

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO
COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS
Contribuições teórico-metodológicas e
ético-políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos
Organizadores

© Ricardo Verdum e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Ricardo Verdum e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-06-9

Revisão

Nancy Soares

Diagramação e Capa

Michelly Batista

Disponível no site da Editora E-papers
<http://www.e-papers.com.br>
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP-Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teórico-metodológicas e
ético-políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verdum | Ana Margarita Ramos
Organizadores

Rio de Janeiro, 2020


e-papers

ABA PUBLICAÇÕES

EXERCÍCIO 2019/2020 **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADORA

Laura Moutinho (USP)

VICE-COORDENADOR

Igor José de Renó Machado (UFSCar)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

VICE-PRESIDENTE

Sérgio Luís Carrara (UERJ)

SECRETÁRIA GERAL

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

SECRETÁRIO ADJUNTO

Luiz Eduardo de Lacerda Abreu (UnB)

TESOUREIRO

João Miguel Manzolillo Sautchuk (UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Izabela Maria Tamasso (UFG)

DIRETORES/AS

Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)

Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)

Patrice Schuch (UFRGS)

Patricia Silva Osorio (UFMT)

EXERCÍCIO 2017/2018 **COMISSÃO DE PROJETO EDITORIAL**

COORDENADOR

Antônio Motta (UFPE)

VICE-COORDENADORAS

Jane Felipe Beltrão (UFPA)

Patrice Schuch (UFRGS)

Thereza Cristina Cardoso Menezes (UFRRJ)

CONSELHO EDITORIAL

Andrea Zhouri (UFMG)

Antonio Augusto Arantes Neto (Unicamp)

Carla Costa Teixeira (UnB)

Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)

Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa)

Cynthia Andersen Sarti (Unifesp)

Fabio Mura (UFPB)

Jorge Eremites de Oliveira (UFPEL)

Maria Luiza Garnelo Pereira (Fiocruz/AM)

María Gabriela Lugones (Córdoba/Argentina)

Maristela de Paula Andrade (UFMA)

Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)

Patrícia Melo Sampaio (UFAM)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Wilson Trajano Filho (UnB)

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA

PRESIDENTE

Lia Zanotta Machado (UnB)

VICE-PRESIDENTE

Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)

SECRETÁRIO GERA

Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)

SECRETÁRIA ADJUNTA

Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)

TESOUREIRA GERAL

Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)

TESOUREIRA ADJUNTA

Rozeli Maria Porto (UFRN)

DIRETORES/AS

Claudia Turra Magni (UFPEL)

Fabio Mura (UFPB)

Lorenzo Macagno (UFPR)

Regina Facchini (Unicamp)

SUMÁRIO

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA <i>Ana Margarita Ramos Ricardo Verdum</i>	7
GUERRA, ANTROPOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN COLOMBIA <i>Myriam Jimeno</i>	57
ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS: REFLEXÕES DA PESQUISA ATIVISTA COM MULHERES INDÍGENAS <i>Rosalva Aída Hernández Castillo</i>	71
NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ <i>Juana Valentina Nieto Moreno Esther Jean Langdon</i>	107
IMAGINANDO CIÊNCIAS SOCIAIS LATINO-AMERICANAS DO SUL GLOBAL ORLANDO FALS BORDA E PESQUISA-AÇÃO PARTICIPATIVA <i>Jafte Dilean Robles Lomeli Joanne Rappaport</i>	145
SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY <i>Mariela Eva Rodríguez Ana Maria Magalhães de Carvalho Mónica Michelena Martín Delgado Cultelli</i>	177
ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA, AVIAMENTO E VIOLÊNCIA NO NOROESTE AMAZÔNICO <i>Márcio Meira</i>	217
PRÁCTICAS DE REARTICULACIÓN DE SABERES, PERTENENCIAS Z MEMORIAS DESDE RECUERDOS DIFERIDOS <i>Claudia Briones</i>	261
O PÊNDULO GUARANI: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA NO TEKOKHA APYKA'I <i>Bruno Martins Morais</i>	303
LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA <i>Ana Margarita Ramos</i>	327
SOBRE AUTORES E AUTORAS	345

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA

Ana Margarita Ramos

Ricardo Verdum

O caminho que nos levou até este livro vem sendo trilhado faz alguns anos. Transitando por distintos territórios, nossos caminhos se cruzaram pela primeira vez no processo de preparação de uma coletânea sobre autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça de povos indígenas na América Latina. Em tempos mais recentes, na organização de um dossiê temático para uma revista dedicada ao tema do acesso à justiça e direitos nas Américas, e na coordenação de um simpósio no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL).¹

Neste livro, pretendemos dar mais um passo nesta caminhada colaborativa de reflexão sobre memória. Reunir pesquisadores que, a partir do seu trabalho de investigações, aprofundassem a discussão e trouxessem relevantes contribuições teóricas, metodológicas e éticas para o estudo de processos socioculturais com pessoas e comunidades vivendo em contextos de violência e terror ou que foram afetadas por ações de violência política na América Latina. Na sua organização, partimos de duas premissas principais. A primeira é que a memória (seja ela social, coletiva, histórica ou individual) é um campo de disputas sociopolíticas. Um campo onde o recordar, o falar, o silenciar e o esquecer estão sujeitos às micropolíticas da vida cotidiana e aos limites estabelecidos por poderes constituídos em diferentes escalas e âmbitos, agindo de maneira sutil ou enérgica. Daí por que falar de lembranças e esquecimentos impostos e em processos de domesticação do lembrar (BRIONES, 1994; VERDUM, 1994; RAMOS, 2011).

