón de las autodefensas*. México, Grijalbo editores.

INEGI 2010, Censo General de Población y Vivienda 2010.

Índice de Paz –México 2018, Institute for Economics and Peace, en url: <http://indicedepazmexico.org/wp-content/uploads/2018/04/Indice-de-Paz-Mexico-2018.pdf>

FLORES FÉLIZ, José Joaquín (2007) *Reinventando la democracia. El sistema de policía comunitaria y las luchas indias en el estado de Guerrero*, México, El Colegio de Guerrero y Plaza y Valdés Eds.

FLORES CONTRERAS, Ezequiel (2013), “Instalan Tribunal Popular para juzgar a 54 detenidos en Guerrero”, en *Proceso*, 31 de enero, en url: <http://www.proceso.com.mx/332317/instalan-tribunal-popular-para-juzgar-a-54-detenidos-en-guerrero>, consulta 20 enero de 2017.

FLORES CONTRERAS, Ezequiel (2018) “Ayutla, primer municipio de guerrero regido por usos y costumbres. participan civiles armados” En *Revista Proceso*, 16 de julio 2018, en url: <https://www.proceso.com.mx/543120/ayutla-a-primer-municipio-de-guerrero-regido-por-usos-y-costumbres-participan-civiles-armados>, consulta 20 julio 2018

GASPARELLO, Giovanna (2007) “Administración autónoma de la justicia y su relación con el Estado, México”, *Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas*, UAM-Iztapalapa.

GLEDHILL, John (2015) *The New War on the Poor. The production of insecurity in Latin America*, Londres, Zed Books.

GÓMEZ, Magdalena (2013) “Los pueblos indígenas y la Razón de Estado en México. Elementos para un balance”, *Rev. Nueva Antropología*, Vol. XXVI, n.78, Enero-Junio, México, pp. 43-62.

GONZÁLEZ, Lilian, Paul Hersch, Catalina Sedano y Alejandra Ramírez (2011) *El respeto a nuestra tierra es justicia. ¡No a las*

mineras!, México, Comisión de la Salud de la CRAC, en url: <http://pacarinadelsur.com/home/senas-y-resenas/397-el-respeto-a-nuestra-tierra-es-justicia-ino-a-las-mineras>, consulta 20 enero 2017.

GUILLÉN GONZALEZ, Alejandra. (2016), *Guardianes del territorio, Seguridad y justicia desde abajo en Ostula, Cherán y Nurío*, México, Ed. Grietas Barricadas.

HERNÁNDEZ, Luis (2014) *Hermanos en armas. La hora de las autodefensas y las policías comunitarias*, México, Ediciones La Jornada.

HERNÁNDEZ, R. Aída y Nestora SALGADO (2018) , “Nestora Salgado García: un testimonio de resistencia ante la violencia patriarcal y la criminalización de los pueblos indígenas” en *Desacatos*, mayo-agosto 2018, págs 168-179.

JACOB MORALES, Antonio (2017) “Policías identificados como de la UPOEG matan a seis personas en Cacahuatpec” en url: <https://suracapulco.mx/impreso/principal/policias-identificados-como-de-la-upoeg-matan-a-seis-personas-en-cacahuatpec/> 15 mayo 2018

JACOB MORALES, Antonio (2016) Crece 15.3% la población que habla lengua indígena en Guerrero” en *Periódico El Sur*, 8 de agosto de 2016, en url:

<https://suracapulco.mx/impreso/2/crece-a-15-3-la-poblacion-que-habla-lengua-indigena-en-guerrero-inegi/>, consulta 20 enero 2018

LÓPEZ, Liliana (2015) *Las potencialidades emancipatorias de un*

derecho no- estatal. El caso del Sistema Comunitario de Seguridad Justicia y Reeduación (Policía Comunitaria) de la Costa Chica y Montaña de Guerrero, Tesis de Doctorado en Sociología, México, FCPyS-UNAM,.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco (2013) “Policías comunitarias y autodefensas. Una distinción necesaria”, en url: <http://www.jornada.unam.mx/2014/01/23/opinion/017a1pol>, consulta el 20 de enero 2018.

MATÍAS, Marco, Rafael ARÉSTEGUI y Aurelio VÁZQUEZ (comps.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero, Chilpancingo*, Instituto de Estudios Parlamentarios Eduardo Neri – CESOP - IWGIA.

MERCADO, Florencia (2009) “Análisis de la argumentación jurídica en el Sistema de Seguridad e Impartición de Justicia Comunitaria Regional en la Costa Montaña de Guerrero: Policía Comunitaria. Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.

MORA, Mariana (2017), “Racismos y criminalización en México. Reflexiones críticas desde la Montaña de Guerrero” en *Pueblos Indígenas y Estado en México*, coordinadores Santiago BASTOS y María Teresa SIERRA, México, págs. 270-295, CIESAS.

PADGETT, Humberto (2015), *Guerrero. Los hombres de verde y la dama de rojo. Crónica de la nación gomera*, México, Ediciones Urano.

PEREYRA, Guillermo (2012) México, violencia criminal y “guerra contra el narcotráfico *Revista Mexicana de*

Sociología 74, núm. 3 (julio-septiembre, 2012): 429-460

RANGEL LOZANO, Claudia y Evangelina SÁNCHEZ (coords.) (2015) *¿Guerra sucia o terrorismo de Estado?. Hacia una política de la memoria*. México, UAGRO – Editorial Ithaca.

REYES SALINAS, Medardo y Homero CASTRO (coords.) (2008) *Sistema de seguridad e impartición de justicia comunitaria Costa – Montaña de Guerrero*, UAGRO – México, Plaza y Valdés Eds.

RODRÍGUEZ-GARAVITO, César (2012) *Etnicity.gov. Los recursos naturales, los pueblos indígenas y el derecho a la consulta previa en los campos sociales minados*. Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, justicia y Sociedad - De justicia.

SÁNCHEZ SERRANO, Evangelina (2012) *El proceso de construcción de la identidad política y la creación de la policía comunitaria en la Costa – Montaña de Guerrero*, México, UACM.

SERVICIO INTERNACIONAL PARA LA PAZ (SIPAZ) (2010), “Enfoque Guerrero. Represión a organizaciones de derechos humanos en el marco de la militarización”. En url: <http://www.sipaz.org/enfoque-guerrero-represion-a-organizaciones-de-derechos-humanos-en-el-marco-de-la-militarizacion/> Consultado 20 mayo 2018

SIERRA, María Teresa (2015) “Pueblos indígenas y usos contra-hegemónicos de la ley en la disputa por la justicia. La policía comunitaria de Guerrero”. *The Journal of Latinamerican and Caribbean Anthropology*, pp.133-155.

SIERRA, María Teresa (2014) “Seguridad comunitaria frente a la (in)seguridad pública. Justicia y pueblos indígenas en Guerrero”, en Laura Valladares (coord.) *Nuevas violencias en América Latina. Pueblos indígenas ante las políticas neo-extractivistas y las políticas de seguridad*. México, UAM y Juan Pablo Editores, pp. 225-258.

SIERRA, María Teresa (2013) “Desafíos al Estado desde los márgenes. Justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero” en María Teresa SIERRA, R. Aída HERNÁNDEZ y Rachel SIEDER (eds.) *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, México, FLACSO y CIESAS, pp.159-193.

TLACHINOLLAN, Centro de Derechos Humanos de la Montaña (2014) “La justicia del pueblo y para el pueblo” en MATÍAS, Marco, Rafael ARÉSTEGUI y

Aurelio VÁZQUEZ *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero, op cit: 29-56*

TREJO, Guillermo y Sandra, LEY (2015) “Municipios bajo fuego (1995 – 2014), en *Rev. Nexos*, <https://www.nexos.com.mx/?p=24024>, consulta 15 mayo 2018

VALLADARES, Laura (coord.) (2014) *Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas ante las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*, México, UAM y Juan Pablos Eds.

WARNHOLTZ, Margarita (2016), *Recuperar la Dignidad: Historia de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero, Movimiento por el Desarrollo y la Paz Social*, Ciudad de México, UNAM.

*EDUCAÇÃO REBELDE E CONSTRUÇÃO COLETIVA DA AUTONOMIA NAS ESCOLAS ZAPATISTAS**REBEL EDUCATION AND COLLECTIVE CONSTRUCTION OF AUTONOMY IN ZAPATISTA SCHOOLS**EDUCACIÓN REBELDE Y LA CONSTRUCCIÓN COLECTIVA DE LA AUTONOMÍA EN LAS ESCUELAS ZAPATISTAS*

Ana Catarina Zema de Resende
Doutoranda em Ciências Sociais
ELA/ICS/UnB, Brasil

Mariana Castilho
Doutoranda em Ciências Sociais
ELA/ICS/UnB, Brasil

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

RESUMO

Desde 1994, após o levante armado que culminou na ocupação de sete cidades do estado de Chiapas no México, o Exército Zapatista de Libertação Nacional deu início a um processo de constituição de uma das mais importantes experiências de autonomia indígena da contemporaneidade. Partindo de uma vanguarda revolucionária leninista clássica para uma revolta indígena, o movimento zapatista foi se afirmando como um movimento autônomo, radicalmente democrático, fortemente marcado pela afirmação de uma identidade indígena e ao mesmo tempo nacionalista mexicano, impregnado de um espírito libertário com influência de leituras marxistas e de uma cultura cristã emancipatória, além dos ideais feministas e das referências à tradição e aos costumes dos povos maia. Com base nessas influências e, especialmente, nas tradições indígenas, um sistema de autogoverno foi construído. Nesse processo de construção de um regime autônomo, a educação foi objeto de uma importante mobilização por parte dos zapatistas. Este artigo pretende demonstrar como a experiência zapatista autônoma e seu projeto de “educação verdadeira” representam um questionamento radical da política educacional do Estado ao mesmo tempo em que favorecem a emergência de estratégias educativas condizentes com as demandas indígenas.

Palavras-chave: Autonomia; Escolas Zapatistas; Educação Autônoma Rebelde.

ABSTRAC

Since 1994 after the armed uprising that ended in the occupation of seven cities in the state of Chiapas in Mexico, the Zapatista Army of National Liberation started a process of constituting one of the most important experiences of indigenous autonomy of contemporaneity. From a revolutionary classical Leninist vanguard to an indigenous uprising, the Zapatista movement has asserted itself as an autonomous movement, radically democratic, strongly marked by the statement of an Indian identity and at the same time a Mexican nationalism, imbued with a libertarian spirit influenced by marxist readings and an emancipatory Christian culture, in addition to feminist ideals and references to tradition and customs of the Mayan people. Based on these influences and especially on indigenous traditions, a self-government system was built. In the process of building an autonomous regime, education was the subject of a major mobilization by the Zapatistas. This work aims to demonstrate how the autonomous Zapatista experience and its "true education" project represent a radical questioning of the state educational policy while favoring the emergence of educational strategies consistent with the indigenous demands.

Keywords: Autonomy, Zapatista Schools, Rebel Autonomous Education.

RESUMEN

Desde 1994, después del levantamiento armado que culminó con la ocupación de siete ciudades del estado de Chiapas, en México, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) inició un proceso de construcción de una de las experiencias más importantes de autonomía indígena de la contemporaneidad. Partiendo de una vanguardia revolucionaria leninista clásica para una revuelta indígena, el movimiento zapatista se firmó poco a poco como un movimiento autónomo, radicalmente democrático, fuertemente marcado por la afirmación de la identidad indígena y al mismo tiempo nacionalista mexicano, imbuido de un espíritu libertario con influencias de lecturas marxista y de una cultura cristiana emancipatoria, además de los ideales feministas y de las referencias a la tradición y costumbres del pueblo maya. Con base en estas influencias y, especialmente, en las tradiciones indígenas, un sistema de autogobierno fue construido. En este proceso de construcción de un régimen autónomo, la educación ha sido objeto de una importante movilización por parte de los zapatistas. En este artículo se pretende demostrar cómo la experiencia zapatista autónoma y su proyecto de "la verdadera educación" representan un cuestionamiento radical de la política educativa del Estado, mientras que favorecen la urgencia en estrategias educativas correspondientes con las demandas indígenas.

Palabras clave: Autonomía, Escuelas Zapatistas, Educación Autónoma Rebelde

Em 17 de novembro de 1983, guerrilheiros das Forças de Libertação Nacional (FLN), juntamente com o universitário que se tornaria o Subcomandante Marcos, criam o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) com o firme propósito de fazer a revolução. O EZLN, nessa época ligado à guerrilha, se torna uma organização política e militar de centenas de comunidades camponesas e indígenas da região da Selva Lacandona. O Subcomandante Marcos e seus companheiros guerrilheiros não são, entretanto, os únicos a atuarem junto a essas comunidades e aos povos maias

Tzotziles, Tojolabales, Tzeltales e Choles da região. Os membros da Igreja Católica afiliados à diocese de San Cristóbal de Las Casas estão também diretamente envolvidos com as questões sociais que afetam esses povos e atuam junto a essas comunidades. Esse primeiro período da história do movimento zapatista ficou conhecido como o período do “fogo”, em referência ao fogo da luta armada (RAMÍREZ, 2004).

Dez anos mais tarde, em 31 de dezembro 1993, impossibilitados de levar adiante seus projetos de libertação e emancipação pelo comportamento racista e discriminatório de uma elite

local, sofrendo os efeitos da queda do preço do café e decepcionados com a reforma constitucional de 1992 que minou toda esperança de uma reforma agrária, os povos indígenas de Chiapas, com o rosto coberto, se levantam armados e tomam as principais cidades da região.

A rebelião armada dos Tojolabales, Tzeltales, Tzotziles e Choles que aconteceu no dia primeiro janeiro de 1994 em Chiapas no México resultou na ocupação de sete cidades pelo EZLN no mesmo dia em que o governo do México comemorava a assinatura do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA) com o Canadá e os Estados Unidos da América, o que implicava na integração da economia mexicana ao grupo dominado pelo parceiro mais forte e, portanto, para o proveito deste. Esse acontecimento é considerado hoje um dos fatos mais relevantes para os avanços da autonomia indígena no continente.

Uma das sete cidades ocupadas pelo EZLN no dia primeiro de janeiro de 1994 foi San Cristóbal de Las Casas. Com a aceitação do cessar fogo após doze dias de combate, inicia-se uma etapa de diálogos com o governo federal na Catedral de San Cristóbal. Nesse momento começa o segundo período da

história do movimento zapatista, o período da “palavra” (RAMÍREZ, 2004) que corresponde à busca de diálogo político com a sociedade civil e com as instituições do Estado.

Em 1995, um ataque surpresa do exército nacional tenta matar os dirigentes zapatistas. Mesmo assim, os diálogos continuam até a assinatura dos *Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena* em 1996. Esses acordos deveriam levar a uma reforma constitucional que não aconteceu.

Os Acordos de San Andrés foram firmados entre o governo federal mexicano e o EZLN no dia 16 de fevereiro de 1996. Propugnavam uma reforma da Constituição Mexicana que reconhecesse os direitos dos povos indígenas à sua cultura e suas formas próprias de organização social, política e econômica com base no direito à autodeterminação e à autonomia.

Em dois dos três documentos que compõem os Acordos de San Andrés, no “Pronunciamiento Conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las Instancias de Debate y Decisión Nacional” de 16 de janeiro de 1996 e nos “Compromisos para Chiapas del Gobierno del Estado y Federal con el

EZLN”, aparece de forma explícita o compromisso do Estado de:

5. Asegurar educación y capacitación. El Estado debe asegurar a los indígenas una educación que respete y aproveche sus saberes, tradiciones y formas de organización. Con procesos de educación integral en las comunidades que les amplíen su acceso a la cultura, la ciencia y la tecnología; educación profesional que mejore sus perspectivas de desarrollo; capacitación y asistencia técnica que mejore los procesos productivos y calidad de sus bienes; y capacitación para la organización que eleve la capacidad de gestión de las comunidades. El Estado deberá respetar el que hacer educativo de los pueblos indígenas dentro de su propio espacio cultural. La educación que imparta el Estado debe ser intercultural. Se impulsará la integración

de redes educativas regionales que ofrezcan a las comunidades la posibilidad de acceder a los distintos niveles de educación (Doc. 1. Pronunciamiento Conjunto, 1996, CEDOZ).

Esse parágrafo se refere ao dever do Estado mexicano - e ao compromisso assumido por este - de garantir a efetividade do direito dos povos indígenas a uma educação gratuita, de qualidade, assim como de fomentar a participação de todos e proporcionar uma capacitação e assistência técnica que contribua para a organização e gestão do processo educativo nas comunidades indígenas zapatistas de Chiapas de modo a assegurar o direito a uma educação autônoma.

No entanto, o presidente Ernesto Zedillo recusou a reforma constitucional que deveria permitir a aplicação dos Acordos e optou por uma estratégia de paramilitarização visando desestruturar as comunidades indígenas que formam a base social do EZLN. Em 22 de dezembro de 1997, ocorreu o massacre de Acteal, 45 indígenas Tzotziles, entre eles crianças e mulheres, foram mortos

por um grupo paramilitar enquanto rezavam em uma capela.

Depois disso, o EZLN e o Congresso Nacional Indígena do México, que agrupa as organizações de quase todos os povos indígenas do México, denunciam a traição do governo mexicano e chegam à conclusão que o diálogo com os poderes instituídos e com a classe política no seu conjunto é vão. Encerra-se a fase de negociação, durante a qual o EZLN tentou o reconhecimento institucional das reivindicações indígenas e começa uma nova fase marcada pela rejeição cada vez mais enfática de toda “política vinda de cima” (BASCHET, 2014a, p. 54).

Os zapatistas decidem então colocar em prática os Acordos de 1996 e criam em agosto de 2003 os *Caracoles* (Caracóis) e cinco *Juntas de Buen Gobierno* (Juntas de Bom Governo) a fim de implementar o regime de autonomia previsto naqueles Acordos. Com base nas tradições indígenas dos povos maias um sistema de autogoverno é construído. Cinco *Juntas de Buen Gobierno* são instauradas e funcionam garantindo o exercício da justiça, organizando a tomada de decisões coletivas segundo um mecanismo complexo de consulta das assembleias,

implementando um sistema de saúde autônomo e assegurando o funcionamento de centenas de escolas rebeldes autônomas. Nesse processo de construção de um regime autônomo, a educação foi objeto de uma importante mobilização por parte dos zapatistas. Este artigo pretende demonstrar como a experiência zapatista autônoma e seu projeto de “educação verdadeira” representam um questionamento radical da política educacional do Estado ao mesmo tempo em que favorecem a emergência de estratégias educativas condizentes com as demandas indígenas. Antes, porém, julgamos importante trazer alguns apontamentos sobre o funcionamento e o significado da experiência zapatista de construção de um regime de autonomia “*sin permiso*” (GONZÁLEZ, 2004).

A construção coletiva da autonomia e a questão do poder

O período da “palavra” implicou em um diálogo não apenas com as instâncias do Estado, mas também com a sociedade civil. Foram várias as iniciativas zapatistas nesse sentido: Convenção Nacional Democrática na Selva Lacandona, em agosto de 1994;

Encontro Intercontinental para a Humanidade e contra o Neoliberalismo; em 1997, mais de mil delegados zapatistas vão a Ciudad de México; em 1999 teve uma Consulta sobre Direitos Indígenas e em 2001 a *Marcha de la Color de la Tierra* quando zapatistas foram até o parlamento pedir a reforma constitucional. Estas iniciativas - e muitas outras - revelam uma “poderosa dinâmica de interação” empreendida pelo movimento zapatista que contribuiu para que a “palavra” zapatista alcançasse uma repercussão nacional e internacional se transformando em “capital de simpatia e de solidariedade que permitiu a abertura de um espaço político necessário para a construção da autonomia” (BASCHET, 2014b, p. 24).

Depois de 1994, o EZLN não empreendeu mais nenhuma ação militar. A luta militar foi, aos poucos, sendo substituída pela luta política e o processo de construção da autonomia foi ganhando cada vez mais importância. No entanto, é importante ter em mente que essa construção da autonomia só foi possível por causa de uma situação criada conjuntamente pelas ações militares de 1994 e pela luta política empreendida a partir daquele momento (BASCHET, 2014b, p. 24).

Com o avançar da luta e, sobretudo, após a sanção da reforma constitucional em 2001, o movimento zapatista não se dirigiu mais para o sistema político e as instituições, mas passou a enfatizar “a necessidade de pensar a mudança no nível das práticas sociais e das subjetividades, com o fim de construir um projeto alternativo entre as diferentes pessoas e grupos que resistem ao capitalismo” (DIEZ, 2012, p. 200). Assim, a sanção da reforma constitucional significou para os zapatistas o fechamento do sistema institucional e a ruptura com o sistema político. Aqui se inicia o terceiro momento ou terceiro “eixo” da história do movimento zapatista que Jérôme Baschet chamou de “eixo dos povos” e que corresponde ao processo de organização que tem conduzido a implementação do regime autonômico (2014b, p. 24).