A segunda premissa é que as investigações com memórias têm se mostrado um importante meio de promoção de direitos, de construção

1 A coletânea organizada por Ricardo Verdum e Edviges M. Ioris (UFSC) foi publicada em 2017; o dossiê organizado por Ricardo Verdum e Ana Margarita Ramos foi publicado na Revista *Abya Yala* (UnB) em 2018; e o simpósio teve lugar em Brasília em julho de 2019.

e reestabelecimento de capacidades de agência individual e/ou coletiva e acesso à justiça, beneficiando particularmente os setores da população em situação de exclusão política e de discriminação social, econômica, étnica e racial. Aqui estão incluídos, dentre outros, os setores sociais explorados, humilhados, desterrados e reprimidos por grupos sociais que constituíram e que controlam, em seu benefício, os aparatos de poder estatal e/ou paraestatal. Inclui também os indivíduos e as comunidades afetadas por conflitos armados desencadeados no interior dos Estados nacionais ou em decorrência de disputas entre Estados por território e recursos naturais; e os sobreviventes de processo de massacre ou violência de grande magnitude (STAVENHAGEN, 1996; JELIN, 2002; DEGREGORI, 2003; WITTMANN, 2007; CRESPO, 2014; ULFE; PEREYRA CHÁVEZ, 2015; JIMENO, VARELA; CASTILLO, 2015; CRUZ, 2018; DELRIO et al., 2018).

Outra qualidade que nos esforçamos por reunir neste livro foi a atitude de colaboração e comprometimento intelectual, afetivo e político das pesquisadoras e dos pesquisadores com os seus interlocutores e interlocutoras. Isto por entender que na ausência desta atitude tanto o esforço investigativo como a compreensão gerada no empreendimento antropológico correm sérios riscos de não alcançarem níveis aceitáveis de validade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993; LEYVA et al., 2015).

Por fim, deixamos aqui registrado os nossos agradecimentos aos autores e às autoras dos capítulos que integram este livro, que prontamente se incorporaram ao projeto de torná-lo possível e a ele dedicaram sua experiência e capacidade *sentipensante*. Também a todas as demais pessoas que de diferentes maneiras viabilizaram esta realização, em especial os professores e colegas Antonio Carlos de Souza Lima e Claudia Briones.

A ÚLTIMA LINHA DE RESISTÊNCIA

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” (BENJAMIN, 1993, p. 224)

“Parece que cuando todo está perdido la última línea de resistencia reacciona... la memoria.” (Comunicado público de la Comunidad de la Mapuche Buenuleo, 10 de septiembre del 2019)

Essa frase *benjaminiana*, tantas vezes citada, pareceu-nos aqui a melhor maneira de introduzir o tema deste livro, porque, em poucas palavras, pressupõe os quatro eixos que o organizam: a produção situada e local de memórias; a intervenção de algum tipo de ameaça como é a violência; a condição subordinada dos sujeitos que recordam o momento de perigo; e a necessidade de novas práticas de conhecer e produzir conhecimento.

O trabalho de fazer conhecimento com memória consiste em “articular o passado historicamente” e isto é, para Walter Benjamin, o nó da política. A memória só é relativa no sentido de sua particularidade histórica, localizada no espaço e no tempo, e no horizonte de inteligibilidade de certos sujeitos que incorporam os problemas de seu tempo. Este livro recupera esta historicidade da memória no contexto da América Latina, onde os sujeitos que recordam são os grupos indígenas e camponeses sobre os quais se impôs um processo colonizador e as lógicas sociopolíticas com as que os estados liberais foram organizando a sua inclusão subordinada. Mas o livro recupera essa historicidade por meio do exercício etnográfico e reflexivo, orientando perguntas sobre a prática de recordar a partir de conversas realizadas em contextos específicos, por sujeitos particulares e nas quais os sentidos que circulam são definidos socioculturalmente.