Em agosto de 2003, a fim de implementar o regime de autonomia previsto nos Acordos, os zapatistas criam os Caracóis e as cinco Juntas de Bom Governo. De acordo com Baschet, a prática da autonomia não era nova, desde 1994 alguns municípios começaram a se declarar autônomos. Assim, os *Municipios Autonomos Rebeldes Zapatistas* (MAREZ) com as

Juntas de Bom Governo passaram a construir uma “prática da autonomia mais consequente e coordenar a nível regional a ação dos municípios rebeldes” (2014b, p. 26).

Os Caracóis são as sedes das Juntas de Bom Governo, criadas como novas instâncias de coordenação regional e de encontro das comunidades zapatistas (DIEZ, 2012, p. 218). As Juntas de Bom Governo são eleitas por Assembleias, estão sujeitas a mecanismos de vigilância e cumprem uma tarefa de coordenação, mas são as Assembleias que discutem e decidem todas as iniciativas. O funcionamento rotativo das Juntas permite colocar em prática uma forma de “governo coletivo” com o objetivo de fazer valer o princípio zapatista do “mandar obedecendo”. De acordo com este princípio, a difusão de competências políticas entre o corpo social é vista como uma condição de controle das autoridades e como meio de prevenir abusos de poder e corrupção (BASCHET, 2014a, p. 57). Esse princípio reflete também a recusa que os zapatistas têm expressado constantemente de tomada de poder. O objetivo deles não é tomar o poder, mas a construção de uma prática política diferente que busca a organização da sociedade.

Diferente da concepção de política como uma atividade especializada, trata-se de uma força política que não aspira à tomada de poder, que não pretende ser um partido político e que não deseja tomar o poder do Estado nem pela luta armada, nem pela luta eleitoral. O que não significa que eles abdicaram do campo político; a própria experiência das Juntas de Bom Governo confirma a preocupação de construir novas estruturas de poder político. Também não se trata da realização de um ideal de uma política perfeitamente horizontal capaz de eliminar toda relação de poder. De acordo Baschet, pensar dessa forma seria negar a existência e a perenidade do EZLN, uma estrutura político-militar que expressa uma inevitável verticalidade. Para ele, o “mandar obedecendo” deve ser compreendido como uma relação de autoridade/comando bidirecional: “A autoridade comanda sem dar ordens porque o faz obedecendo os cidadãos. [...]. O que comanda deve obedecer, mas os cidadãos devem também obedecer a aquilo que diz a autoridade” (MORA, 2008 *apud* BASCHET, 2014b, p. 29). A relação entre autonomia e poder é vista, dessa forma, como uma articulação entre horizontalidade imposta pela adequação à vontade

manifestada pelas assembleias e verticalidade que implica a posição específica assumida pelas autoridades. (BASCHET, 2014b, p. 29).

A experiência das Juntas de Bom Governo confirma, assim, a preocupação dos zapatistas em construir outras modalidades de organização política. Baschet as define como “formas não estatais de governo”, ou seja, formas de autogoverno nas quais a separação entre governantes e governados tende a ser o mais possível reduzida. “O princípio do ‘mandar obedecendo’ implica a manutenção de noções de comando e de obediência, ainda que seja para subvertê-las, já que aqueles que comandam devem fazê-lo obedecendo àqueles a quem governam” (BASCHET, 2014a, p. 58). Enfim, apesar das dificuldades e das limitações que a implementação do princípio do “mandar obedecendo” pode trazer, é importante lembrar que se trata de uma concepção bem diferente de delegação de poder que acaba questionando a forma tradicional da democracia representativa.

Nesse sistema autonômico de governo, cada município indica de dois a quatro representantes para a Junta de Bom Governo de sua zona e as Juntas funcionam como uma instância de

coordenação que emana dessas autoridades municipais e cujas decisões se impõem a elas. As funções municipais são concebidas como “cargos”, ou seja, serviços prestados sem remuneração e que não dão lugar a vantagem material nenhuma. As pessoas que exercem funções municipais são eleitas pelas comunidades para mandatos de dois ou três anos revocáveis a qualquer momento se eles não estiverem fazendo um bom trabalho. As Juntas cuidam da distribuição dos recursos, principalmente dos que vêm da solidariedade nacional e internacional, de modo que haja equilíbrio entre os diferentes municípios da zona. Essa solidariedade é importante já que um dos traços que define de maneira particularmente visível a autonomia zapatista e que, ao mesmo tempo, lhe impõe um alto grau de dificuldades materiais, é a recusa de qualquer ajuda que venha do governo de Chiapas e do México.

As Juntas de Bom Governo cumprem também com uma função de informação, recebendo os visitantes mexicanos e estrangeiros e emitindo comunicados. Cuidam das boas relações com os não zapatistas e com as autoridades municipais oficiais que

dividem o mesmo território. A solução dos conflitos e o exercício da justiça são de responsabilidade das autoridades municipais, mas podem chegar até as Juntas. Além disso, as Juntas também são responsáveis pelo bom funcionamento do sistema de saúde (clínicas de zona, redes de microclínicas e agentes comunitários) e da Educação Rebelde Autônoma (BASCHET, 2014b, p. 27).

Em um contexto de luta pelo território e de implementação de um sistema político autônomo que busca aumentar os espaços de liberdade coletiva para gerir o desenvolvimento dos territórios e estabelecer normas próprias nos âmbitos político, jurídico, econômico, social e cultural, os zapatistas rejeitam as políticas sociais impostas pelo Estado mexicano e passam a assumir a gestão administrativa e pedagógica da educação.

A Educação Rebelde Autônoma

Como o governo mexicano não cumpriu os Acordos de San Andrés, os zapatistas se viram diante da necessidade de criar seu próprio sistema de educação. De fato, os zapatistas têm desenvolvido, desde que o governo de Zedillo os traiu, vários projetos autônomos como

cooperativas de café, cooperativas de abastecimento, cooperativas de mulheres que vendem produtos artesanais como “bordados”, projetos na área de saúde, na área de comunicação com a criação, por exemplo, da Rádio Insurgente “Voz dos sem voz” que funciona desde 2002 e seu projeto de Educação Autônoma. Todos esses projetos são independentes, ou seja, os zapatistas os têm desenvolvido sem receber qualquer tipo de ajuda do governo (ROJAS, 2012, p. 139).

A educação autônoma já era uma demanda central do movimento zapatista desde que eles começaram a recuperar as terras cultiváveis das mãos de famílias latifundiárias antes mesmo da década de 1990. Para atender às necessidades dos povoados locais, os zapatistas começaram a apresentar suas “propostas educativas endógenas partindo do princípio do ‘aprender caminhando’ para construir uma ‘educação que ensina a verdade’, de acordo com a perspectiva dos povos para ‘despertar a consciência’” (BARONNET, 2015, p. 5).

A história de repúdio à educação oficial não era nova e foi, a partir das críticas às políticas públicas de educação e ao sistema educacional do governo que eles começaram a pensar uma “Outra

Educação”. A educação oficial que era oferecida às crianças de Chiapas apresentava - e continua apresentando - enormes deficiências. Uma delas diz respeito ao fato de que as políticas de educação do Estado para os povos indígenas não levam em conta o contexto real desses povos e nem suas aspirações e demandas. Historicamente pensando, a educação formal sempre buscou a homogeneidade linguística e cultural geral, isto é, a educação oficial para os povos indígenas do México foi criada sem respeitar as especificidades culturais e as necessidades desses povos enquanto indígenas, uma vez que o seu propósito claro era integrar e assimilar essa população. Nesse sentido, é possível dizer, com Rojas, que agindo dessa forma o governo mexicano acaba justificando uma cultura racista (2012, p. 137).

Essa obra educacional racista do Estado não é, portanto, recente. Suas raízes podem ser encontradas na época da conquista e no processo de formação do Estado-Nação. Um exemplo claro dessa obra educacional racista foi a proibição do uso das línguas indígenas e a tentativa de exterminá-las, obrigando os povos indígenas a adotarem o espanhol como primeira língua. Como explica Bruno Baronnet, o objetivo da

imposição da língua "nacional", além da homogeneização cultural, significa também a criação de um "sistema comum de categorias de percepção e apreciação capaz de estabelecer uma visão unificada do mundo social." (2009, p. 371).

A insatisfação com as políticas educacionais do governo pode ser claramente percebida na fala da Comandanta Concepción do Caracol 5 quando ela explica porque os zapatistas falam de “Outra Educação”:

Falamos de Outra Educação porque é nossa, a educação que temos praticado e que temos feito em todo território. O motivo dessa Outra Educação é porque vimos que a educação que era dada a nossos filhas e filhos não estava de acordo com nosso meio indígena, pois a educação do mal governo nos obrigava a aprender o que eles queriam nos ensinar, mas nós, através de nossa organização, nós começamos a resistir e resistimos por muitos anos e começamos a ver

uma maneira, uma forma de fazer nossa própria educação. Vimos que era importante nomear, escolher nossos promotores para que nossas crianças começassem a estudar. Como zapatistas, vamos caminhando com nossa educação e temos aprendido. O mal governo buscou formas de acabar com nossa educação, enviando pessoas para vigiar-nos. E aí começamos a entender que era importante que nossas crianças aprendam (Comandanta Concepción, Caracol Quinto, II Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, Mesa 2 – La Otra Educación).

Outra crítica recorrente entre os zapatistas dirigia-se especificamente à atuação dos professores do Estado antes e depois de 1994 como é possível averiguar na fala do Companheiro Saul, um dos coordenadores de Educação Autônoma do Caracol 1 durante o II

Encontro dos Povos Zapatistas com os Povos do Mundo no ano de 2007:

Como começamos com a educação autônoma? Antes de 1994, existiam os professores do governo e vimos que não era assim que queríamos que nossos filhos aprendessem, pois, a ideia que tinham esses professores era a mesma ferramenta que tinha o governo federal. Esses professores não se importavam se as crianças não aprendessem a ler e escrever. Depois de 1994, novos professores vieram, mas logo percebemos que eram espíões, porque eram enviados pelo governo para ver como estavam organizados os zapatistas. Os professores do governo se encontravam com o supervisor, com o exército e pediam apoio para transportar os livros pelos helicópteros e vimos que eles estavam nos espiando que isso não era

correto porque estávamos em guerra. Começamos a pensar que devíamos começar com a educação autônoma. Depois fomos superando as dificuldades com o conhecimento de outros companheiros, participamos de cursos de capacitação, e aprendemos o que precisávamos ensinar as crianças. (Companheiro Saul, Caracol 1 “Hacia la Esperanza”, II Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, Mesa 2 – La Otra Educación).

O primeiro passo tomado pelos zapatistas para a implementação de seu projeto de educação autônoma foi pedir aos professores do governo que se retirassem dos espaços escolares frequentados pelas crianças. A partir daí eles começaram a designar os “promotores de educação”, escolhidos nas assembleias de cada comunidade. São chamados de “promotores” e não “professores” porque são considerados responsáveis por “promover” os conhecimentos definidos consensualmente nas assembleias de

cada comunidade (ROJAS, 2012, p. 142). Além disso, essa denominação sugere também um rompimento com a imagem do professor como autoridade máxima e detentor de todo conhecimento verdadeiro. De acordo com a concepção zapatista, o “promotor” é um membro da comunidade, conhecido das crianças que, por isso mesmo, confiam nele, e sua função não é transmitir a verdade que está nos livros, como no sistema oficial, mas “ensinar aprendendo” (Coordinación General del Sistema Educativo de la Zona Altos de Chiapas, 2007).

Durante o II Encontro dos Povos em 2007, o Companheiro Jesus, também coordenador de Educação Autônoma do Caracol 1, fala sobre o importante papel que assumiram esses “promotores” eleitos por suas comunidades como novos atores educacionais:

O governo não respondia às necessidades dos povos, as línguas foram desaparecendo, não havia transporte, era longe e os professores não queriam vir. Cada povo escolheu seu promotor para que se capacite. Vimos que havia

mais claridade porque o promotor era do povo e falava sua própria língua, coisa que o governo não pôde fazer e continua não podendo porque o governo queria preparar as crianças para que as crianças crescessem com essa mentalidade individualista.

(Companheiro Jesus, Caracol 1 “Hacia la Esperanza”, II Encuentro de los Pueblos Zapatistas com los Pueblos del Mundo, Mesa 2 – La Otra Educación).

Os promotores não recebem salários e o engajamento deles é tão importante em termos de dedicação de tempo que a comunidade deve, em troca, cobrir todas as necessidades materiais desses promotores, seja dando-lhes produtos alimentícios de base, seja garantindo-lhes o trabalho agrícola sobre sua parcela de terra, caso tenham uma, seja dando passagens ou dinheiro para as passagens quando eles precisam. Como coloca Baronnet, “Na atualidade, os promotores zapatistas são atores que sacrificam seu tempo e sua economia familiar para se dedicar à docência, em

detrimento das atividades produtivas como o cultivo de milho, feijão ou café (...)” (2009, p. 214).

A consolidação dos projetos de autonomia educativa em cada Município Autônomo Rebelde Zapatista não se deu “de forma análoga e simultânea” (BARONNET, 2010, p. 66). Em cada Caracol, de acordo com as necessidades específicas e no tempo de cada um, as bases de apoio zapatistas foram construindo seu sistema de “educação verdadeira” e suas escolas. Assim, não é possível falar em um desenvolvimento homogêneo do sistema educativo, pois, em cada Caracol, intervêm aspectos que são próprios de cada comunidade. Esses projetos são realizados com os recursos próprios das bases de apoio zapatistas e contam também com a ajuda da sociedade civil nacional e internacional. Cada comunidade rebelde desenvolve o seu próprio projeto educativo, em função das suas capacidades e necessidades e cada projeto é escolhido através de um consenso a partir das assembleias onde os anciãos, os homens, as mulheres e as crianças da comunidade participam todos com direito a voto (ROJAS, 2012, p. 141). Não existe um sistema geral de educação que impõe normas. A

educação autônoma é regulamentada pela assembleia de cada comunidade. Além do papel de coordenação do Conselho Municipal Autônomo, a assembleia comunitária é o órgão de deliberação central que toma todas as decisões e garante o controle avaliativo da educação e tem um poder de orientação, decisão e delegação de funções educativas. A assembleia, como já foi dito, reúne todos os membros da comunidade, pais e mães de família, jovens solteiros, cidadãos militantes, anciãos que, em alguns casos, nunca frequentaram uma escola, além dos próprios estudantes que também são consultados; todos participam e intervêm na educação zapatista dando conselhos sobre, por exemplo, a planificação da política escolar local ou dizendo os rumos que a educação deve tomar e quais as prioridades. Dessa forma, todas as decisões são tomadas por consenso ou são “*consensuadas*” depois de votação aberta (BARONNET, 2009, p. 320).

Existem muitas Coordenações, Comitês, Conselhos, coordenadores e coordenadoras atuando nesse sistema educativo, até porque a autonomia supõe também que haja muita coordenação entre um lugar e outro, não apenas para o intercâmbio de

conhecimentos para que as experiências exitosas sejam conhecidas de todos, mas também para compartilharem o que estão fazendo em cada comunidade, pois a troca de experiências é considerada um grande meio de aprendizado e enriquecimento.

Há um grande comprometimento de toda comunidade com a educação das crianças. Os zapatistas veem a sua educação como uma prática coletiva sobre a qual toda a comunidade tem uma grande responsabilidade; visão esta contrária à concepção individualista ocidental da educação. Dessa maneira, a educação zapatista busca romper com o modelo mercantilista de uma cultura homogeneizante e individualista da educação neoliberal com sua organização autônoma, resistindo assim às práticas de individualismo e os ideais de “competência”, valores estes que são interiorizados pela educação promovida pelos Estados neoliberais. Nas propostas educativas zapatistas, a organização de seu próprio sistema educativo, ao invés de incentivar comportamentos individualistas e competitivos, busca resgatar a solidariedade, o companheirismo e a coletividade como base de uma educação mais “humanitária” (ROJAS, 2012, p. 142).

Na proposta de Educação Autônoma Rebelde Zapatista, as crianças são vistas como sujeitos ativos do processo de ensino-aprendizagem e são tratadas pelos promotores como tais. Elas são levadas a participarem ativamente tanto das aulas práticas e teóricas; a colaborarem com os colegas de diferentes idades e níveis que estudam juntos em uma mesma sala de aula; são consultadas sobre as atividades que querem desenvolver e aprendem, desde cedo, como funciona uma assembleia ali mesmo na sala de aula.

Além disso, são crianças que estão bem conscientes de que suas famílias estão lutando pela terra, pela cultura e pela dignidade. Elas convivem diariamente com expressões significativas que reafirmam essa luta e, ao mesmo tempo, sua identidade política zapatista e indígena. Elas reconhecem dentro de seu ambiente escolar os símbolos políticos de sua luta como a bandeira nacional e a bandeira do EZLN, o uso do gorro ou do *paliacate* zapatista com o qual cobrem o rosto e o cantar do hino nacional e do hino zapatista nas Escolas Primárias Rebeldes Autônomas Zapatistas (EPRAZ). O próprio nome de algumas dessas escolas em homenagem a algum companheiro morto pela causa e os murais pintados fazem referência a

sua luta política (ROJAS, 2012, p. 148). Para Baronnet, não se trata então de uma educação “conscientizadora” no sentido freiriano, de uma educação que quer organizar o povo para levá-lo à emancipação e à revolução, mas de uma educação “conscientizada” porque nas escolas zapatistas o poder já está organizado. As crianças têm um “alto grau de consciência crítica” e, por isso, é preciso relativizar o papel das escolas na “realidade de conscientização” das crianças zapatistas, já que “os processos de socialização política ocorrem de antemão nos diversos âmbitos familiares, religiosos, nas assembleias e nas festas próprias da comunidade e da sua rede organizativa regional” (BARONNET, 2009, p. 407 – 408).

Com relação aos conteúdos, esses são também definidos de modo consensual nas assembleias comunitárias. Muitas críticas foram feitas aos conteúdos educativos impostos pelo sistema oficial de ensino, sobretudo por não respeitarem a diversidade e a cultura dos povos indígenas, o que contribuiu para que fosse desenvolvida uma percepção negativa da própria cultura, tanto entre as crianças quanto entre os professores indígenas, na medida em que esses conteúdos ensinavam a introjetar valores estranhos e próprios

da cultura ocidental (ROJAS, 2012, p. 152). O ensino das línguas indígenas é considerado importante não apenas para que essas línguas não desapareçam, mas também para reforçar sua identidade. O espanhol é ensinado como segunda língua e aparece como uma demanda importante das famílias que dizem ser necessário saber o espanhol para não serem mais enganados. Outro conteúdo importante é o estudo da “vida e meio ambiente” que os promotores ensinam a respeitar não apenas com aulas teóricas, mas com muitas aulas práticas também. As crianças zapatistas estão, a todo tempo, se movimentando, da sala de aula para a Selva ou da sala de aula para o campo.

A história que é ensinada começa pelo resgate do conhecimento dos anciãos. Os estudantes são motivados a entrevistarem seus avós, seus tios, seus pais e a convidá-los a participarem das aulas. É a partir desse conhecimento que eles criam seus próprios livros, contos e manuais e, isso, sempre retomando sua história enquanto povos originários e lembrando os princípios de sua luta (ROJAS, 2012, p. 150). Esse exemplo deixa claro como essa “Outra educação” que nasce da própria comunidade têm contribuído para a construção desse processo de

autonomia. Da mesma maneira, podemos perceber como esses conteúdos escolares que nascem da comunidade refletem a identidade política zapatista, a identidade social campesina e a identidade cultural indígena. Os valores que são transmitidos têm a ver com as lutas de libertação e de emancipação e também com a questão do poder da forma como eles o concebem.

Essa atitude com relação à educação, de acordo com Rojas, além de representar uma contestação direta ao modelo de ensino oficial, cria e reforça os laços de solidariedade entre eles. Por isso, os zapatistas consideram sua educação autônoma como “a arma mais poderosa” para resgatar seus conhecimentos ancestrais e dar continuidade à sua luta autônoma enquanto povos indígenas em resistência (2012, p. 140).

Considerações finais

O surgimento da Educação Autônoma Zapatista está diretamente relacionado à sua luta por autonomia. A autonomia, para eles, é a capacidade de se autogovernar de acordo com suas tradições, como as práticas da assembleia, por exemplo. Com a

autonomia, eles objetivam aumentar seus espaços de liberdade coletiva com o intuito de melhor gerir o desenvolvimento de seus territórios com a definição de suas próprias normas políticas, sociais, econômicas e culturais e, assim, colocam em questão não apenas o modelo de Estado nação com suas políticas oficiais, mas apontam para um projeto de transformação radical que implica todos os aspectos da vida, a começar pela educação.

A sua luta por autonomia não é apenas uma luta pelo reconhecimento de uma identidade étnica ou valorização de suas tradições maias. Trata-se também de um movimento de resistência à ameaça, à agressão e à deteriorização que representa a globalização capitalista neoliberal. Esta forma de expansão capitalista é uma ameaça ao modo de vida dos povos indígenas em geral e os têm levado, de uma maneira objetiva, a resistir; ao resistirem a essa força, os próprios povos indígenas se convertem em forças antissistêmicas, em forças anticapitalistas. Nesse sentido, o que a experiência de autonomia zapatista nos tem mostrado é que a reivindicação étnica não é incompatível com a perspectiva anticapitalista. E para compreendermos como se dá o processo de construção da autonomia em

Chiapas, é preciso ter em mente a maneira como a dimensão étnica da luta adquire um alcance anticapitalista.

No caso específico da educação, as propostas zapatistas para uma Educação Autônoma Rebelde representam um desafio não apenas para o sistema de ensino oficial, mas também para as políticas de educação indigenistas que muitos governos têm colocado em prática em nome de um “multiculturalismo neoliberal” (HALE, 2002). Ao romperem com o sistema oficial de educação, os zapatistas nos ensinam que uma educação mais humanitária é possível e que romper com o sistema mercantilista, homogeneizante e individualista da educação neoliberal é necessário.

Com suas experiências de autonomia, os zapatistas têm mostrado ao México e ao mundo que a política não é um assunto apenas para especialistas, que pessoas comuns, como nós, são capazes de assumir as tarefas e as responsabilidades de organização da vida coletiva. O que eles chamam de autonomia é muito mais do que um simples procedimento de descentralização, é um processo claramente antissistêmico que implica na construção de uma outra realidade

social que nos diz que “um mundo onde caibam muitos mundos” é possível.

Referências Bibliográficas

BARBOSA, Lía Pinheiro; SOLLANO, Marcela Gómez. “La Educación Autónoma Zapatista en la formación de los sujetos de la educación: otras epistemes, otros horizontes”. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, vol. 3, nº 6, p. 67 – 89, 2014. Disponível em: <http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/9065>.

BARONNET, Bruno. *Autonomía y Educación Indígena: las escuelas zapatistas de las cañadas de la Selva Lacandona de Chiapas, México*. Tesis de Doctorado. El Colegio de México/Université Sorbonne Nouvelle – Paris III, 2009. Disponível em: http://www.cedoz.org/site/pdf/cedoz_886.pdf.

_____. “Autonomie Indienne et éducation au Chiapas. Les écoles des terres récupérées par les paysans mayas du sud-est mexicain”. *Autrepart*, nº 54, p. 65 – 79, 2010. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-2-page-65.htm>.

_____. “Autonomía educativa zapatista: hacia una pedagogía de la liberación india en Chiapas”. *Em Aberto*, vol. 24, nº 85, Brasília, p. 127 – 144, 2011. Disponível em: <http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/viewFile/2572/1756>.

_____. “La educación zapatista como base de la autonomía en el sureste mexicano”. *Educação & Realidade*, v. 40, nº 3, Porto Alegre, 2015a, p. 705 – 723. Disponível em:

<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoe-realidade/article/view/45794>.

_____. “Derecho a la educación y autonomía zapatista en Chiapas, México”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 22, nº 67, enero-abril, p. 85 – 110, 2015b. Disponível em: <http://www.redalyc.org/pdf/105/10532623004.pdf>.

BARONNET, Bruno; MORA, Mariana; STAHLER, Sholk, Richard (coord.). *Luchas ‘muy otras’. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. AM Xochimilco, México : CIESAS, 2011.

BASCHET, Jérôme. *Adieux au capitalisme. Autonomie, société du bien vivre et multiplicité des mondes*. Paris: La Découverte, 2014a.

_____. “Autonomie, indianité et anticapitalisme: l’expérience zapatiste”. *Actuel Marx*, nº 56, 2014b, p. 23 – 39.

DIEZ, Juan. “Os múltiplos processos de construção da autonomia do movimento zapatista”. *Revista Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, nº 3, 2012, p. 215 – 224. Disponível em: http://revistas.unisinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/2648.

GONZÁLES, Miguel. “Autonomías Territoriales Con Permiso y Sin Permiso del Estado: Un Análisis Comparativo Preliminar de los Procesos Autónomos en Chiapas y Nicaragua”, *V Congreso de Antropología de Centroamérica* “Construyendo

Identities”, 23 al 27 de Febrero, Managua, Nicaragua, 2004, p. 1 – 47. Disponível em: http://hdrnet.org/460/1/Gonzalez_Miguel.pdf.

HALE, Charles R. (2002). “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala”. *Journal of Latin American Studies*, volume 34, issue 1, August 2002, p. 485 – 524.

ORNELAS, Raúl. “La autonomía como eje de la resistencia Zapatista. Del levantamiento armado al nacimiento de los caracoles”. In: CECENA, Ana Esther (comp.) *Hegemonias y emancipaciones en el siglo XXI*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina, 2004, p. 71 - 95. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena2/ornelas.rtf>.

RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *EZLN. El fuego y la palabra*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones, 2004.

ROJAS, Irma Torres. “La nueva educación autónoma zapatista: formación de una identidad diferente en los niños de las comunidades autónomas zapatistas”. *Revista Divergencia*, nº 2, año 1, 2012, p. 135 – 160. Disponível em: http://www.revistadivergencia.cl/docs/ediciones/02/07_la_nueva_educacion_autonoma_zapatista.pdf.

Documentos do EZLN

Primera Declaración de la Selva Lacandona (1994)

Acuerdos de San Andrés (1996)

Sexta Declaración de la Selva Lacandona (2005)

II Encuentro entre los Pueblos Zapatistas y los Pueblos del Mundo (2007)

Coordinación General del Sistema Educativo de la Zona de Altos de Chiapas. *Los compañeros de Oventik en la mesa de educación* (2007)

Juntas de Buen Gobierno Zapatistas: Nada es igual que antes (2013)

Obs.: Todos esses documentos estão disponíveis no site *Centro de Documentación sobre Zapatismo – CEDOZ*

(<http://www.cedo.org/site/index.php>).

LA CALIDAD DE LA DEMOCRACIA EN BRASIL, 2014-2018: Sistema Político,
Sociedad Civil e Instituciones en Perspectiva *

*THE QUALITY OF DEMOCRACY IN BRAZIL, 2014-2018: Political System, Civil Society and
Institutions in Perspective*

A QUALIDADE DA DEMOCRACIA NO BRASIL 2014-2018: Sistema Político, Sociedade
Civil e Instituições em Perspectiva

Carlos Federico Domínguez Avila

Doutor em História

Instituto Euro-Americano de Educação, Ciência e Tecnologia, Brasil.

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018 **

* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el 56º Congreso Internacional de Americanistas, Salamanca, España, 15 a 20 de julio de 2018.

** This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

RESUMEN

El presente artículo explora la evolución reciente, las disputas y perspectivas del régimen democrático existente en Brasil. Con ese propósito, el artículo parte de la propuesta teórico-metodológica sustentada por el politólogo italiano Leonardo Morlino para el estudio de la calidad de la democracia. Es pertinente mencionar que el modelo analítico del politólogo italiano se desdobra en ocho dimensiones, que posibilitan la realización de los estudios de caso: el Estado de Derecho, la rendición de cuentas electoral, la rendición de cuentas interinstitucional, la participación política, la competición política, la Responsividad, las libertades, y la solidaridad/igualdad.

Palabras-clave: Brasil; Democracia; Sistema político; Ciudadanía; Derechos Humanos; Violencia.

ABSTRACT

The paper explores the recent evolution, the actors, the dimensions, and the future perspectives of the ongoing democratic regime in Brazil, particularly between 2014 and 2018. In theoretical and methodological terms, the paper uses as comparative variables the dimensions of the Leonardo Molino's approach to the study and research on the quality of democracy. In empirical terms, the collected data is the holistic and recent. We aim to make and empirical and comparative analysis, and propose to advance in a deeper and amplified research agenda.

Key-words: Brazil; Quality of Democracy; Political System; Civil Society; Comparative analysis.

RESUMO

Este artigo explora a evolução recente, as disputas e perspectivas do regime democrático existente no Brasil. Com este propósito, o artigo parte da proposta teórico-metodológica apoiada pelo cientista político italiano Leonardo Morlino para o estudo da qualidade da democracia. É pertinente mencionar que o modelo analítico do cientista político italiano é dividido em oito dimensões, que permitem a realização dos estudos de caso: o estado de direito, a responsabilização eleitoral, a responsabilidade interinstitucional, a participação política, a competição política Responsabilidade, liberdades e solidariedade / igualdade.

Palavras-chave: Brasil; Democracia Sistema político; Cidadania Direitos humanos; Violencia

El presente trabajo explora la evolución reciente de la experiencia democrática brasileña. El estudio de la democracia en Brasil se realiza tomando como parámetro de referencia teórico-metodológico sobre la calidad de la democracia. Resumidamente se trata de pasar de los estudios de *transitología* – propios de las décadas de 1980 y 1990, cuando Brasil y otros países vecinos lograron sus respectivas transiciones y consolidaciones democráticas – hacia investigaciones preocupadas con la calidad de la democracia.

El asunto en cuestión es relevante tanto en términos estrictamente nacionales, como en perspectiva regional y global. Recuérdese que actualmente Brasil es la cuarta democracia del planeta en número de electores – esto es, casi 140 millones de votantes, cantidad

solamente superada por la India, los Estados Unidos e Indonesia – y, obviamente, es la mayor democracia latinoamericana. En esa línea, el devenir de la experiencia democrática brasileña tiene significativas implicaciones continentales y globales, especialmente en foros como el Mercado Común del Sur, la Unión de Naciones Suramericanas, la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños, la Organización de Estados Americanos, la Comunidad Iberoamericana de Naciones, la Comunidad de Países de Lengua Portuguesa, las agrupaciones de los BRICS e IBAS, entre otros.

En esta perspectiva, lo que más interesa para los fines del presente trabajo es el devenir de la democracia brasileña, que permite apreciar luces y sombras, avances y desafíos, conquistas y rezagos. Se trata de una agenda de

investigación amplia, en la que no faltan cuestiones de cultura política, tecnología electoral, predominio de la ley, organizaciones políticas, hábitos electorales, gobernabilidad, federalismo, representación, legitimidad, ciudadanía, derechos humanos y agenda de reformas políticas. En las próximas páginas se analizan, inicialmente, las dimensiones procedimentales. Seguidamente se auscultan las dimensiones de Contenidos y de Resultados. Finalmente se presentan algunas breves Consideraciones Finales.

Vale adelantar que, después de casi 30 años desde la redemocratización del país, en 1985, la democracia brasileña ha sido un régimen institucionalizado, con resultados significativos en dimensiones relacionadas a los derechos políticos y al control de gobernantes e instituciones. Entretanto, sus principales desafíos se concentran en dimensiones relacionadas a al Estado de derecho y a la Igualdad.

Estado de Derecho

El Estado de Derecho es la aplicación de la justicia y el cumplimiento de las normas legales por

las diversas instituciones del Estado. Esa dimensión también se refiere a la aplicación coherente de la justicia en casos equivalentes, independiente de diferencias de clase, condición social, cultural o de poder de los participantes en esos procesos sobre la base de procedimientos preestablecidos y conocidos por todos (O'Donnell, 1997; Morlino 1998).

El sistema judicial en Brasil de forma homogénea no ha adoptado de forma clara y definitiva un *ethos* de irreversible orientación democrática. Las evidencias revelan un sistema judicial brasileño heterogéneo en la que se cuestiona su ausencia de efectividad, eficacia y eficiencia, socialmente jerárquico e insensible a las necesidades del país y políticamente alineado.

La seguridad individual y el orden civil que expresan un problema significativo para la democracia brasileña. Según Waiselfisz (2016) las estadísticas nacionales de violencia son alarmantes. Entre 1980 y 2014 se han registrado 830.420 víctimas por homicidios – quiere decir, aproximadamente 42.000 homicidios por año; o una tasa de 26,0 muertes violentas para cada grupo de 100 mil habitantes. El mismo autor demuestra que los homicidios están concentrados

en grupos definidos por color o raza. Entre 2002 y 2010 la tasa de las víctimas afro-descendientes creció de 26.952 óbitos para 33.264, lo que equivale al crecimiento de 23,4%. Si bien en 2012 ese número bajó de forma significativa a 28.946. Se verifica también esa situación para el caso de los jóvenes negros. Donde la tendencia de óbitos por homicidio aun es expresivo. Si en 2002 se registraron 16.083 casos, en 2010 fueron registrados 19.840 óbitos. Sin embargo, en 2012 el número disminuyó significativamente a 17.800. En otras palabras, en 2002 el número de óbitos de jóvenes negros representaba el 62% del total general, mientras que en 2010 ese mismo grupo representó el 75,1% de las estadísticas disponibles (Waiselfisz, 2012b).

El componente estructural de la violencia en Brasil también afecta directamente a los sectores más vulnerables de la sociedad como resultado de la situación de pobreza y desigualdad. Los pobres, además de su posición asimétrica en cuanto al acceso a recursos públicos, sufren también obstáculos indirectos en el marco de la estructura socioeconómica, particularmente los criterios subjetivos o raciales, que cuestionan los principios

de igualdad de oportunidades o de disminución de la “desventaja” social para superar la reproducción de las bajas condiciones materiales de vida.

Aunque las condiciones hayan mejorado sensiblemente, aún persiste una distancia relevante entre negros y blancos. Así, las políticas de erradicación del trabajo infantil (entre 5 y 15 años de edad) han tenido efectos positivos. Así, según el IBGE/PNAD en 2001 de 3.139.441 pasó en 2015 a 1.050.426, cifras bastantes expresivas, sin embargo además de las diferencias intrarregionales que son graves, también las diferencias entre blancos y negros es expresiva. Se ha demostrado que los negros abandonan más temprano la escuela en función de la presión para ingresar al mercado de trabajo. Este segmento presentan menos años de estudio, y las tasas de analfabetismo son superiores con relación a los blancos. Entre 1996 y 2006 el impacto de las políticas públicas afectó de forma diferenciada a estos dos segmentos. Así la pobreza entre los blancos disminuyó 33% mientras que entre los negros sólo se redujo un 29%.

Es plausible verificar que la situación de violencia es reflejo de una sociedad en la cual las nociones de democracia y de estado de derecho han

tendido a ser relativizadas por las elites brasileñas. La configuración del mapa de la violencia en Brasil demuestra como la violencia se instala en las regiones más pobres y zonas más carentes de las ciudades del país. Configurando de ese modo una sociedad no pacificada. Al contrario, se trataría de una sociedad permeada por una diversidad de conflictos latentes. En donde la acción del Estado no ha conseguido una efectiva inclusión ciudadana donde el estado de derecho se presenta de forma heterogénea.

En el informe *Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça* (IPEA, UNIFEM Y SEPM, 2008) se evidencia que persiste la desigualdad educacional, la segregación de mujeres y negros en puestos de trabajo de menor calidad y el propio fenómeno social de la discriminación. Todo ello hace que los ingresos de los hombres blancos tiendan a ser más elevados que el de las mujeres y negros. Si los varones en general recibían en media R\$ 885,60 al mes, las mujeres apenas R\$ 577,00. Dentro de ese grupo los negros recibían cerca de la mitad del salario de los blancos, con R\$ 502,00 en media, contra R\$ 986,50 de los blancos. Si las mujeres son objeto de discriminación, la diferencia se torna visible entre mujeres

negras y blancas. Con efecto dentro de este proceso de segregación se refuerza la segregación en mujeres, negras, y pobres; subgrupo que muchas veces condicionadas a trabajos de baja calidad, remuneración y que contribuyen a la reproducción del círculo vicioso de la pobreza.

En el caso de las minorías que definen sus diferencias por cuenta de su orientación sexual también es posible verificar situaciones de violencia expresiva. De acuerdo con cifras dadas a conocer por la organización no gubernamental Grupo Gay de Bahía (GGB), se confirma el persistente incremento de asesinatos de homosexuales y travestis, colocando al país en la parte superior del índice mundial de asesinatos de minorías sexuales. En los últimos 30 años, el número total ha superado las 3.500 víctimas. Obsérvese que en 2012 fueron documentados 338 homicidios de gays, lesbianas y travestis (GGB, 2014). Ello representa un incremento de 27% con relación al año 2011, en el que fueron registradas 266 muertes. A pesar de estos indicadores negativos, se han planteado algunos avances en las últimas décadas que han sido positivos. Ejemplo de ello es que Brasil es uno de los pocos países de América

Latina que tiene una ley que castiga a quienes ejercen actos de discriminación de cualquier índole. Siendo considerados este tipo de delitos como muy graves llegando a ser tipificado como crimen inafianzable.

En el ámbito gubernamental, los gobiernos anteriores impulsaron con énfasis políticas para combatir el racismo y la discriminación, y también implementó importantes acciones afirmativas. Entre las que se sobresale la Ley Nº 12.711 aprobada en agosto de 2012 y que instituye el sistema de cuotas raciales y sociales para universidades federales de todo el país. Según ese instrumento legal, las universidades federales deben reservar 50% de los cupos para estudiantes que hayan cursado toda la educación secundaria en escuelas de la red pública, vinculando su distribución entre negros, pardos e indígenas. De esa forma se pretende promover la equidad y mejorar el acceso a la educación superior de las poblaciones históricamente discriminadas como ha sido en el caso de los pobres sean estos negros o indios.

En lo concerniente a la lucha contra la corrupción, la experiencia brasileña reciente permite iluminar el aspecto sombrío de este fenómeno. Según el Informe de Percepción de la

Corrupción 2015 presentado por la organización no gubernamental Transparencia Internacional, el país aparece clasificado en la posición 76ª – con 38 puntos en una escala de 0,0 (mínima percepción de corrupción) a 100,0 (máxima percepción de corrupción) –, dentro de 167 Estados (Transparency International, 2016). Ciertamente la corrupción se erige en un desafío muy serio, y es particularmente perturbador entre bien remunerados servidores y políticos de alta jerarquía – o los denominados crímenes de “cuello blanco”.

Algunos estudios sugieren que aproximadamente 2% del producto nacional bruto brasileño se pierden en diferentes modalidades de corrupción. En el año de 2016, en el marco de la denominada *Operação Lava-Jato*, no solo han sido procesados grandes empresarios y políticos vinculados a esquemas de corrupción con ramificaciones nacionales e internacionales, como también desnuda la influencia de las élites económicas en el poder político situación que demuestra que es aún necesario profundizar un proceso de moralización más contundente.

Existen mecanismos de control en la administración federal, pero su

aplicación no siempre es efectiva u oportuna principalmente cuando se trata de entidades municipales, de grandes obras públicas, y de relaciones entre parlamentarios y empresarios. Una lucha más firme contra la corrupción es una demanda y clamor de buena parte de la ciudadanía principalmente por los efectos negativos que traen en el campo social y de las políticas públicas. Vale adicionar que si bien existe una iniciativa legislativa popular que fue aprobada por el Congreso Nacional llamada de Ley de la *Ficha Limpia*, esta no ha sido suficiente en la búsqueda de imponer como precondition de elegibilidad de candidatos para cargos electivos su ausencia de vinculación a procesos de corrupción.

Rendición de Cuentas Electoral e Interinstitucional

La rendición de cuentas – o *Accountability*, en inglés – ha sido estudiada exhaustivamente por importantes autores vinculados a la ciencia política, y a las ciencias sociales, en general. Entre este grupo de autores reconocidos destacan Guillermo O'Donnell (1997), Andreas Schedler (2008, 1999), Philippe Schmitter

(2004), y Leonardo Morlino (2016; 2011). Morlino (2016, p. 29) sugiere que el concepto de rendición de cuentas implica necesariamente “la obligación de los líderes políticos electos de responder por sus decisiones políticas cuando les es pedido por los ciudadanos-electores u otros cuerpos constitucionales.” Schmitter (2004, p. 47) entiende que la rendición de cuentas “implica un intercambio de responsabilidades y potenciales sanciones entre autoridades y ciudadanos, todo ello complicado adicionalmente por el hecho de que un variado y competitivo conjunto de representantes típicamente se interpone entre ambos.”

Estos reconocidos teóricos consideran que la rendición de cuentas es una condición necesaria de las democracias contemporáneas. La rendición de cuentas reivindica la necesidad de monitorear, fiscalizar, y eventualmente castigar o premiar gobernantes, autoridades intermedias, y funcionarios públicos, por las acciones realizadas en el ejercicio de sus funciones públicas y de acuerdo con las leyes vigentes. Schedler (2008) explícitamente constata que los gobernantes en las democracias contemporáneas deben abrirse a la

inspección pública, deben explicar y justificar sus actos, y deben estar supeditados a las sanciones correspondientes, en caso de incurrir en ilícitos y crímenes (corrupción, usurpación de funciones, entre otras). Con esa finalidad, actualmente muchas sociedades democráticas en el continente y el mundo exigen un amplio conjunto de medidas moralizantes, republicanas y trascendentes, que incluyen, entre otras, la transparencia pública, la deliberación y argumentación por parte de las autoridades en relación a las políticas públicas, y el eventual castigo de autoridades incompetentes, corruptas o incapaces.

Según O'Donnell (1997), la rendición de cuentas puede ser vertical u horizontal. La primera implica la relación directa entre gobernantes y gobernados en el momento de la realización de procesos electorales abiertos, competitivos, y transparentes. En tales circunstancias, los ciudadanos-electores evalúan la posibilidad de premiar o substituir – quiere decir, reelegir o cambiar – a las autoridades ejecutivas y legislativas de una comunidad. La segunda fue definida por el politólogo argentino en los siguientes términos:

...Llamo rendición de cuentas horizontal: es la existencia de organismos estatales que están legalmente habilitados y autorizados, y de hecho dispuestos y capacitados, para emprender acciones que abarcan desde la fiscalización rutinaria hasta sanciones penales o destitución, en relación con actos u omisiones de otras instituciones del Estado, que puedan calificarse, en principio o presuntamente, como ilícitos. [O'Donnell, 1997, p. 13].

Paralelamente, Leonardo Morlino (2016) constata la existencia de ambos tipos ideales de rendición de cuentas mencionados por O'Donnell. Pero les atribuye una nueva nomenclatura: la rendición de cuentas electoral, a la primera, y la rendición de cuentas interinstitucional, a la segunda. Al respecto, parece pertinente agregar que una definición mínima de rendición de cuentas implica, en el marco de la republicana división y equilibrio entre los poderes del Estado, la responsabilidad de las autoridades para

responder a otras autoridades del Estado y también a ciertos actores no-estatales con reconocido prestigio y conocimiento para valorizar los actos administrativos; bien como la mutua fiscalización entre los entes contralores estatales – y de la sociedad civil organizada – para evitar los excesos, los abusos, la corrupción y otros crímenes claramente tipificados.

En lo concerniente a la Rendición de Cuentas Electoral de Brasil, parece pertinente ponderar que los problemas de esta dimensión no se refieren a la confiabilidad de los procesos electorales y sus resultados. Brasil está por delante de países con democracias más antiguas ya que cuenta con tecnologías electorales rápidas y seguras. Informes de observadores de organismos internacionales como Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos y de la Unión Europea corroboran tanto la confiabilidad y la transparencia de los procesos electorales brasileños, como la posibilidad de contestación judicial de los resultados, la neutralidad de militares y fuerzas de seguridad durante la votación, y la libertad para el trabajo de monitoreo internacional de las elecciones. En consecuencia, los resultados, en general, no han sido

cuestionados seriamente por fuerzas políticas y sociales.

Cuando nos referimos a los niveles de escolarización e información de la población y a la transparencia en el financiamiento de las campañas electorales existen problemas significativos. Aunque el índice de analfabetismo en Brasil haya caído de 20,1% a 8,3% entre 1991 y 2013, el Tribunal Superior Electoral (TSE) identificó, en 2014, que, del 100% de electores, el 5,2% era analfabeto. Asimismo, el 12,1% de los electores declaraba que sabía leer y escribir pero no tenía instrucción, y un 30,2% de electores declaraba que no había concluido la primaria – esto es, alrededor de 15 millones de personas.

A pesar de las políticas de combate a la pobreza aún persisten en algunos estados de la región nordeste altas tasas de analfabetismo que es donde se concentra la mitad del total de analfabetos. Ello representa un contingente de 7 millones de personas. En esa línea, los estados de Alagoas y Maranhão presentaban índices de analfabetismo de 22,5% y 19,3% respectivamente. Asimismo, en 2010, un total de 1.304 municipios brasileños tenía más de 25% de analfabetos adultos. Además, hay diferencias

significativas de escolarización entre los grupos raciales. El índice de analfabetismo en 2010 era de 5,9% entre los blancos, mientras llegaba a 14,4% entre los negros. Con escolarización baja, también se reduce la capacidad de procesar la información, uno de los elementos necesarios para tornar los políticos responsables ante la sociedad (Schedler, 1999).

La transparencia en el financiamiento de las campañas electorales, es una cuestión que tiene efectos sobre los niveles de corrupción y de autonomía de los políticos con relación a los grupos económicos. Muchos recursos llegaron a los partidos y candidatos de una forma no declarada por las campañas y los contribuyentes, sea porque los donadores no quieren que sus contribuciones se tornen públicas sea porque el origen de los recursos es ilegal, resultado de desvío de dinero público o de pagos recibidos por favores a empresas en licitaciones públicas.

Paralelamente, se puede verificar un persistente desafío en cuanto a la baja representación de las diferencias de género y grupo étnico en el Congreso Nacional. Las mujeres son 51,04 % de la población y 10% de la Cámara de los Diputados. Los negros y pardos, por su

vez, son 50,7% de la población y menos de 10% de la Cámara Baja. Tal situación ciertamente genera distorsiones y otras consecuencias negativas para la representación política y para la calidad de la democracia.

En lo concerniente a la Rendición de Cuentas Interinstitucional conviene constatar que la formación de amplias coaliciones posibilitó a Brasil la obtención de cierta gobernabilidad. Las únicas excepciones parciales de esa regularidad fueron la breve y turbulenta administración de Fernando Collor de Mello (1990-1992), quien acabó renunciando al cargo de presidente después que se inició un proceso de impeachment contra él, y más recientemente el traumático proceso de impedimento de Dilma Rousseff. De modo general, es posible constatar que los poderes Ejecutivo y Legislativo han conseguido actuar de forma coordinada, ya que la disciplina partidista en las votaciones es lo que prevalece en la base gobiernista (Limongi y Figueiredo, 1995). Por otro lado, se ha establecido una predominancia del Poder Ejecutivo en la producción normativa, sea por la edición de medidas provisionales sea por la iniciativa de leyes. De 2001 a 2007, 72,24% de las leyes ordinarias y complementares fueron de iniciativa del

Ejecutivo, contra 25,55% de iniciativa del Legislativo, según cálculos propios a partir de datos reunidos por Tavares (2008).

Desde la perspectiva de la rendición de cuentas interinstitucional y de la calidad de la democracia, es importante tener presente que el sistema de control de constitucionalidad en Brasil posibilita que todo ciudadano cuestione judicialmente una ley o acto normativo, accionando un juez o tribunal. El STF ejerce el control concentrado y puede ser accionado para esas cuestiones por determinados actores, como el presidente de la República, las mesas dirigentes de la Cámara de los Diputados y del Senado, los gobernadores de Estado y el procurador general de la República, entre otros. Ese sistema genera problemas, pues hay muchos actores que pueden requerir la inconstitucionalidad de una ley, ello incluye desde partidos con representación en el Congreso hasta ciertas entidades de clase de ámbito nacional. Con eso, entre la promulgación de la Constitución en 1988 y 2016, el STF ha recibido más de 4.650 acciones directas de inconstitucionalidad.

En general, la justicia brasileña es cuestionada por su altísimo costo financiero, por su corporativismo, por su baja propensión a someterse a controles internos y externos, por su lentitud, así como su limitada capacidad o disposición para castigar abusos, excesos y corrupción cometidos por sus propios miembros. En relación a esto último, algunas medidas fueron tomadas para intentar mejorar gradualmente la situación, un ejemplo de ello fue la creación del Consejo Nacional de Justicia. Estas acciones permiten intuir avances hacia una futura reforma judicial.

Por otro lado, también han ocurrido avances en Brasil con relación a las funciones de ombudsman y auditoría. Según datos del Ministerio de Transparencia, Fiscalización y Contraloría General de la Unión, el número de unidades de defensoría en la administración federal saltó de 40 en 2002 para 165 en 2010, un aumento de 313%. Además, dicha entidad ha expandido sus atribuciones y recursos, pero sigue todavía como un órgano de coordinación del trabajo de las diversas unidades.

Participación Política

Los principales modelos teóricos y metodológicos disponibles para el estudio de la calidad de la democracia colocan a la Participación Política como una de sus dimensiones más destacadas. En el modelo analítico propuesto por Morlino, y que es de particular importancia para los fines del presente artículo, la Participación Política – o simplemente PP – es una de las ocho dimensiones fundamentales. Concretamente, la Participación Política es definida en los siguientes términos:

El conjunto total de comportamientos – convencionales o no convencionales, legales o en el límite de la ley – que permiten a los hombres y a las mujeres, en forma colectiva o individual, crear, revivir o fortalecer la identificación grupal, o tratar de influir en el reclutamiento o en las decisiones de las autoridades políticas (representativas o gubernamentales) para

mantener o cambiar la asignación de los valores existentes [Morlino, 2016, p. 32].

La Participación Política pretende auscultar los mecanismos que permiten a los ciudadanos influir en las políticas de las autoridades con destaque en los siguientes tópicos: (i) las principales condiciones que afectan e inciden en la participación, (ii) los canales institucionales disponibles para ejercer la participación política tanto electoral, como cívica, deliberativa y hasta radical, y (iii) las reacciones ciudadanas en el esfuerzo de ampliar, enraizar y calificar las alternativas disponibles para influir en el gobierno y en la sociedad.

Los teóricos de la democracia desde Aristóteles a Jürgen Habermas han reflexionado sobre los diferentes aspectos, virtudes, consecuencias, riesgos y vicisitudes planteadas por la Participación. Los demócratas-participativos nos recuerdan que muchos de los derechos ciudadanos de la actualidad han sido el resultado del esfuerzo y del sacrificio de hombres y mujeres que no se conformaron con las restricciones políticas y sociales de su época, y que pasaron a reivindicar – por

la vía de las movilizaciones, las manifestaciones, las huelgas, y hasta conflictos armados – el derecho universal al voto, el pluralismo político, las libertades, los derechos sociales y otros principios fundamentales de la democracia.

Después de la universalización del derecho al voto, y principalmente desde la década de 1960, el debate sobre la Participación Política se ha orientado sobre la cuestión de la eficiencia y el civismo de ella emanados. Aunque difícilmente alguien pueda cuestionar, desdeñar o ignorar la importancia de la Participación, un grupo de autores – que incluye a Joseph Schumpeter, Samuel Huntington, Robert Dahl, o Giovanni Sartori – han alertado sobre los peligros y amenazas que pueden provocar los excesos de participación ciudadana sobre la eficiencia de funcionamiento del sistema político democrático, resultando en una eventual regresión autoritaria. En el fondo, este conjunto de autores sostiene que las democracias representativas – o poliarquías – deberían estimular la participación electoral de los ciudadanos, fundamentalmente en períodos de votaciones. Pero ellos no respaldan las iniciativas sociopolíticas más consistentes y que incluyen la presión

directa para atender a las necesidades y los intereses más urgentes, especialmente de las clases subalternas (O'Donnell, 1991). En contraste, otros investigadores reivindican una Participación Política ampliada, enraizada y constante de la ciudadanía. Quiere decir, una Participación que trascienda la simple ciudadanía electoral, y que busque enriquecer el capital social de las comunidades, estimular el civismo y la cohesión social, bien como una alta y creciente autonomía del espacio público y de la sociedad civil. Este conjunto de autores incluye a Jean-Jacques Rousseau, Alexis de Tocqueville, Robert Putnam, John Rawls, David Held, Habermas y otros.

De momento, parece evidente que la Participación Política se erige en un fenómeno complejo, multifacético, y altamente significativo. En ese contexto, aquí se analizan concretamente los límites y las vicisitudes de la Participación Política en Brasil y sus consecuencias en el devenir de la democracia en el país, sobretodo llevando en consideración que el año de 2016 ha sido especialmente intenso y dramático para la sociedad y el Estado brasileños. Recuérdese, por ejemplo, la interrupción irregular del mandato de

Dilma Rousseff, la realización de gigantescas e inéditas manifestaciones y movilizaciones populares en contra del Partido de los Trabajadores, los comicios locales en más de 5,000 municipios, los procesos judiciales incoados contra grandes conglomerados empresariales y sus congéneres políticos, la celebración de los Juegos Olímpicos de Rio, y una recesión económica definida.

La Constitución Federal de 1988 y las leyes secundarias han garantizado a los brasileños una amplia y generosa ciudadanía electoral, bien como numerosas oportunidades para el ejercicio de la participación política convencional. Desde las elecciones presidenciales de 1989, el voto en Brasil es universal – a partir de los 16 años –, obligatorio, directo y secreto. Para conseguirlo, basta a los ciudadanos del Brasil inscribirse en el registro electoral correspondiente, procedimiento que usualmente es expedito y simple.

En términos numéricos, el censo electoral nacional del Brasil es uno de los mayores del planeta, solamente superado por sus congéneres de la India, de los Estados Unidos, y posiblemente de Indonesia (Mainwaring, 2001). En septiembre de 2016, en el contexto de los comicios municipales, el electorado

brasileño sumaba 144.088.912 votantes. Junto a la gradual expansión del electorado, ha sido posible verificar en los últimos comicios generales una persistente participación del 80% de los electores. Asimismo, 20% de los electores – o un quinto del censo –, mismo siendo el voto obligatorio en el país, se han abstenido de votar. Ese persistente abstencionismo ha sido atribuido fundamentalmente a las limitaciones socioeconómicas de ciertos electores (pobreza, analfabetismo, bajo desarrollo humano), a dificultades logísticas y de acceso a las urnas (transportes, infraestructura), a la falta de depuración del propio censo, y en algunos casos a una posible desafección político-electoral.

Esa plausible desafección político-electoral podría ayudar a explicar el creciente abstencionismo observado en las elecciones municipales de 2016, realizadas pocas semanas después de la interrupción irregular del mandato de Dilma Rousseff. En la ocasión, el abstencionismo osciló entre el 17,5% (primer turno) y el 21,6% (segundo turno, en los municipios donde fuese necesario esa segunda vuelta). Vale agregar que tradicionalmente el abstencionismo en comicios municipales había sido

inferior (15%) al observado en los comicios federales (21%). En consecuencia, ese significativo aumento del 5,0% en el abstencionismo de las elecciones municipales de 2016 podría hipotéticamente ser atribuido al traumático escenario político pos-interrupción del mandato de Dilma Rousseff.

Es importante agregar que la ciudadanía brasileña no está desinteresada de la política, en general, y de la calidad de la democracia, en particular. Investigaciones de opinión pública auspiciadas por el Senado brasileño, de marzo de 2016, sugieren que 74% de los entrevistados apoyan la democracia y concuerdan con la frase: “La democracia es siempre la mejor forma de gobierno” (DataSenado, 2016b, p. 29). Específicamente en lo concerniente al grado de interés de los brasileños por la política, asunto de particular relevancia para los fines del presente estudio, la mayoría (39%) declaró tener un interés medio (DataSenado, 2016a, p. 16).

Esa investigación también sugiere que los ciudadanos brasileños siguen con mucha frecuencia y cotidianamente las noticias sobre la política. De hecho la mayoría de los entrevistados (47%) declaró que busca y

sigue las noticias sobre la política más de cinco días por semana. Es bastante probable que el proceso de interrupción irregular del mandato de Dilma Rousseff (diciembre de 2015 a agosto de 2016), un acontecimiento ampliamente divulgado en los medios de comunicación del país, ayude a entender ese comportamiento aparentemente contradictorio entre un intermediario interés por la política y el alto porcentaje de seguimiento de la temática política por los medios.

Los teóricos de la Participación Política reconocen la relevancia no solamente de la ciudadanía electoral, como también lo concierne a la ciudadanía cívica y al capital social. En ese sentido, la Participación también puede auscultarse por la vía de las actividades realizadas por los ciudadanos en ciertas organizaciones políticas y sociales. En relación a la Participación en el marco de organizaciones políticas – también llamada de partidismo – es necesario verificar los temas de: (i) la identificación/preferencia partidaria, (ii) las condiciones y posibilidades de afiliación y de militancia, y (iii) la democracia al interior de los partidos políticos.

En cuanto a la ciudadanía cívica, los teóricos recomiendan aproximarse,

entender e interpretar las capacidades de los habitantes de un espacio público específico para contribuir activamente en organizaciones político-sociales, sea de forma obligatoria o voluntaria. Estas organizaciones pueden ser sindicatos, asociaciones profesionales, grupos vecinales, organizaciones no gubernamentales, movimientos sociales emergentes, entre otros. Al respecto, conviene recordar que Robert Putnam (2005) ha reconocido, desde la década de 1970, la alta relevancia de este tipo de actividades, a las que denomina genéricamente como capital social. Se entiende que aquellas comunidades con mayor capital social tienden a desarrollar una participación mejor calificada y, consecuentemente, una democracia de mayor calidad.

En relación al estudio de la Participación en el marco de los partidos políticos – o partidismo – inicialmente es pertinente verificar que la identificación o preferencia partidaria en Brasil alcanzaría a 25% de los ciudadanos entrevistados por una investigación de opinión pública – concomitantemente, más de 70% dos electores brasileños carecerían de una identidad o preferencia partidaria relativamente estable o consolidada (DataSenado, 2016a, p. 19). Obsérvese

que este resultado es congruente con otras investigaciones sobre partidismo realizadas en Brasil, especialmente aquellos que hacen referencia a los denominados *Estudos Eleitorais Brasileiros* – ESEB, realizados en 2002, 2006, 2010 y 2014 (Gimenes *et al*, 2016).

En lo concerniente a tema de la afiliación de los ciudadanos a los partidos políticos destaca, de inicio, el elevado número de afiliados en relación al total del censo electoral vigente, siendo que ambos datos son frecuentemente actualizados por el ente encargado de los procesos electorales brasileños – quiere decir, el *Tribunal Superior Eleitoral*. Así, en septiembre-octubre de 2016, para un censo nacional de 144 millones de electores, estaban registrados por los partidos un total de 16.630.650 afiliados – esto es, 11,54% del total de los electores brasileños, proporción superior a la observada en muchas democracias consolidadas

La militancia partidaria implica una participación política aún más calificada. Generalmente corresponde a la militancia contribuir con recursos financieros y materiales en sus organizaciones – complementando, así, los recursos obtenidos del llamado fondo partidario –, realizar actividades

de propaganda y divulgación político-ideológica, contactar eventuales simpatizantes y otros posibles electores, presentarse como candidatos de base, asumir responsabilidades administrativas y logísticas, organizar campañas de formación política, actualizar los estatutos del partido, participar en las comisiones sectoriales, entre otros asuntos.

En cuanto a la participación ciudadana en el marco de movimientos sociales, parece apropiado destacar que, en general, en Brasil existen pocas restricciones para su creación y funcionamiento – siendo una notable excepción la virtual prohibición de actuación de organizaciones no gubernamentales de origen extranjero en la región amazónica brasileña. Ello es evidente en caso del sindicalismo, del gremialismo, del cooperativismo, y también del voluntariado.

Desde la perspectiva de los estudios de la calidad de la democracia es pertinente reflexionar sobre las demostraciones no convencionales, radicales y/o violentas. El tema es polémico y complejo. De un lado, los así llamados teóricos de la democracia radical – entre ellos Chantal Mouffe, Atilio Boron y Will Kymlicka – expresan una persistente preocupación

con las promesas no cumplidas de las democracias existentes en relación a los sectores más humildes y excluidos de la sociedad. Ellos exigen de las autoridades estatales una incorporación efectiva de las demandas de los ciudadanos más vulnerables, la inclusión de la diferencia, la cohesión social y la acomodación cultural. Cuando estas reivindicaciones son desdeñadas por las autoridades, la acción directa – que eventualmente puede incluir presión y algún tipo de violencia – se tornaría, en esta perspectiva, posiblemente necesaria o comprensible para defender a las víctimas, para visibilizar las reivindicaciones y para abrir un diálogo efectivo y constructivo con autoridades muchas veces recalcitrantes – ese es el caso, por ejemplo, de los llamados *Black Bloc*, surgidos en Europa Occidental en la década de 1980, y que recientemente han aparecido en los Estados Unidos, en Brasil, y en otros países americanos. En contraste, otros autores e investigadores de la calidad de la democracia sugieren que tales acciones directas o radicales no deberían ser estimuladas o favorecidas. El propio Morlino (2016, p. 33) pondera al respecto lo siguiente: “tarde o temprano debemos aceptar que sólo la

participación moderada es una cualidad, mientras que la participación violenta y radical, aunque importante, no resulta aceptable, por las consecuencias conflictivas, radicalizadas y violentas que puede tener.”

En esta línea, parece pertinente constatar que desde el retorno al orden constitucional y a la democracia, en 1985, Brasil tuvo relativamente pocas experiencias de participación no convencional. Posiblemente las manifestaciones populares en la época del proceso de impedimento presidencial de Fernando Collor, en 1992, fuese uno de esos casos. Algunos investigadores sugieren que esa limitada predisposición a participar en demostraciones populares masivas se podría entender en el marco de las acentuadas carencias en que se han debatido las clases populares del país, bien como a la violencia policial en relación a los movimientos contestatarios, al gigantismo del país, y a las discriminaciones existentes entre los diferentes segmentos de la sociedad local (Avritzer, 2016).

Según una investigación de opinión pública realizada en los días subsiguientes a la jornada de 13 de marzo, más de 97% de los entrevistados en todo el país tuvieron noticias e

informaciones de la manifestación (DataSenado, 2016b). Asimismo, 19% de los entrevistados afirmaron que ellos mismos habían participado en la referida manifestación, ya que la misma fue realizada simultáneamente en casi todas las capitales provinciales y en muchas sedes municipales del país. La misma fuente sugiere que el perfil de los manifestantes ha sido multifacético. Destacase un ligero predominio masculino (56%), la gran afluencia de jóvenes y adultos-jóvenes (48% con edades entre 16 y 39 años de edad), personas de media y alta escolaridad (93% con educación media y superior completa), e ingresos medios y altos; configurando una cierta hegemonía de las clases medias y altas de la sociedad. Según esa investigación de opinión pública, las principales motivaciones de la manifestación de 13 de marzo de 2016 incluían fundamentalmente dos asuntos: Protestar contra la corrupción (59%) y Apoyar el proceso de impedimento presidencial de Dilma Rousseff (34%); en tercer lugar se afirmó la necesidad de Protestar contra la situación económica del Brasil (6%) (DataSenado, 2016b, p. 11).

Entretanto, el apoyo de un considerable segmento de la sociedad brasileña – particularmente de

ciudadanos provenientes de estratos medios y altos – a manifestaciones que reivindicaban la destitución presidencial de Rousseff puede haber terminado lesionando gravemente otras dimensiones de la calidad de la democracia. En ese sentido, no pocos autores alertaron que la manipulación de la participación en dichas manifestaciones podría agudizar las contradicciones entre las fuerzas políticas en confrontación, favoreciendo, como finalmente aconteció, a las elites políticas derrotadas en las cuatro últimas elecciones presidenciales y a poco leales ex aliados de la coligación triunfante en 2010 y 2014.

El balance final de las demostraciones de participación política no convencional vigentes en Brasil desde 2013 es mixto, complejo y bastante polémico. Consecuentemente, su impacto y desdoblamiento desde la perspectiva de la calidad de la democracia aún no están totalmente definidos. Una cierta fatiga se puede intuir entre los ciudadanos brasileños frente a nuevas manifestaciones populares después de la traumática deposición de la presidenta Rousseff. Resta verificar si y por cuánto tiempo la ciudadanía será tolerante con el grupo

político que asumió el poder, a partir de septiembre de 2016.

Competencia Política

La competencia político-ideológica es uno de los elementos fundamentales en el estudio de los sistemas de partidos y de la calidad de la democracia. Resumidamente, esta dimensión explora el cotidiano de las actividades de la clase política, bien como las contradicciones entre partidos políticos y la correlación de fuerzas entre actores gubernamentales y opositores – además de las divergencias entre mayorías y minorías parlamentarias. Efectivamente, la competición puede acontecer al interior de cada partido político, al interior de las coligaciones políticas, en el contexto general del sistema político, y eventualmente entre actores políticos y actores sociopolíticos (poderes facticos, movimientos sociales, potencias extranjeras). Obviamente, las democracias de más alta calidad aceptan la alternancia en el poder, el pluralismo político, e incluso la competencia democrática al interior de los partidos.

Desde la proclamación de la República, en 1889, Brasil tiene una larga tradición de competencia política

– aunque muchas veces las elecciones y la representación política adolecieran de graves limitaciones democráticas. Actualmente, el sistema de partidos vigente en el país es bastante exuberante. De inicio, destaca el gran número – 35 en total – de partidos políticos registrados en el Tribunal Supremo Electoral.

Evidentemente, se trata de un sistema de partidos fragmentado, la necesidad de apoyo incentiva el fisiologismo el mismo que es un atractivo tanto para los ejecutivos como a los legisladores para establecer alianzas o coligaciones políticas que permitan un mínimo de gobernabilidad. Así, el pluralismo político puede ser considerado bastante amplio, ya que incluye a organizaciones políticas de diferentes posiciones del espectro ideológico derecha-centro-izquierda. Conviene agregar que los requisitos para crear nuevos partidos políticos ha sido relativamente flexible – entretanto, está excluida la posibilidad de crear partidos extremistas, étnico-religiosos, o regionalistas. Todavía, los partidos políticos brasileños reciben asistencia financiera gubernamental, tiempo de propaganda gratuito, y autonomía para la organización interna.

Obsérvese que, en términos programáticos, los tres principales partidos políticos brasileños son: el *Partido dos Trabalhadores* (PT, centro-izquierda), el *Partido do Movimento Democrático Brasileiro* (PMDB, centro), el *Partido da Social Democracia Brasileira* (PSDB, centro). En general, estas organizaciones políticas presentan convergencias en lo concerniente a la lucha contra la desigualdad social, se pronuncian en favor de la economía social de mercado, aceptan la alternancia en el poder, y reconocen la relevancia de una inserción internacional soberana. Entretanto, ellas divergen en ciertos aspectos de la intervención del Estado en la sociedad, en el papel del mercado, y en el modelo de desarrollo social.

Al considerar el desempeño de los partidos políticos brasileños en el plano federal y provincial es posible verificar que el PT y el PSDB han definido la pauta dominante en lo concerniente a la competencia y a la calidad de la democracia. Hasta el advenimiento de la interrupción irregular del mandato presidencial de Dilma Rousseff, en 2016, aquellos dos partidos políticos se sucedieron en los últimos seis procesos electorales para Presidente de la República – quiere decir, 1994,

1998, 2002, 2006, 2010, y 2014. Circunstancialmente, otros partidos lograron considerable votación (PPS, PSB, PSOL, PV).¹

La limitada propensión a la alternancia política en las elecciones presidenciales contrasta con las elecciones provinciales y municipales (grandes capitales). Así, por ejemplo, en el caso de los 27 gobiernos provinciales, solamente en dos de ellos – en las provincias de Acre y São Paulo – no hubo, desde 1998, alternancia entre partidos de diferentes orientaciones ideológicas; siendo que en algunos casos la alternancia en los gobiernos provinciales implicó a tres o más partidos políticos. Esa diversidad de alternativas político-partidarias es aún más evidente en el caso de las 10 capitales municipales más importantes

¹ La disputa entre PT y PSDB en las últimas 6 elecciones presidenciales llevaron a algunos investigadores a considerar que el sistema electoral brasileño se encuentra bipolarizado, al menos desde el punto de vista de esta disputa de elecciones mayoritarias. Si bien hubo una disminución de las ofertas partidarias realmente competitivas en escenarios estatales, en el caso de las elecciones proporcionales (para Cámara de Diputados y demás órganos legislativos estatales y municipales) el escenario es de mayor fragmentación. Por eso, aún es temprano para evaluar si la dirección a consolidación del bipartidismo podría significar una tendencia irreversible.

del país. En las mismas, ningún partido consiguió tornarse hegemónico, y lo que predomina es una alta rotación de partidos en el gobierno municipal.

La fragmentación/dispersión partidaria también se expresa en la Cámara de Diputados y en el Senado. Según datos de diciembre de 2016, la composición de las bancadas incluye 513 diputados federales y 81 senadores distribuidos en dos docenas de partidos y bloques partidarios (ver Cuadro 1 y 2). Los principales partidos con representación en la Cámara de Diputados y en el Senado son el PMDB, PT, PSDB y PR.

Cuadro 1: Brasil, Composición de las bancadas, por partido, en la Cámara de Diputados (diciembre de 2016)

Partido/ Bloco	Banc ada	Partido/ Bloco	Banc ada	Partido/ Bloco	Banc ada
PP, PTB, PSC	74	DEM	28	PHS	7
PMDB, PEN	69	PRB	23	PROS	6
PT	58	PDT	20	PSOL	6
PSDB	47	PTN, PTdoB, PSL	19	PV	6
PR	40	SD	14	REDE	4
PSD	37	PCdoB	11	PMB	1
PSB	34	PPS	8	PRP	1
				Total	513

Fuente: Câmara dos Deputados.

Cuadro 2: Brasil, Composición de las bancadas, por partido, en el Senado (diciembre de 2016)

Partido/ Bloco	Banc ada	Partido/ Bloco	Banc ada	Partido/ Bloco	Banc ada
PMDB	19	PR	4	PCdoB	1
PSDB	12	DEM	3	PTC	1
PT	10	PTB	3	PV	1
PP	7	PDT	3	REDE	1
PSB	6	PSC	3	PRB	1
PSD	4	PPS	1	Sin Partido	1
				Total	81

Fuente: Senado.

El tipo de relaciones entre Ejecutivo-Legislativo depende de la habilidad – y de los recursos financieros – que el gobernante pueda movilizar en favor de sus aliados en las cámaras legislativas correspondientes. Ello se debe a que, en los últimos tiempos, ha predominado en Brasil la formación de coligaciones no tradicionales, pragmáticas, semi-consistentes e ideológicamente amplias – incluyendo partidos de diferentes orientaciones programáticas –; lo que genera una mayor complejidad en el proceso de tomada de decisiones.

En este contexto, ha sido la ruptura de la segunda coligación encabezada por Dilma Rousseff durante el período 2015-2016, el acontecimiento que resultó en la interrupción de su mandato y en la asunción del vice-

presidente Michel Temer (PMDB). Desde la perspectiva de la competencia política, este episodio ha provocado una dramática recomposición del sistema partidario, ya que antiguos aliados del PT devenidos en adversarios – PMDB y otros, muchos de ellos con sus líderes acusados por graves delitos de corrupción política – no dudaron en aproximarse del PSDB – organización derrotada en los cuatro últimos procesos electorales para presidente de la República – y asumieron el poder, en medio a una considerable repulsa de la ciudadanía.

El PMDB y el PSDB, junto a otras organizaciones políticas minoritarias de centro-derecha, consiguieron alcanzar el poder político federal, sin someterse al veredicto de las urnas. Y, más aún, han implementado un programa de gobierno que difícilmente habría sido aprobado por la población en comicios regulares. Ese programa de gobierno implementado por la coligación PMDB-PSDB se caracteriza fundamentalmente por: (i) la suspensión del principio de la soberanía popular, (ii) el recorte de las conquistas sociales, (iii) el irrespeto a los votos del pueblo brasileño, (iv) la abrupta recomposición del sistema de partidos, (v) un cuestionamiento de la legitimidad

del gobierno Temer, y (vi) el constreñimiento del sistema judicial.

En consecuencia, parece evidente que la interrupción irregular del mandato presidencial de Rousseff afecta negativamente la dimensión de Competencia Política, bien como de otras dimensiones de la calidad de la democracia, especialmente el Estado de Derecho, la Prestación de Cuentas, y la Responsividad.

Libertades e Igualdad

En lo referente a las Libertades, Brasil se encontraría relativamente por encima de la media entre los países de la región. Cabe recordar que, desde la aprobación de la Constitución de 1988, también denominada Constitución Ciudadana, predomina la búsqueda del consenso entre diversos actores políticos y sociales. Esa Carta Magna tuvo como objetivo reafirmar una serie de principios y garantías individuales, entre otros la explícita condena de la tortura, las garantías para la no auto incriminación, y la afirmación de derechos sociales.

Los datos de la subdimensión *Dignidad Personal* expresan algunos elementos contradictorios. Obsérvese, por ejemplo, que la pena capital no

existe legalmente. Entretanto, los agentes del Estado generalmente no son responsabilizados por los altos índices de muertes generados como resultado de los enfrentamientos entre las fuerzas del orden y presuntos criminales. Cabe esclarecer que estas muertes no son clasificadas como homicidios, dado que su tipificación se circunscribe a muertes por “exclusión de ilicitud”;² quiere decir, las muertes cometidas en legítima defensa con el objetivo de vencer la “resistencia” del presunto delincuente.

Frente a esta práctica, diversas instituciones de defensa de los derechos humanos cuestionan las altas tasas de letalidad de los cuerpos policiales. En 2010, por ejemplo, en Rio de Janeiro se alcanzó el punto más álgido, registrándose 855 muertes en todo el Estado. En los siguientes años ese indicador de letalidad policial disminuyó, llegando a 416 casos en 2013. Entretanto, volvió a aumentar en 2015 con 644 muertos. Y se espera que 2016 pase de los 600 casos. En suma, fueron computados en el mencionado Estado de Rio de Janeiro poco menos de 4,000 muertos entre 2010 y 2016. Ya en

2 El artículo 23 del Código Penal define que: "Não há crime quando o agente pratica o fato: I - em estado de necessidade; II - em legítima defesa; III - em estrito cumprimento de dever legal ou no exercício regular de direito."

el caso de la ciudad de São Paulo (megalópolis con aproximadamente 11 millones de habitantes), los indicadores de letalidad policial han sido crecientes, pasando de 543 muertes en 2009 a 798 personas en 2015. Y en términos nacionales, la letalidad policial brasileña causó la muerte de 3.345 personas en el año de 2015. Se trata de números bastante preocupantes desde la perspectiva del respeto a la dignidad de la persona humana, en particular, y de la calidad de la democracia, en general.

Una parte significativa de los homicidios provocados por la acción policial ha sido registrada bajo la rúbrica del denominado Auto de Resistencia. El auto de resistencia fue creado durante el régimen burocrático-autoritario para justificar la no prisión en flagrante del policía autor de homicidio. En lo fundamental, predominaba en la época una situación que se caracterizaba por un bajo grado de fiscalización, por la prevalencia de la versión policial, por una investigación laxa, y por la ausencia de castigo a policías abusivos.³ En el contexto del mencionado régimen burocrático-

autoritario también surgieron los denominados “escuadrones de la muerte” dentro de las fuerzas policiales. Asimismo, en la década de 1970, fue extensamente utilizada la tortura política y social. Todas estas prácticas de evidente impunidad y abuso de autoridad no tardaron en ser utilizadas como forma de “solucionar” los problemas de la seguridad pública, encubriendo ejecuciones extrajudiciales por la vía de los autos de resistencia, entonces entendidos como un mecanismo de control social. El asunto es importante porque muchas de esas prácticas – y de las mentalidades a ellas asociadas – continúan siendo consideradas por la policía incluso en la actualidad.

Para contrarrestar gradualmente esa situación de violencia urbana – y específicamente de letalidad policial – han sido implantados algunos proyectos relevantes. En la ciudad de Rio de Janeiro, por ejemplo, fueron implementadas desde 2008 las denominadas Unidades de Policía Pacificadora – UPP. Un estudio sobre el impacto de las referidas UPP registra que en las 13 primeras unidades implementadas hubo una disminución del indicador de homicidios, muerte violenta, y autos de resistencia (Cano,

³ La reglamentación se efectivizó según la Orden de Servicio n.º 803, de 02/10/1969 de la Superintendência da Polícia Judiciária del antiguo Estado de Guanabara, publicado en el Boletín de Serviço del día 21/11/1969.

Borges y Ribeiro, 2012). Desafortunadamente, ese mismo documento no constata una tendencia semejante con relación a otros delitos, los cuales aparentemente tuvieron un aumento, ya que se tornaron visibles frente a las estadísticas oficiales. Ello es particularmente claro en lo concerniente al incremento del número de desaparecidos, a lesiones dolosas, a violencia doméstica y familiar, a amenazas, a robos y a todos aquellos delitos vinculados al tráfico de drogas.

Aún en lo relacionado al respeto por la dignidad humana, y específicamente en lo tocante al tópico de la tortura, es pertinente ponderar que Brasil ratificó, en 1989, la Convención Internacional contra la Tortura. Entretanto, el Estado acabó siendo condenado por la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por dejar pendiente el castigo a violaciones de derechos humanos cometidas durante el régimen autoritario (1964-1985). El asunto es complejo, principalmente por el desconocimiento de la Convención por parte del Supremo Tribunal Federal al reconocer la validez de la Ley de Amnistía, validando así el status de impunidad a los acusados de violaciones graves contra los derechos humanos, incluyendo crímenes como

torturas, violaciones, desaparecimientos forzados y asesinatos. A pesar de la impunidad, cabe recordar que el Estado brasileño viene compensando vía indemnizaciones a las víctimas directas de la represión política o a sus familiares. Paralelamente, en el ámbito de la memoria histórica funcionó entre 2012 y 2014, la denominada Comisión Nacional de la Verdad. Dicha Comisión investigó las circunstancias y los responsables por torturas, muertes y desaparecimientos de presos políticos en el país. Es de esperarse que las recomendaciones de su Informe final permitan, gradualmente, una reconciliación nacional con justicia, e inhiba los excesos y abusos cometidos contra los ciudadanos por las fuerzas represivas del Estado – tanto policías como militares.

La lucha contra el trabajo esclavo es otra de las facetas fundamentales de las políticas de protección de la dignidad humana y de los derechos civiles impulsadas en Brasil. En esa línea, en 2005 el gobierno de Luiz Inácio Lula da Silva creó el Pacto Nacional para la Erradicación del Trabajo Esclavo. Así, en una década más de 40 mil trabajadores brasileños rescatados de ese régimen, principalmente en la región Norte del

país. En 16 de diciembre de 2016, la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictó una paradigmática condena contra el Estado brasileño por tolerar, en pleno siglo XXI, la nefasta práctica de trabajo esclavo (Murillo, 2016). Ello sugiere que, más allá de los costos financieros de la sentencia, el Brasil deberá hacer aún más para enfrentar ese desafío – lo que también tendrá consecuencias en lo tocante al trabajo infantil.

Paralelamente a otras instituciones, como la Defensoría Pública buscan garantizar la defensa de los segmentos sociales más vulnerables ante los tribunales. De ahí que una importante necesidad es la expansión de la Defensoría Pública. Según datos recientes, para cada grupo de 100 habitantes existe 1,5 de defensores públicos. Tal situación coloca en debate su viabilidad, credibilidad y eficiencia en cuanto al cumplimiento de las normas constitucionales referidas a la defensa de los derechos humanos. El déficit de defensores coloca en evidencia otro problema: el de la desigualdad racial en sistema penitenciario brasileño. Nótese, por ejemplo, que la probabilidad que un negro esté en la cárcel es 5,4 veces mayor que la de un blanco y 3 veces

mayor que la de un pardo. Más grave aún es cuando consideramos el tiempo excesivo del ciudadano privado de su libertad. Por cuenta de este déficit de defensores públicos se constató que, en 2009, aproximadamente 209 mil presos se encontraban encarcelados sin haber recibido una condena. Esto es, aproximadamente el 44% de 469 mil presos en todo el país aún no habían sido condenados. Y aquello que debía ser una prisión preventiva se prolongó a una condición de injusticia.

En 2010, 21.003 presos fueron libertados como resultado de irregularidades procesales y de detención que hicieron que estos presos permanecieran más tiempo de lo que deberían. Dado que carecen de abogados aquellos ciudadanos terminan abandonados, lo que configura una evidente violación del principio constitucional de presunción de inocencia.

En lo concerniente a la dimensión de la Igualdad/Solidaridad, Brasil presenta resultados positivos. Sin embargo, los desafíos continúan siendo sumamente evidentes, urgentes y abrumadores. En términos operativos, esa dimensión procura verificar la efectividad de la implementación de medidas que contribuyan a disminuir las

diferencias. También se busca aliviar la pobreza y promover los derechos sociales por medio de políticas públicas.

Ante ese desafío estructural, las políticas gubernamentales contribuyeron a disminuir estos índices negativos. El índice de Gini, indicador que mide la desigualdad de ingreso y, que varía de 0,0 (mínima concentración) a 1,0 (máxima concentración), muestra que la desigualdad en el país se encuentra en constante caída desde 2003, llegando en 2015 a 0,491, el menor índice desde 1960. Sin embargo, con las diversas medidas adoptadas por el actual gobierno, como la amplia tercerización e flexibilización de las relaciones laborales pueden apuntar a una situación de retroceso en cuanto todo lo avanzado.

Si la desigualdad viene disminuyendo, la pobreza no ha dejado de ser otro desafío para el Estado brasileño. En 2001, los índices de pobreza absoluta llegaron a 37,5%, y en 2015 este indicador cayó para 17,9%. Se estima que en 2016 la extrema pobreza afecte al 8,5% de la población brasileña – equivalente a 20 millones de personas. Siendo las políticas públicas federales las que consiguieron disminuir la desigualdad y la pobreza entre ellos el *Programa Bolsa Família*, programa

de transferencia directa de recursos con contrapartidas y que beneficia a familias en situación de pobreza.

Paralelamente, el Brasil tiene una larga tradición histórica en la protección al trabajador. Así, la Constitución de 1988 reafirmó esta tradición incorporando una serie de garantías como el *seguro desempleo*. La reinserción laboral también es uno de los objetivos del gobierno federal con la creación e implementación del Programa de Acceso a la Educación Técnica y al Empleo – Pronatec. Este programa que prevé importantes recursos fiscales orientados a la concesión de becas de estudio para alumnos y trabajadores. Para garantizar la calidad del trabajo así como las debidas condiciones laborales y de salubridad, el Sistema Federal de Inspección del Trabajo realiza inspecciones regulares. En 2011 la mencionada entidad impuso 73.628 multas, efectuó 103.080 notificaciones y realizó 138.143 acciones de fiscalización. De forma complementaria un sistema de protección a portadores de deficiencias está en vías de consolidación.

Aún en lo tocante a la Igualdad/Solidaridad, otra reciente conquista ha sido la promulgación del

Proyecto de Enmienda Constitucional N° 66/2012 aprobada, por unanimidad, en el Congreso Nacional, y que equipara los derechos de las empleadas domésticas a los derechos de los demás trabajadores urbanos y rurales. Con esta medida se busca formalizar en el mercado laboral cerca de 7 millones de trabajadoras que según datos del Ministerio de Trabajo, 80% son negras y el 94% son mujeres. De esa forma las trabajadoras adquieren nuevos derechos como la definición de una jornada de trabajo de 44 horas, con 8 horas de trabajo, el pago de horas extras en el valor de 50% del valor de la hora normal y la prohibición de cualquier tipo de discriminación en función de sexo, edad, raza, estado civil o deficiencia.

Si en el área urbana existe una clara protección a los trabajadores, ya en el área rural las dimensiones del conflicto toman proporciones diferentes. Según el informe de los Conflictos en el Campo de Brasil, elaborado por la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT, 2016), el número de asesinatos cayó de 73 en 2003 a 56 en 2016. Entre las víctimas encuentran numerosos líderes rurales y defensores del medio ambiente. La violencia se concentra principalmente en la región norte de

Brasil. Las principales causas de la violencia rural son la no regulación de la propiedad, el latifundio, la usurpación de tierras ancestrales, la impunidad, y la ausencia de una política de protección y seguridad individuales. El acelerado proceso de expansión de la frontera agrícola – orientada principalmente a la exportación de *commodities* al mercado internacional –, ha sido otra de las causas fundamentales de los conflictos latentes en las zonas rurales del Brasil. La tala ilegal de madera, la ocupación ilegal de tierras indígenas, la construcción de represas, y el trabajo en condiciones de esclavitud complementan la relación de los problemas más comunes que enfrentan las poblaciones rurales.

Se infiere de lo expuesto que la evolución de la calidad de la democracia en Brasil continuará dependiendo fuertemente de su correlación con los indicadores de las dimensiones de Libertades, de Igualdad, y también de Estado de Derecho. Lo hecho hasta ahora por diferentes administraciones brasileñas ha sido significativo y relevante. En pocos años, el Brasil ha pasado a ser un país predominantemente de clase media, dejando para atrás vergonzosos indicadores de desigualdad extrema.

Entretanto, las conquistas socioeconómicas de los últimos años no están definitivamente aseguradas.

Responsividad

La Responsividad se define como la capacidad de satisfacer a los ciudadanos al implementar las políticas públicas en un sentido que atienda y/o corresponda a las demandas específicas de aquellos. En consecuencia, se procura auscultar las capacidades gubernamentales para satisfacer, por medio de las políticas públicas, a las principales demandas de la población, particularmente en términos de desarrollo social, gestión pública y deliberación política – todo ello, en medio de difíciles realidades presupuestarias y de otros recursos escasos. Así, la Responsividad – o capacidad de respuesta – es de gran importancia al momento de estudiar las configuraciones específicas en el campo de la representación, de las percepciones de legitimidad del Estado, y de la cultura política predominante.

Los estudios sobre Responsividad democrática son relativamente recientes en Brasil. La Responsividad presenta convergencias bastante evidentes con la

Representación. Al mismo tiempo, esta dimensión demanda evaluar la evolución de la confianza entre gobernantes y gobernados. Se entiende, de partida, que las democracias de mayor calidad presentan altos y crecientes grados de Responsividad. Por tanto, en el estudio de la Responsividad es muy pertinente observar dos tópicos específicos de análisis e interpretación. De un lado, la percepciones de legitimidad del Estado, del gobierno, del titular del poder Ejecutivo, y del régimen político democrático. Y de otro lado, las capacidades de redistribuir recursos presupuestarios para atender a las demandas ciudadanas, en general, y a los grupos de presión y de interés, en particular.

Con relación a la Percepción de la legitimidad de la democracia es particularmente importante indagarse sobre el apoyo social al régimen democrático – en comparación con otras alternativas institucionales, básicamente de orientación autoritaria. El asunto es importante ya que hasta en democracias consolidadas existen núcleos persistentes de opiniones negativas para con el régimen democrático. En Brasil, más de 70% de los entrevistados se pronuncian a favor del régimen democrático. Entretanto, 17% aceptaría

un gobierno autoritario. Naturalmente, es necesario que los líderes políticos y de la sociedad civil continúen trabajando para reducir ese alto número de ciudadanos desinformados, indiferentes o sectarios, y atraerlos para el campo explícito a la democracia.

La evaluación de la sociedad civil en relación al desempeño personal de los gobernantes y a la evolución de las principales políticas públicas vinculadas al desarrollo social también pueden ser auscultadas en el momento de la investigación sobre Responsividad democrática. En relación al desempeño personal de los gobernantes parece importante resaltar su naturaleza oscilatoria a lo largo del período de gobierno y en función de las realidades coyunturales. También es posible verificar las expectativas de la población en relación al trabajo del gobernante, a la confianza depositada en él, a su forma de conducir la gestión pública, y hasta al trabajo del gabinete ministerial.

Resumidamente, la evolución del desempeño personal de Dilma Rousseff tuvo un pronunciado declive desde su reelección en octubre de 2014. Y culminó con una aceptación de aproximadamente 15% de apoyo en el segundo trimestre de 2016. Una

tendencia muy semejante presenta Michel Temer desde su polémica asunción al poder, siendo que en diciembre de 2016 aproximadamente 13% consideran su gobierno Óptimo o Bueno – en contraposición 46% de los entrevistados lo consideraban como un gobierno Pésimo o Ruin. Esas tendencias claramente negativas están vinculadas principalmente a los escándalos de corrupción que han asolado el país desde 2013 (Cni-Ibope, 2016).

La segunda subdimensión que forma parte de la Responsividad tiene que ver con las Limitaciones, tanto objetivas como subjetivas, especialmente en términos presupuestarios, político-administrativos e infraestructurales. Al respecto parece importante llevar en consideración, de un lado, la calidad de los políticos y su papel en el contexto del principio de la representación, dando atención especial a las necesidades, a las reivindicaciones de los ciudadanos y al desarrollo de la cultura política imperante. De otro lado, no es realista ignorar que las limitaciones presupuestarias acontecen en todos los países del mundo. Igualmente vale recordar que los gobernantes casi siempre demuestran

interés en administrar recursos altos y crecientes.

En Brasil, desde 1995, el gobierno federal ha desarrollado una tendencia de crecimiento de la inversión en el área social. Generalmente se trata de programas y proyectos de protección social y desarrollo humano propuestos desde la época de la promulgación de la Constitución, en 1988. Durante los gobiernos Lula y Dilma, la inversión social alcanzó anualmente los US\$280 billones – equivalentes al 15% del producto. Con todo, este crecimiento de la inversión social no fue homogénea, ya que una parte significativa de la misma fue alocada en la previsión social – especialmente de la burocracia federal. Más recientemente, desde la asunción de Temer, existe una propuesta para reducir el crecimiento de esa inversión social, mediante un techo de gastos del gobierno federal.

De ahí que una metodología alternativa para estudiar el asunto sea la llamada Conexión Presupuestaria. En el fondo esta metodología pretende analizar los valores, las prioridades y los escenarios prospectivos implícitos o explícitos en los presupuestos aprobados por las autoridades ejecutivas y legislativas. Al final, esos presupuestos ciertamente reflejan y

traducen la voluntad y las expectativas sociales y políticas victoriosas.

Esta temática de la conexión presupuestaria está bastante presente en el debate parlamentario brasileño pos-impedimento presidencial. Como mencionado en los párrafos anteriores, una de las primeras iniciativas del gobierno Temer ha sido, precisamente, colocar un techo a los gastos públicos – incluso a los gastos sociales. Según el gobierno, dicho techo tendría el propósito de reorganizar las finanzas del Estado. Entretanto, para muchos observadores, ese techo del gasto público – especialmente del gasto social – implica graves pérdidas para los sectores más vulnerables en el mediano y largo plazo, principalmente en términos de desarrollo humano.

Consideraciones Finales

En una publicación reciente sobre la calidad de la democracia en 15 países latinoamericanos, Leonardo Morlino (2015) informaba, entre otras cosas, sobre el positivo desempeño brasileño en el plano regional. Efectivamente, los resultados agregados del Brasil arrojaban un alentador 3,68 puntos (en una escala 0,0 a 5,0). Ello colocaba a la democracia brasileña

como la cuarta mejor calificada del subcontinente – solamente superada por Chile, Costa Rica y Uruguay (véase Cuadro 3).

Cuadro 3: La Calidad de la Democracia en Brasil y Otros Países Latinoamericanos

País	ED	RCE	RCII	PP	CP	R	L	S/I	Total
Chile	3,82	4,42	2,69	4,54	3,71	3,84	4,78	3,00	3,85
Costa Rica	3,63	4,04	2,82	4,07	4,39	3,50	4,33	3,37	3,77
Uruguay	3,44	3,74	2,74	4,75	4,07	3,84	4,78	2,65	3,75
Brasil	2,50	4,86	3,40	4,23	4,28	3,16	4,17	2,85	3,68
Argentina	2,27	3,75	4,34	4,17	3,93	3,26	4,17	3,09	3,62
Perú	2,46	3,07	3,57	4,12	3,89	3,03	3,50	2,55	3,27
El Salvador	2,19	3,77	3,45	3,53	3,67	2,98	3,98	2,44	3,25
Paraguay	1,81	3,70	3,39	3,58	3,54	3,23	3,58	2,31	3,14
México	2,37	3,47	3,25	3,44	3,68	2,78	3,11	2,99	3,14
Bolivia	2,16	3,50	3,38	4,08	2,70	2,97	3,48	2,33	3,07
Guatemala	2,37	3,86	2,27	3,30	3,92	2,94	3,37	2,13	3,02
Colombia	1,77	3,10	4,33	2,66	3,54	3,07	3,22	2,31	3,00
Ecuador	1,74	2,38	1,96	3,74	3,42	3,49	3,22	2,50	2,80
Venezuela	0,92	1,85	3,67	2,91	2,74	3,19	2,00	3,10	2,55
Nicaragua	1,70	1,15	3,49	3,07	2,62	2,86	2,21	2,41	2,47

Fuente: Morlino (2015, p. 25). Incluye las ocho dimensiones de la calidad de la democracia: Estado de Derecho (ED), Rendición de Cuentas Electoral (RCE), Rendición de Cuentas Interinstitucional (RCII), Participación Política (PP), Competencia Política (CP), Responsividad (R), Libertad (L), e Igualdad/Solidaridad (I/S).

A partir del – traumático – proceso de interrupción irregular de la presidenta Rousseff, seguida de la

polémica asunción del vicepresidente Michel Temer, es bastante probable que las evaluaciones sobre la calidad de la democracia realmente existente en Brasil, en general, sufran ajustes significativos. Desafortunadamente, en la opinión de los autores de este trabajo, los referidos ajustes no serán en un sentido positivo – como algunos proponen.

El proceso de impeachment no fue exactamente republicano. Para una parte significativa de la sociedad brasileña, la remoción de la presidenta Rousseff ha sido el resultado de un virtual pacto de sectores conservadores del PMDB – especialmente de los acusados en el marco de la *Operação Lava Jato*, muchos de ellos insatisfechos con la postura de la mandataria – y de la oposición derrotada en los últimos cuatro procesos electorales. Esa alianza habría sido reconocida y asumida por el antiguo vicepresidente Temer – también del PMDB –, resultando en un verdadero giro a la derecha en el gobierno, muy diferente del proyecto político vencedor en las elecciones de octubre de 2014.

Lamentablemente, el caso brasileño se aproxima mucho del episodio que resultó en la remoción del presidente paraguayo Fernando Lugo,

en 2012. Recuérdese que Lugo fue intempestivamente destituido por un Congreso integrado por una mayoría de antiguos aliados devenidos en opositores. Paralelamente, este giro a la derecha en Brasil contrasta, por ejemplo, con la democrática e intachable asunción de Mauricio Macri, en Argentina.

Específicamente en lo concerniente al impacto de este impedimento desde la perspectiva de la rendición de cuentas, es bastante probable que el caso brasileño se aproxime a las ponderaciones de Charles Kenney (2000), de Morlino (2011) y también de O'Donnell (1997), en el sentido de que existe el riesgo de manipulación, de abuso y de desvío de finalidad de instituciones de fiscalización y control, especialmente cuando se trata de gobiernos divididos – que además sufren las consecuencias de coyunturales períodos de crisis económica, como de hecho acontece en el Brasil desde 2014.

Corresponderá a la ciudadanía y a los electores brasileños la última palabra sobre el acontecimiento en referencia. Trabajar por una reforma política integral – que incluya una cláusula de barrera en el parlamento, la re-definición del distrito electoral para

elecciones legislativas, mayores controles para el financiamiento de campañas, la reafirmación de la laicidad del Estado, la introducción de reformas específicamente electorales, y la profesionalización de los mecanismos de control y fiscalización – se adviene como una prioridad de la clase política y del conjunto de la sociedad brasileña, en los próximos meses (Fleischer, 2016).

Referencias bibliográficas

AVRITZER, Leonardo. *Impasses da Democracia no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CNI-IBOPE. Pesquisa CNI-IBOPE Avaliação do Governo – Dezembro de 2016. Disponible en: http://arquivos.portaldaindustria.com.br/app/cni_estatistica_2/2016/12/16/31/Pesquisa_CNI-IBOPE_AvalGoverno_Dezembro2016.pdf. Consultada el 22 de diciembre de 2016.

CPT. *Conflitos no Campo 2015*. Goiânia: Comissão Pastoral da Terra, 2016.

- D'ARAÚJO, Maria. Sobre Partidos e Qualidade da Democracia no Brasil. *Desigualdade e Diversidade*, 2009, v. 5: 217-238.
- DATASENADO. O Cidadão e o Senado Federal/Junho de 2016. Brasília: Senado Federal, 2016a.
- _____. Situação Política/Março de 2016. Brasília: Senado Federal, 2016b.
- FLEISCHER, David. Attempts at Political Reform: (1985-2015) Still a 'Never Ending Story'. En XAVIER, Lúcia; y DOMÍNGUEZ, Carlos (orgs.). *A Qualidade da Democracia no Brasil: Questões Teóricas e Metodológicas da Pesquisa*. Curitiba: Crv, 2016, p. 87-140.
- GGB. Assassinato de Homossexuais (LGBT) No Brasil: Relatório 2013/2014. Salvador: GCB, 2014.
- GIMENES, Éder; et al. Partidarismo no Brasil: Análise longitudinal dos condicionantes da identificação partidária (2002-2014). *Revista Debates*, 2016, v. 10 (2): 121-148.
- IBOPE. Índice de Confiança Social 2015. Rio de Janeiro: IBOPE, 2015.
- IPEA; UNIFEM; y SEPM. Retrato das desigualdades de gênero e raça. Análise preliminar dos dados, Brasília: Gobierno Federal, 2008.
- KENNEY, Charles D. Reflections on Horizontal Accountability: Democratic Legitimacy, Majority Parties and Democratic Stability in Latin America, Ponencia preparada para Seminario en el Kellogg Institute for International Studies, University of Notre Dame, 2000.
- LEVINE, Daniel; y MOLINA, José. La Calidad de la Democracia en América Latina: una visión comparada. *América Latina Hoy*, n. 45, 2007, pp. 17-46.
- LIMONGI, Fernando; y FIGUEIREDO, Argentina. Partidos políticos na Câmara dos Deputados: 1989-1994. *Dados* 38, n.º 3, 1995: 497-525.
- LINZ, Juan; y STEPAN, Alfred. *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America and Post-communist Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- MAINWARING, Scott. *Sistemas partidários em novas democracias: o caso do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2001.
- MORLINO, Leonardo. ¿Cómo analizar las calidades democráticas? En XAVIER, Lúcia; y DOMÍNGUEZ, Carlos (orgs.). *A Qualidade da Democracia no Brasil: Questões Teóricas e Metodológicas da Pesquisa*. Curitiba: Crv, 2016, p. 21-47.

_____. What qualities of democracy in Latin America? Mixing quantitative and qualitative analyses. En XAVIER, Lúcia; DOMÍNGUEZ, Carlos (orgs.) *Política, Cultura e Sociedade na América Latina: Estudos Interdisciplinares e Comparativos*. Vol. 2, Curitiba: Crv, 2015, p. 17-51.

_____. *Changes for Democracy: Actors, Structures, Processes*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MURILLO, Álvaro. Brasil recebe a primeira condenação da CIDH por escravidão. *El País Brasil*. São Paulo, 16.12.2015, disponible en: http://brasil.elpais.com/brasil/2016/12/16/internacional/1481925647_304000.html?rel=mas.

Consulta el 22 de diciembre de 2016.

O'DONNELL, Guillermo. Rendición de cuentas horizontal y nuevas poliarquías. *Nueva Sociedad*, n. 152, 1997, pp. 143-167.

_____. *Democracia Delegativa?* *Novos Estudos Cebrap*, 1991. v. 31: 25-40.

PUTNAM, Robert. *Comunidade e democracia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

SCHEDLER, Andreas. ¿Qué es la rendición de cuentas? *Cuadernos de transparencia*, n. 3, México: Ifai, 2008.

_____. *Conceptualizing Accountability*. En SCHEDLER, Andreas; DIAMOND, LARRY; y PLATTNER, Marc F. (orgs.). *The Self-Restraining State. Power and Accountability in New Democracies*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999, pp. 13-28.

SCHMITTER, Philippe C. *The Ambiguous Virtues of Accountability*. *Journal of Democracy*, vol. 15, n. 4, 2004, pp. 47-60.

TAVARES, Newton. *Excesso na edição de medidas provisórias*. Câmara dos Deputados, Brasília: Consultoria Legislativa, 2008

TRANSPARENCY INTERNATIONAL. *Annual Report 2015*. Berlin: Transparency International, 2016.

WASELFISZ, Julio. *Mapa da Violência 2016*. São Paulo: Flacso Brasil, 2016.

_____. *Mapa da Violência 2012. Os Novos Padrões da Violência Homicida no Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari, 2012a.

_____. *A cor dos homicídios no Brasil*. Rio de Janeiro: CEBELA, FLACSO; Brasília: SEPP/PR, 2012b.

_____. *Mapa da Violência 2011. Os Jovens do Brasil*. São Paulo: Instituto Sangari; Brasília: Ministério da Justiça, 2011.

Portales electrónicos

Câmara dos Deputados – www2.leg.br

Senado Federal –

www.senado.leg.br/datasenado

Tribunal Supremo Eleitoral –

www.tse.gov.br

**“DEVENIR CHARRÚA EN EL URUGUAY”:
desafíos de la etnografía colaborativa en contextos de reemergencia indígena**

*"BECOMING CHARRÚA EN EL URUGUAY":
Challenges of Collaborative Ethnography in Contexts of Indigenous Re-emergence*

**"TORNAR-SE CHARRÚA NO URUGUAI":
desafios da etnografia colaborativa em contextos de re-emergência indígena**

Mariela Eva Rodríguez¹

Doctora en Literatura y Estudios Culturales

marielaeva@gmail.com

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Sección Etnología

Instituto de Ciencias Antropológicas

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Texto recebido aos 08/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018

This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Resumen

Reseña del libro: Olivera, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Palabras clave: Pueblo Charrúa, Uruguay, etnogénesis, etnografía colaborativa, antropología decolonial.

Resumo

Resenha do livro: Olivera, A. *Devenir charrua no Uruguai: uma etnografia junto a coletivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Palavras-chave: Povo Charrúa, Uruguai, etnogênese, etnografia colaborativa, antropologia descolonial.

¹ Proyectos de investigación PICT 2014-1117 (FONCYT), PICT 2016-2757 (FONCYT) y UBACyT 20020170200258BA (UBA).

Abstract:

Book review: Olivera, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l'Université de Laussane, 2016.

Keywords: Pueblo Charrúa, Uruguay, ethnogenesis, collaborative ethnography, decolonial anthropology.

Introducción

‘**N**o existen charrúas en Uruguay... ustedes son todos descendientes de guaraníes! Ustedes tienen que investigar; lo charrúa es un mito’² le dijo el expresidente José Mujica a Mónica Michelena, que viajaba en el mismo avión para asistir a un evento internacional en México en el 2013. Mónica pertenece a la comunidad charrúa Basquaé Inchalá de Montevideo y, en ese entonces, era delegada del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA); una organización que se conformó en el 2005 y que, actualmente, está integrada por cinco agrupaciones³. Aunque hace casi treinta años que comenzaron a organizarse políticamente y a participar en el espacio público —primero bajo la adscripción como “descendientes” y luego como charrúas—, estas comunidades y organizaciones

continúan llamando la atención, especialmente en la capital del país, donde reside la mitad de la población. Desde que algunos miembros del CONACHA me invitaron en el 2014 para acompañar sus trabajos en el marco de una investigación colaborativa, en diversas ocasiones me tocó explicar que sí, que efectivamente hay personas que se autoadscriben como indígenas en “la Suiza de América”, que los charrúas “no se extinguieron” tras la emboscada de Salsipuedes en el siglo XIX y que, dado que también hay charrúas en Argentina y en Brasil, no habría razón para que Uruguay fuera una “excepción”. Luego de la primera reacción de sorpresa sobrevienen burlas, risas y comentarios negativos que, en muchos casos, suelen concluir con una ira incontenible y el desconcierto ante la situación —absurda— de que a una antropóloga extranjera se le

² Comunicación personal con Mónica Michelena, septiembre de 2018.

³ CONACHA está integrada por la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo, Guyunusa de Tacuarembó, Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, Betum de Salto y la

Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA), conformada por mujeres de distintas comunidades. En los inicios también se encontraban ADENCH, Berá del Paso de los Toros, Timbó Guazú y Olimar Pirí.

ocurriera que este podría ser un tema de investigación legítimo.

En dicho contexto, el libro *Devenir charrúa en Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*, que sintetiza el trabajo de campo que la antropóloga Andrea Olivera (2016) realizó entre el 2008 y el 2011 —en el marco de su doctorado en la Universidad de Laussane (en Suiza) — no solo es necesario y urgente, sino también valiente, dado que es la primera etnografía colaborativa con los charrúas que, para el sentido común de los uruguayos, no existen⁴. El objetivo de su trabajo consistió en comprender las condiciones históricas, sociales y políticas que posibilitaron la emergencia de la identificación como charrúas, los motivos esgrimidos por quienes integran las agrupaciones y comunidades, y las reflexiones que las personas hacen sobre tales identificaciones, para lo cual privilegió las categorías y lógicas argumentativas de sus interlocutores.

¿En qué consiste “devenir charrúa”? Pues bien, para responder a esta pregunta es necesario ir hacia atrás en el tiempo. El Estado uruguayo se fundó sobre una violencia constitutiva —el genocidio contra los pueblos indígenas— y, a través

de la ideología de blanqueamiento, construyó una nación a imagen y semejanza de Europa; sin indios ni mestizos y, en el mejor de los casos, con unos pocos afrodescendientes. Retomando el planteo de José Basini (2003), Olivera sostiene que lo charrúa aparece hoy como una huella en un juego de ausencias y presencias: ausencia de indígenas y continuidad del mito fundacional de la nación, de acuerdo con el cual “lo charrúa” —o más precisamente “la garra charrúa”— deviene símbolo de valor y coraje. A su vez, las lecturas de Guillaume Boccara (2010) sobre las relaciones entre etnogénesis (que refiere al proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo), etnificación (proceso de cristalización de entidades étnicas como resultado de la presión de dispositivos políticos, económicos y taxonómicos de los Estados coloniales y republicanos)— y etnicización (marcación de alteridades en términos étnicos) le permitieron ampliar su comprensión sobre los procesos que habilitaron la manifestación de un sujeto político charrúa en dicho país.

Argumenta entonces que el “devenir charrúa” se enmarca en una ambivalencia entre la necesidad de

⁴ El libro fue publicado en Montevideo por Lucida editores y la Fondation pour l' Université de Laussane.

diferenciarse del resto de la población para poder ser reconocidos —exigencia planteada por funcionarios estatales y, tácitamente, por los organismos internacionales que se ocupan de los derechos de los pueblos indígenas— y el deseo de construir un horizonte común que algunos sintetizan en el slogan “somos todos charrúas”. Para estos últimos, lo charrúa permite escapar a las clasificaciones étnicas enmarcadas en las políticas de identidad y enfatizar en la cosmovisión. De este modo, lo charrúa se torna símbolo que impulsa la construcción de otros sentidos de lo colectivo; de seres humanos que a partir de recuperar valores atribuidos a las cosmovisión/epistemología charrúa establecen relaciones diferentes con la tierra, con el entorno y entre sí. Sin embargo, además de “catalizador para construir otro modo de ser/estar” en el mundo (Olivera, 2016, p. 168), ser charrúa sintetiza también experiencias compartidas que remiten a “vivencias dolorosas, a un color de piel o un fenotipo que es discriminado, a una memoria fragmentada, a una historia nacional particular de exterminio y de conflictos incesantes, de traumatismos compartidos” (p. 306).

Los colectivos charrúas reivindican la diversidad cultural, la

ciudadanía plural y la revisión de la historia y de la educación; transformaciones estructurales que vinculan aspectos políticos, simbólicos y económicos ligados a la redistribución de la riqueza. Entre los objetivos planteados por el CONACHA, la memoria colectiva ocupa un lugar prioritario, particularmente la tarea de elaborar un corpus que documente la existencia y continuidad del pueblo charrúa a partir de reconstrucciones de trayectorias colectivas e individuales, genealogías, relatos orales, memorias, saberes y prácticas que perduran en el interior del país y que, generalmente, no son identificadas como indígenas. Dicho corpus tiene a su vez una triple finalidad: contribuir en el fortalecimiento de los sentidos de pertenencia de los propios charrúas a través de encuentros y talleres internos, desarticular los dispositivos que continúan invisibilizándolos —entre los cuales las teorías y prácticas antropológicas ocupan un lugar protagónico— y persuadir al Estado para que actualice su marco jurídico-normativo a fin de incluir los derechos de los pueblos originarios; particularmente para que ratifique el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo (OIT).

El enfoque de Olivera responde a la interpelación hecha por Linda Tuhiway Smith (2005) en la que llama a descolonizar la metodología, lo cual consiste en pensar juntos una ética de la investigación en curso, en la que los sujetos involucrados participen en el diseño de la misma. Opta entonces por realizar una etnografía visual en colaboración orientada por la pluriversalidad reflexiva —diálogo pluralista entre voces sin distinciones jerárquicas, referido también como interculturalidad (Walsh, 2007)— y, tomando la cámara como una herramienta para hacerse un lugar durante su etnografía y como un “cuaderno de campo” (Olivera, 2016, p. 23), retoma las líneas establecidas por Jean Rouch de acuerdo con las cuales “es el compromiso relacional recíproco el que construye la película etnográfica” (p. 361).

Aunque muchos trabajos dicen estar enmarcados en investigaciones colaborativas, realmente son excepcionales aquellos que efectivamente recurren a este abordaje en los términos planteados por Joanne Rappaport (2007) o Luke Lassiter (2005), entre otros. La metodología que eligió Olivera está inspirada especialmente en las elaboraciones de Rappaport —quien a su

vez se inspira en la “investigación-acción participativa” impulsada por Orlando Fals Borda (1979), que apunta a transformar la realidad social y producir conocimiento sobre tales transformaciones. Esta autora invita a poner el énfasis en el trabajo de campo por sobre la escritura y concibe a la etnografía colaborativa como un espacio para la coconstrucción y coconceptualización; como una práctica que favorece reflexiones colectivas sobre los marcos conceptuales, metodológicos y epistemológicos. De este modo, además de contribuir con los objetivos políticos de las organizaciones con las que se trabajamos, su propuesta apunta también a nutrir la antropología a partir del diálogo intercultural.

La academia —y en especial los programas de doctorado— exige que la experiencia etnográfica sea plasmada a través de algún soporte, generalmente escrito (aunque algunos programas de estudios también aceptan los audiovisuales), y que siga estándares reconocidos de calidad que dejan poco espacio para la innovación. La tesis doctoral de Olivera en la que basa este libro, por lo tanto, no solo es valiente porque desafía prejuicios instalados en Uruguay sobre la inexistencia de indígenas, sino también porque desafía

mandatos académicos que estipulan que el trabajo sea individual, más que el resultado de investigaciones colectivas. Apelando a una escritura de resistencia en el marco de una antropología comprometida —tal como propusieron Nancy Scheper-Hughes (2000) y Charles Hale (2006), en la que las/os antropólogas/os pasan de ser meros observadores a ser testigos y compañeras/os—, el texto de Olivera contribuye entonces a legitimar las demandas planteadas por los charrúas, particularmente entre investigadores, docentes y estudiantes de la Universidad de la República (UdelaR).

Sobre el final de su libro se pregunta si es esta una “etnografía militante”, en la que la investigación se vuelve un medio para el cambio social; una herramienta para concientizar. Sostiene entonces que, con la intención de “decolonizar la memoria” y el género a partir de la construcción de otro tipo de conocimientos, de sensibilidad, de organización social y económica, de otro tipo de ser y estar en el mundo, inscribió su trabajo en “una antropología decolonial” para “producir una antropología no hegemónica” (p. 360). Comenta Olivera

que luego de leer trabajos de Walter Mignolo (2009) sobre la epistemología de frontera y la opción decolonial, Mónica Michelena se posicionó como “charrúa de frontera” y refirió al enfoque de su investigación como “intercultural colaborativo” (Olivera, 2016, p. 351). La investigación a la que hace referencia remite al diplomado que Mónica realizó en la Universidad Indígena Intercultural (UII)⁵ —en el que Andrea fue su tutora académica y Mary Correa su tutora ancestral—; trabajo en el que construyó una cartografía de la memoria actual y actualizada, a partir de experiencias de investigación previas que comenzaron varios años antes junto a otras inchalá “a través de los libros, leyendo las crónicas y documentos escritos por personas que convivieron con los charrúas antes del genocidio” (p. 353).

Devenir charrúa en Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos está organizado en tres apartados —que siguen luego de una amplia introducción— en los cuales la autora distribuyó doce capítulos. El primer apartado gira en torno a los entrelazamientos de las memorias de los charrúas y las memorias de la dictadura

⁵ Mónica Michelena realizó el Diplomado sobre Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas, en la Universidad Indígena Intercultural, con el apoyo del CIESAS, y con una beca del Fondo para el Desarrollo de los

Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe. Su trabajo de graduación lleva el título —Mujeres charrúas rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay! (m.i).

cívico-militar que gobernó el país entre 1973 y 1985. Comienza con una descripción de los inicios de su trabajo de campo en el 2008 y de su primer viaje desde Montevideo a Salsipuedes —un “espacio de memorias plurales” (11), que dista a unos 400 km. de la capital. Dicho viaje fue organizado en aquella oportunidad por Crysol, una asociación que expresos/as políticos/as conformaron en el 2000, cuyos objetivos incluían la promulgación de una ley de reparación integral, destinada a las víctimas de violaciones de derechos humanos cometidas por el terrorismo de Estado. La anfitriona de la conmemoración es la Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) que, desde el 2004, organiza junto a otros grupos una cabalgata de tres días en la que visitan algunas escuelas que participan de los actos.

Si bien Olivera presenta algunas voces masculinas, las mujeres que integran el colectivo Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) son las protagonistas; mujeres que intercambian semillas y caminan juntas, que estimulan sus memorias dejando aflorar relatos silenciados y que intentan superar los recuerdos dolorosos en el marco de un “continuum de violencias” (12) que llega

hasta el presente. Entre ellas se encuentra Lilia Castro —miembro de comunidad Basquadé Inchalá—, que en aquel entonces integraba la organización Crysol. Lilia comparte sus recuerdos sobre la época en la que fue detenida y obligada a exiliarse, a los que actualiza desde su autoadscripción como charrúa. Además de analizar los usos del pasado en el contexto del Bicentenario de la Independencia y la figura del héroe nacional —José Artigas— de acuerdo a las percepciones de los colectivos charrúas, en este apartado Olivera presenta también el (magro) marco jurídico ligado al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en Uruguay. Explica que, paralelamente con el inicio de su trabajo de campo, los organismos de derechos humanos llamaron a realizar el segundo referéndum (el primero había sido convocado en 1989) para anular la Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado de 1986; normativa vigente que impide realizar juicios contra los militares acusados de haber cometido delitos de lesa humanidad durante la dictadura militar y le otorga al Poder Ejecutivo el control de las investigaciones⁶. Al año siguiente, en el 2009, la Cámara de Diputados promulgó una ley que reconoce al 11 de abril de 1831—fecha en la que ocurrió la matanza

⁶ Ley N° 15.848.

de Salsipuedes— como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena”⁷. De acuerdo con Olivera, esta ley constituye un logro jurídico de dichos colectivos, a pesar de que al eliminar los términos “genocidio” y “memoria” del proyecto presentado en 1990 invisibiliza el reconocimiento del genocidio sobre el que se fundó el Estado nación.

En el segundo apartado analiza los procesos de diferenciación, concientización y construcción de sentidos comunitarios que posibilitaron la emergencia del sujeto político charrúa. Comienza con un repaso de estudios sobre las representaciones hegemónicas de los indígenas desde la época de la Conquista y la época Colonial, pasando por el contexto de las Guerras de la Independencia, la construcción de la frontera con “el indio” donde se instala la dicotomía “infiel y rebeldes” versus “sometidos y asimilados”, los alambrados y los dispositivos que apuntaron a lo que Bassini (2003) refiere como la “estética de la desaparición”: “un movimiento doble de ausencia/ presencia que permite hacer desaparecer física y socialmente a la nación charrúa e integrar sus valores a la

identidad nacional (o ethos nacional) por un mecanismo caníbal” (p. 186).

Sintetiza luego los aportes de las normativas internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas y el rol que jugó el movimiento indígena. Señala que al tratarlos como “minorías”, los Estados desconocen el derecho a la autonomía que conduce a la autodeterminación de los pueblos. Posteriormente resume la historia del proceso organizativo que comenzó como una búsqueda de “descendientes”, describe la visibilidad que la restitución de los restos mortales del cacique Vaimaca Perú (o Pirú) le dio a las demandas de reconocimiento y las controversias involucradas —tanto internas como con otros actores sociales, entre los que se destacan investigadores ligados a la antropología biológica. Luego de la emboscada de Salsipuedes, Vaimaca Perú fue llevado a Francia en 1833 por François de Curel, junto a otros tres charrúas para ser exhibidos en ferias (Arce Asenjo, 2007). En el 2002, luego de doce años de que la Asociación de Descendientes de Charrúas (ADENCH) realizara la solicitud de restitución en 1989 —poco después de su conformación—, los restos fueron

⁷ La Ley N° 18.589 fue presentada por dos diputados del Frente Amplio.

repatriados y colocados en el Panteón Nacional de Montevideo. Hasta ese entonces se encontraban en el Musée de l'Homme de París; institución en la que fue exhibido luego de su muerte, considerado como uno de los últimos representantes de una “tribu recientemente desaparecida”, según las palabras del fundador y director del museo Paul Rivet. Dos años más tarde, ADENCH logró la promulgación de la Ley 17.767, que prohíbe realizar estudios científicos sobre dichos restos mortales, lo cual potenció en el ámbito antropológico críticas, burlas y denostaciones públicas, entre los que se encuentran dos ex profesores de la universidad. Renzo Pi Hugarte (ya fallecido) refirió a las posiciones de dichos colectivos como un “charruismo” que derivó en posiciones extravagantes, en tanto que Daniel Vidart —amigo y asesor del ex presidente Mujica— sostiene que prácticamente no hay uruguayos que tengan antepasados indígenas y que aquellos que sí los tienen son descendientes de guaraníes, pero que eso no los hace indígenas.

En este apartado Olivera hace referencias a los cerritos de indios y a la lógica mestiza, cuestiona los lineamientos educativos establecidos por Varela frente a la propuesta de la interculturalidad, así como también el “epistemicidio” en

oposición a la “ecología de saberes” a la que alude Boaventura de Sousa Santos (2006). Finalmente, analiza performances artísticas de la comunidad Basquadé Inchalá y las implicancias de ser indígena en la ciudad. De acuerdo con Ciro, referente de la agrupación Choñik —que optó por no integrar el CONACHA cuando se conformó en el 2005—, las performances y representaciones teatrales constituyen una metodología de trabajo en proceso de desarrollo, que incluye el uso del lenguaje corporal para hacer memoria. Ciro le comentó que en ocasiones, luego de las performances en plazas del interior, ha visto a “personas ancianas llorar para después hablar de sus recuerdos” (Olivera, 2016, p. 80). También Mónica Michelena apunta que las demostraciones artísticas son una forma de resistencia y, a la vez, disparadores de memoria. Estas manifestaciones políticas, sostiene Olivera, tienen antecedentes en el teatro político o “teatro del oprimido” —fundado por Augusto Boal en los años sesenta para resistir la dictadura en Brasil— que, al ser ejecutadas por las organizaciones charrúas, les permite analizar problemas y encontrar soluciones colectivas que favorecen la recreación de sus vínculos.

En el último apartado, Olivera sintetiza el proceso de constitución de la

Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) en torno a dos ejes interrelacionados: el espiritual y el político. Reflexiona entonces sobre los efectos del patriarcado como origen de otras desigualdades y, retomando el juego de oposiciones adentro/afuera como herramienta metodológica (Rappaport, 2007), analiza los efectos de su presencia en las reuniones y ceremonias en las que participó. Algunas de estas ceremonias remiten a tradiciones antiguas —como por ejemplo la presentación de los niños a la luna—, en tanto que otras son creaciones propias, recientes, que contribuyen a consolidar el grupo. Al igual que en otras oportunidades, UMPCHA invitó a mujeres de la comunidad Jaguar de la provincia argentina de Entre Ríos y, en uno de los encuentros, tomaron la decisión de realizar una investigación conjunta para crear una etnografía de la memoria oral. Entre otros interrogantes se preguntan: “¿Cuáles son las prácticas y los saberes que sobrevivieron al genocidio y se están rescatando? ¿Cómo se aplican hoy esas prácticas? ¿Cómo se están recreando o reconstruyendo?” (Olivera, 2016, p. 326). Si las crónicas no cuentan la vida cotidiana de las mujeres, ni tampoco ven las plantas que curan —plantea Stella— ¿Cómo acceder a ese conocimiento? Estas alianzas que desafían a las fronteras estatales han

ido territorializando la memoria a través del acto de caminar colectivamente. Son mujeres “guardianas” de la tierra y de la memoria que se reencuentran para tejer lazos y unir relatos fragmentados, como si fuera un “gran quillapi” (capa de cuero), tal la metáfora a la que apela Mónica.

Durante la época en la que Olivera realizó su investigación, los colectivos charrúas “ganaron confianza en sus capacidades de lucha y de negociación con otros actores políticos y sociales, adquirieron y reforzaron su lenguaje de resistencia, pilar de su propia construcción como sujeto político emergente” (p. 55). Este proceso no se detuvo y, más allá de los modos de autoadcribirse —como “descendientes” o charrúas—, dichos colectivos continuaron complejizando sus argumentos, interviniendo en el campo político, despertando conciencias y ganando legitimidad en algunos espacios académicos (ver Rodríguez et al, 2017; Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018; Rodríguez y Michelena, 2018). Cuando Martín Delgado Cultelli y Mónica Michelena decidieron inscribirse en la carrera de antropología de la Universidad de la República hace unos años, los motivó la posibilidad de comprender cuáles son y cómo operan los dispositivos de extinción generados por la

disciplina e intervenir sobre ellos para desarticularlos, además de proveerse de herramientas teóricas y metodológicas. Si bien aún queda un largo camino por recorrer, desde el 2012 algunos investigadores —la mayoría extranjeros, o bien uruguayos que residen o han realizado sus estudios en el exterior— han sido receptivos ante los procesos de reemergencia indígena. Entre ellos se encuentran Gustavo Verdesio (2014), Nicolás Guigou, José López Mazz, Mónica Sans, Susan Lobo y yo (además de José Bassini y Darío Arce Asenjo, mencionados en el libro), tres estudiantes de posgrado (también extranjeras o que cursan sus estudios en otros países) cuyas investigaciones dialogan con las comunidades y organizaciones charrúas — Ana María Magalhães de Carvalho (2018), Francesca Repetto (2017), Stéphanie Vaudry— y la licenciada Ana Rodríguez, que construyó un mapa sonoro del Uruguay. Por otro lado, a pesar de la resistencia por parte de la mayoría de los funcionarios públicos a aceptar la existencia tanto de indígenas como de “descendientes”, el trabajo sostenido durante casi treinta años abrió intersticios en algunas municipalidades e instituciones del Estado nacional que indican que, tal como ocurre con otras luchas, el reconocimiento de los derechos de los

pueblos indígenas en Uruguay es una cuestión de tiempo.

En síntesis, el libro de Andrea Olivera es una contribución importantísima, tanto para el debate de la antropología en Uruguay como para las reflexiones suscitadas entre los colectivos charrúas en el proceso de su consolidación como actores políticos. Este trabajo tiene asimismo un triple mérito: incorpora el uso de audiovisuales durante el proceso de trabajo de campo, a los que utiliza no solo como insumos para su investigación sino también como registro para las propias organizaciones y comunidades charrúas. Es también la primera etnografía colaborativa realizada con dichos colectivos y, además, es una de las pocas investigaciones planteadas en el marco de una antropología decolonial.

Obras citadas

ARCE ASENJO, D. Nuevos datos sobre el destino de Tacuabé y la hija de Guyunusa. En: ROMERO-GORSKI, S. (Ed.). *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Nordan-Comunidad, 2007, p. 51-71.

BASSINI RODRÍGUEZ, E. J. *Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: un estudo sobre imagens índias e versoes étnica no Uruguai*. Tesis de doctorado en

Antropología Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

BOCCARA, G. Cet obscur du désir... Multiculturel (III): ethnoenèse, ethnicisation et ethnification. Materiales de seminarios. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2010. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/59984>>, acceso en: 20 ago. 2018.

DE SOUSA SANTOS, B. Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. *Pluralismo epistemológico*, p. 31-84, 2006.

FALS BORDA, O. The Problem of Investigating Reality in Order to Transform it. *Dialectical Anthropology*, n. 4, vol. 1, p. 33-56, 1979.

HALE, C. Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology. *Cultural Anthropology*, n. 21, p. 96-120, 2006.

LASSITER, L. E. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M. *Procesos de reemergencia indígena en Uruguay: Reflexiones sobre las estrategias del pueblo charrúa frente a los discursos de invisibilización*. Tesis de maestría en Antropología Social y Política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina, 2018.

MICHELENA, M. (m.i.). *Mujeres charrúas Rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*. 2011. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las

mujeres indígenas. Universidad Indígena Intercultural. Cartagena de Indias.

MIGNOLO, W. Desobediencia epistémica (II), pensamiento independiente y libertad decolonial. *Otros logos: Revista de estudios críticos*, n.1, vol. 1, p. 8-42, 2009.

OLIVERA, A. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l' Université de Laussane, 2016.

RAPPAPORT, J. Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, p. 197-229, 2007. Disponible en: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>>, acceso: 20 ago. 2018.

REPETTO IRIBARNE A. F. Una arqueología do apagamento: narrativas de desaparecimento charrúa no uruguai desde 1830. Tesis de maestría en Antropología Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro Museu Nacional, 2017.

RODRÍGUEZ, M. E. et al. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, M. E. (Ed.), 2017. Disponible en: <<https://conosurconversaciones.wordpress.com/>>, acceso en: 3 ago. 2018.

RODRÍGUEZ, M. E.; MAGALHÃES DE CARVALHO, A. M.; MICHELENA, M. "Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie": invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay. En:

CANALES TAPIA, P. (Ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna, 2018, p. 41-62.

RODRÍGUEZ, M. E. y MICHELENA, M. Memorias charrúas en Uruguay: Reflexiones sobre reemergencia indígena desde una investigación colaborativa. *Revista Abya-Yala*. Dossier Memórias indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça, Verdum R. y Ramos A. M. (Eds.), n. 2, vol. 2, p. 179-210, 2018.

SCHEPER-HUGHES, N. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, vol. 36, n. 3, p. 409-440, 1995.

TUHIWAI SMITH, L. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Londres, Nueva York: Zed Books. 2005 [1999].

VERDESIO, G. Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, vol. 18, n. 36, p. 86-107, 2014. Disponible en: <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 2 sept. 2018.

WALSH, C. ¿Son posibles unas ciencias sociales /culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas*, n. 26, p. 102-113, 2007.

COMUNIDADES EMOCIONALES: un concepto para pensar el papel de las emociones en las experiencias de resistencia contra la violencia en América Latina

EMOTIONAL COMMUNITIES: a concept to think about the role of emotions in experiences of resistance against violence in Latin America

COMUNIDADES EMOCIONAIS: um conceito para pensar sobre o papel das emoções em experiências de resistência à violência na América Latina

Diana Alejandra Silva Londoño

Doutora em Ciências Sociais/Sociologia
Universidad Autónoma Metropolitana, Sede Iztapalapa
México
diana.alejandra.silva@gmail.com

Texto recebido aos 8/08/2018 e aceito para publicação aos 23/11/2018*

* This work is licensed under a Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

RESUMEN

Reseña del libro: Macleod, Morna y De Marinis, Natalia, 2018, *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*, Palgrave Macmillan, Cham. 225 pp.

Palabras-clave: comunidades emocionales, violencia, acción política, memoria, América Latina

ABSTRACT

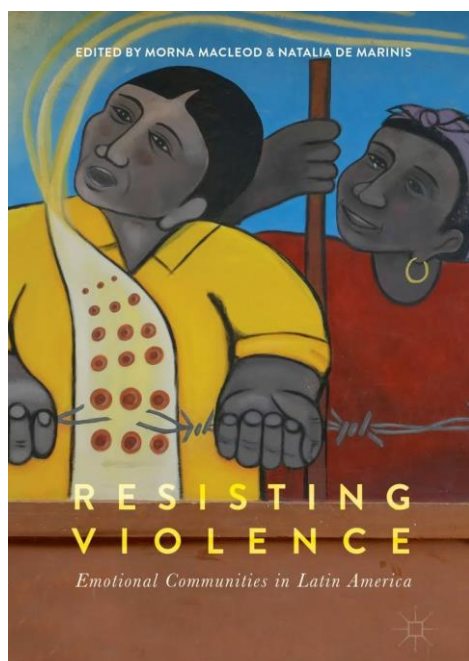
Book review: Macleod, Morna y De Marinis, Natalia, 2018, *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*, Palgrave Macmillan, Cham. 225 pp.

Keywords: emotional communities, violence, political action, memory, Latin America

RESUMO

Resenha do livro: Macleod, Morna y De Marinis, Natalia, 2018, *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*, Palgrave Macmillan, Cham. 225 pp.

Palavras-chave: comunidades emocionais, violencia, ação política, memoria, América Latina



Este libro colectivo es una importante contribución desde América Latina a la reflexión sobre el papel de las emociones en los procesos políticos y organizativos en contextos de violencia. Fundamentado en diversos contextos locales que documentan las experiencias de hombres y mujeres que desde el orden cotidiano resisten los embates de la violencia, también es una propuesta

novedosa para revisar temas ampliamente estudiados en la región, asociados con las luchas por la memoria y la construcción del testimonio en medio del dolor y la pérdida. En este sentido, es un libro que no sólo se constituye en una aportación en los campos referidos, sino que también es un texto obligado para saber cómo otras-os investigadoras-es abordaron distintos asuntos del orden teórico, metodológico, ético y político.

Como eje para la discusión colectiva, se retoma el concepto de “comunidades emocionales”, acuñado por la antropóloga colombiana Miriam Jimeno y su equipo de investigación quienes participan en este libro con el capítulo “Violence, Emotional Communities, and Political Action in Colombia”. Como se señala en el estudio introductorio de este volumen realizado por Natalia De Marinis y Morna Macleod, el concepto de “comunidades emocionales” surge a partir de las distintas investigaciones

realizadas por Jimeno desde 1991, en diálogo con los debates teóricos que desde la propia antropología se vienen realizando para comprender las emociones desde un enfoque sociocultural, particularmente de los planteamientos de Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz. Formulada de manera explícita y sistemática, este concepto aparece en los textos producidos por Jimeno y su equipo, a partir del proceso de acompañamiento a la comunidad Kitek Kiwe entre 2008 y 2014 (Jimeno, Varela, y Castillo, 2015), la cual fue desplazada del Alto Naya y reasentada en el municipio de Timbío tras una brutal masacre cometida por grupos paramilitares del Bloque Calima (1999-2004) y participación del Ejército Colombiano (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2018).

Más que indagar sobre los acontecimientos violentos, a Miriam Jimeno y a su equipo le interesa conocer los procesos y mecanismos socioculturales que incidieron en la recomposición individual y colectiva de la población que primero fue victimizada, desplazada y luego reasentada en un nuevo territorio. En este proceso de recomposición, jugó un papel central la construcción colectiva de una narrativa en las

conmemoraciones anuales de la masacre, donde se construye un testimonio colectivo de los acontecimientos violentos y también se alude al proceso de reconstrucción de la comunidad de Kitek Kiwe. En la propuesta de Jimeno y colaboradores (Jimeno et al., 2015), las conmemoraciones son analizadas como actos rituales o performáticos, que posibilitan la construcción colectiva y pública del testimonio a través de la cual se ejercen las reivindicaciones políticas de la comunidad en la búsqueda de verdad, justicia, reparación integral y garantías de no repetición. En este sentido, es un concepto que pretende ser un lente para una mejor comprensión de los fenómenos sociales y políticos pero también es una apuesta política que busca dignificar las experiencias de victimización desde las capacidades de reconstrucción individual y colectiva.

A través de estos actos rituales y performáticos se produce un vínculo afectivo a partir de una narrativa compartida que involucra no sólo a la comunidad, sino a un público más amplio conformado por miembros de organizaciones sociales, organismos de derechos humanos nacionales e internacionales y académicos-as

involucrados en el acompañamiento a dichos procesos. A través de este vínculo afectivo, es posible construir una ética del reconocimiento a las víctimas y el sufrimiento experimentado, la cual no es posible únicamente mediante dispositivos cognitivos sino que se fundamenta en la circulación de emociones en un espacio compartido.

De manera que, a través del concepto de comunidades emocionales, se busca reconocer el potencial político que tiene la narración pública de eventos traumáticos en los cuales:

el dolor de la víctima no queda particularizado en la víctima, sino es extendido a otras audiencias que permiten identificar y conmoverse profundamente... (*no a través de*)... una compasión momentánea sino que se traduce en un vínculo político que puede ayudar a acciones reivindicativas: en pro de encontrar justicia, en pro de castigar a los culpables, en pro de saber qué ocurrió, en pro de la verdad, en pro de que las

víctimas sean reparadas de una manera integral (Jimeno & Macleod, 2014).

En este sentido, es un concepto que permite comprender los vínculos entre las emociones, afectos y la acción política, así como los vínculos que se producen entre las víctimas-sobrevivientes con un público más amplio, quienes escuchan los testimonios y/o con quienes eventualmente pueden construirse alianzas. Como sucede con funcionarios gubernamentales, activistas, voluntarios, defensores de derechos humanos y miembros de las organizaciones comunitarias y los-as propios investigadores-as que acompañan y participan en estos procesos. De este modo, el testimonio no sólo se entiende como aquel que es expresado verbalmente sino que incluye los distintos elementos rituales y performáticos donde las emociones y el cuerpo ocupan un lugar central.

En términos metodológicos, el uso del concepto de comunidades emocionales implica reconocer las emociones de los-as investigadores-as como parte del proceso de construcción de conocimiento y constitutiva de las

relaciones que se construyen durante el trabajo de campo. Reflexionar sobre esto, implica una postura crítica frente a los planteamientos positivistas que consideran que las emociones son un obstáculo para la comprensión de los procesos políticos y sociales porque nos distancian del principio de neutralidad. Sobre este tema, se reflexiona en todos los capítulos, a partir de distintas propuestas en las que se da cuenta de la relación entre la actividad académica y los procesos políticos a partir de las nociones de acompañamiento, conocimiento situado, investigación acción feminista participativa, sistematización colaborativa e investigación colaborativa.

Teniendo en cuenta este eje de trabajo en común, los distintos capítulos que componen este libro, hacen un uso crítico del concepto de “comunidades emocionales” aplicándolo a contextos locales en donde se experimentan diversos tipos de violencia y procesos políticos diferenciados que ocurren en distintas temporalidades y espacios lo que motivó la introducción de matices, variaciones y reflexiones metodológicas. De esta manera, encontramos trabajos que se fundamentan en las experiencias violentas acaecidas en las dictaduras del

cono sur y los conflictos armados, con otras experiencias en donde la violencia política convive con la violencia resultante de la aplicación de las políticas neoliberales y la presencia creciente del crimen organizado. Asimismo, se reflexionan las distintas formas en que la agencia humana interactúa con estas estructuras violentas que constriñen las posibilidades de actuar colectivamente, pero no las socavan completamente como queda constatado en las múltiples luchas que las personas ordinarias, particularmente mujeres, emprenden en su exigencia de dignidad y justicia.

Algunos de los capítulos retoman el concepto de comunidades emocionales, pero dan un paso más reflexionando en fenómenos en donde tales comunidades no están circunscritas en el espacio-tiempo, sino en el modo en que estas pueden conectar audiencias en distintos momentos y espacios, como sucede en el capítulo “Testimony, Social Memory, and Strategic Emotional/Political Communities en Elena Poniatowska’s *Crónicas*” de Lynn Stephen, quien acuña el concepto de “comunidades políticas emocionales estratégicas”. En este capítulo, Lynn Stephen hace una crónica de las crónicas del terremoto de 1985 escritas

en el libro “*Nada, nadie: las voces del temblor*” de Elena Poniatowska para comprender su influencia en las conmemoraciones del treintavo aniversario, momento en el cual se vinculan las memorias del terremoto de 1985 con otros acontecimientos de gran impacto en el país como la masacre de Tlatelolco de 1968 y de la desaparición forzada de los estudiantes de Ayotzinapa en 2014.

Algo similar ocurre en el trabajo de Morna Macleod “*Protesting Against Torture in Pinochet’s Chile: Movimiento Contra la Tortura Sebastián Acevedo*”, quien analiza la acción política del Comité Contra la Tortura Sebastián Acevedo de Chile, ocurrida en plena dictadura militar. En las acciones del comité se destaca la creación de comunidades emocionales que se produjeron de forma momentánea y efímera, a través de la acción performática de los activistas quienes se manifestaron públicamente contra la tortura generando gran impacto en los transeúntes anónimos. Asimismo, es un proceso político que posibilitó la creación de vínculos emocionales con la investigadora, quien si bien conoció de cerca las acciones del comité, no estuvo presente en Chile mientras estas ocurrieron. De este

modo, los vínculos que se producen en las comunidades emocionales pueden sostenerse eventualmente a lo largo del tiempo, creando lazos entre personas que no se conocen personalmente.

En relación a la vinculación entre distintos espacios y tiempos, Angela Ixkic Bastian en el capítulo “*Emotions, Experiences, and Communities: The return of the Guatemalan Refugees*”, da cuenta de la manera en que se tejieron vínculos y emociones en torno a los refugiados Guatemaltecos quienes tras vivir 14 años en México, retornan a su país en el marco de la firma de los acuerdos de paz. En este caso, se documenta la comunidad emocional resultante de la vinculación de actores sociales muy diversos, principalmente entre quienes sufrieron directamente la violencia, el desplazamiento forzado y el proceso de retorno, y los observadores y acompañantes pertenecientes a las organizaciones no gubernamentales nacionales e internacionales. En su análisis, la autora reflexiona en torno a las diferencias resultantes de las relaciones de poder presentes en las comunidades emocionales, abriendo la pregunta sobre si es posible escuchar y actuar colectivamente pese a las diferencias tanto de experiencias como

de posiciones estructurales. En el caso estudiado, la existencia de las relaciones de poder cruzadas por el colonialismo, está presente en las relaciones entre los voluntarios acompañantes y las personas afectadas pero también está presente en la relación que establecemos como académicos.

Esta pregunta es también abordada en el capítulo “Affective Contestations: Engaging Emotion Through the Sepur Zarco Trial” de Alison Crosby, Brinton Likes y Fabienne Doiron. En este capítulo se documenta el juicio de Sepur Zarco en Guatemala a partir de la acción protagónica de las mujeres Qéqchi quienes apoyadas por un conjunto de organizaciones sociales nacionales e internacionales con quienes construyeron alianzas y un grupo más amplio de mujeres mayas sobrevivientes de violencia sexual, lograron que por primera vez un tribunal nacional en el mundo se pronunciara judicialmente sobre la esclavitud sexual en un conflicto armado. En este entramado de relaciones, se intersectan múltiples comunidades emocionales, compuestas por relaciones que siempre están en formación, disputa y tensión y que incluyen las diferencias entre identidades, posiciones estructurales y

experiencias como expresiones de las relaciones de poder. En este capítulo, se muestra cómo el ámbito judicial espectaculariza la violencia sexual y evidencia que el acto de testimoniar no es neutral en términos de género, etnia, raza y clase social.

En otros capítulos, se enfatiza el carácter político de las comunidades emocionales como ocurre en los trabajos de Natalia De Marinis, Jenny Pearce y Gisela Espinosa, quienes reconocen el papel de las emociones en la acción política que busca la construcción de la memoria, la verdad y la justicia. En el capítulo “Political-Affective Intersections: Testimonial Traces Among Forcibly Displaced Indigenous People of Oaxaca, México”, Natalia De Marinis parte de la experiencia vivida con la población triqui desplazada se San Juan Copala en 2010. En este trabajo, las emociones no son tratadas como categorías fijas, sino que estas circulan en las comunidades político-emocionales evidenciando la cualidad humana de afectar y ser afectados a través de las emociones, traspasando los límites corporales y espaciales. Asimismo nos muestra cómo la expresión pública de las emociones por parte de las mujeres triquis, permitió la construcción de un nosotros

el cual possibilitó la dignificación de las narrativas colectivas en medio del dolor y la deshumanización provocada por la violencia y el desplazamiento forzado.

Por su parte, el trabajo de Jenny Pearce recupera también este énfasis en la dimensión política de las comunidades emocionales en su trabajo “Emotional Histories: A Historiography of Resistances in Chalatenango, el Salvador”. Allí nos muestra cómo la politización del afecto se constituye en el puente que une la emoción con la resistencia, que permitió a los campesinos de Chalatenango hacer memoria, denunciar lo ocurrido y cuestionar la categoría de víctima con que se les ha identificado para reconocerse como sobrevivientes. En este trabajo, la autora se plantea la necesidad de excavar en las reservas de la memoria, para reconstruir no sólo una historiografía de las violencias vividas sino también de las resistencias colectivas, las cuales tienden a ser invisibilizadas pese a su importante papel en el cambio político y social.

A diferencia de los demás capítulos, en el texto “Women Defending Women: Memories of Women Day Laborers and Emotional Communities”, Gisela Espinosa da cuenta de las memorias y las emociones

que surgen de las violencias y la explotación cotidianas de un grupo de mujeres defensoras de derechos humanos y jornaleras que participan en la organización “Naxihi na xinxé naxihi” (Mujeres en defensa de la mujer) en San Quintín, Baja California. A partir de las movilizaciones de los jornaleros en 2015 por mejores condiciones de vida, se produce una comunidad político-emocional que posibilita la reflexión de las mujeres en torno a la migración, la maternidad, el trabajo en el campo, las dificultades para acceder a la educación y participar en el espacio público. Compartir estas experiencias colectivamente posibilita un cambio en los sentimientos de impotencia posibilitando la emergencia de un sentimiento de injusticia que motiva la acción colectiva para la transformación de sus condiciones de vida.

A través de los distintos capítulos del libro, el concepto de comunidades emocionales en sus distintos matices y aplicaciones, se constituye en una herramienta teórico metodológica que permite dar cuenta de aquellos procesos políticos en donde el testimonio y la acción performática tienen un lugar central, los cuales son difícilmente explicados por el canon

establecido en las teorías de los movimientos sociales ya sea en su vertiente anglosajona de la movilización de recursos (Tarrow, 1997) o bien en las teorías centradas en la identidad colectiva (Melucci, 1991; Touraine, 1995).

Por último, es necesario mencionar que la riqueza y densidad analítica de los capítulos que componen este libro no se agotan en la aplicación crítica del concepto de comunidades emocionales, también incluyen un conjunto de reflexiones críticas en torno al testimonio, la escucha, el silencio, la memoria y el olvido, que serán un importante material de apoyo tanto para las investigaciones sobre el tema como para las actividades docentes y de formación de investigadores jóvenes.

Bibliografía

Centro Nacional de Memoria Histórica., 2018, *Bloque Calima de las AUC. Depredación paramilitar y narcotráfico en el suroccidente colombiano* (Informes sobre el origen y actuación de las agrupaciones paramilitares en las regiones No. 2) (p. 712), Bogotá,

CNMH, Recuperado de <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/informes-2018/bloque-calima-de-las-auc>

JIMENO, Myriam y Macleod, Morna, 2014, Entrevista con Miriam Jimeno, Recuperado de <http://mornamacleod.net/?p=767>

JIMENO, Myriam, Varela, Daniel, y Castillo, Angela, 2015, *Después de la masacre: emociones y política en la Cauca medio*, Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá, Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá.

MELUCCI, Alberto, 1991, La acción colectiva como construcción social, *Estudios Sociológicos*, IX(26), 357-364.

TARROW, Sidney, 1997, *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza Editorial, Madrid.

TOURAINÉ, Alain, 1995, *Producción de la sociedad*, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.