A atitude antropológica compartilhada pelos autores deste livro é a de pôr em relevo o fazer e o sentipensar de sujeitos subalternizados. De fato, foi uma inquietude similar a que mobilizou alguns setores da Antropologia no início do século XX para demonstrar que sujeitos colonizados – então chamados de “primitivos” – eram capazes de construir sistemas inteligíveis de pensamento, organizações políticas muito complexas e sistemas filosóficos que inclusive eram avaliados como mais humanitários e altruístas do que os ocidentais. Mas essa inquietação epistêmica – mesmo se tratando de uma valorização – era ainda incapaz de refletir sobre a “neutralidade” que tanto defendiam, assim como tampouco sobre os critérios de legitimação científica, os quais, baseados na subordinação e manipulação do objeto de estudo, eram o

produto de uma relação de poder (TALAL ASAD, 1973). Concordamos com este autor quando diz que, em nome de um estudo “objetivo” das “outras culturas”, os trabalhos acadêmicos se fundiram com o status quo dominante dos europeus e, o que é mais irreparável, eles foram incapazes de defender os futuros políticos potenciais e criativos que, desde perspectivas heterogêneas e radicalmente diferentes, estavam produzindo os povos subjugados.

Os estudos sobre as violências e sobre os processos de subordinação, bem como seus efeitos nas cartografias atuais de inclusão e exclusão, começaram a ser possíveis na Antropologia quando se tomou consciência de que não é suficiente saber como são as coisas, é preciso saber como elas se tornaram o que são ou seguem sendo provisoriamente o que não são (BALANDIER, 1970).

Como explicam outros autores, durante a segunda metade do século XX, as ciências sociais – e a Antropologia em particular – foram parte de uma lenta refundação (CARSTEN, 2000), na qual foram mudando as perguntas e os problemas. Como resultado dessa mudança mais geral no entendimento social da estrutura e da prática, da dominação e das margens de resistência, a violência exercida pelos Estados passou a ser um tema inevitável. Quando a Antropologia deixou de se interessar pelas razões da estabilidade social dos grupos com os quais trabalhava, suas preocupações tradicionais por coesão e controle social foram se enquadrando em geografias de poder cada vez mais abrangentes. Da mesma forma, a mesma prática etnográfica – de produção e reflexão de materiais originais produzidos no campo – mudou drasticamente quando se tornou uma ferramenta de movimentos sociais que lutavam por justiça social, reparação histórica e direitos civis.

Refletindo sobre a construção de uma “perspectiva de subalternidade”, Veena Das (2008) identifica uma mudança importante na formulação de “problemas”. Isso ocorre quando a Antropologia questiona sua prática usual e naturalizada de construir produtos acabados e discretos de consciência coletiva como se fossem sistemas representacionais completos. Segundo Veena Das (2008), uma perspectiva de subalternidade é aquela que se preocupa em romper com essas práticas antropológicas tradicionais que, todavia, ainda perduram. A autora argumenta que a ênfase em um pensamento objetivado, aceitável de maneira simultânea para vários sujeitos – e que, portanto, deixa de ser

obra de sujeitos pensantes particulares - nega por completo as histórias das relações de dominação e subordinação, bem como a heterogeneidade dos processos de formação de subjetividades. Esta mudança se aprofunda com as primeiras contribuições dos *Estudos de Subalteridade*, que colocaram no centro de suas preocupações os momentos históricos de rebelião, desobediência, disputa e as formas de luta. O momento histórico da contestação foi então abordado em duas temporalidades diferentes. Por um lado, no tempo acelerado e transitório das revoltas coletivas e, por outro, no curso menos visível e mais duradouro dos discursos ocultos e das práticas cotidianas de insurgência (SCOTT, 1976). O fato de incursionar neste campo de transgressões e de desordens permitiu abandonar a ênfase exclusiva nos fechamentos representacionais para focar nos momentos em que eles são profundamente questionados.

Agora, para pensar a memória em contextos de violência, seria necessário acrescentar outro deslocamento nos estudos antropológicos, para somente então, como argumenta Janet Carsten (2007), terminar de completar a virada. Seguindo a abordagem desta autora, o parentesco, as tradições herdadas dos antigos, a produção de textos coletivos e os conhecimentos do passado voltaram recentemente a ser parte das agendas acadêmicas, posto que agora podiam ser explicadas em relação aos processos históricos e políticos. Os capítulos deste livro se perguntam como, em contextos de violência, cumulativamente e ao longo dos tempos, pequenos processos diários de relacionamento - como narrar histórias de parentesco passado, traçar histórias de família, atualizar conselhos antigos ou reconstruir formas tradicionais de habitar o território - adquirir importância política em escalas maiores.

Essas são, em linhas muito gerais, as condições de possibilidade de um livro como esse emergir, no qual a conjunção entre Memória e Violência determina as reflexões sobre uma e outra. Um livro escrito principalmente por antropólogas e antropólogos que compartilham as diferentes lições aprendidas em muitos anos de conversas com aqueles e aquelas que se consideram sujeitos e sobreviventes.

Como expresso a comunidade mapuche Buenuleo ao retornar ao território que lhes havia sido usurpado (citação da epígrafe), após contextos de violência, a memória é a “última linha de resistência” para regenerar os relacionamentos perdidos. Para os Buenuleo, como

para muitos outros e outras, os quadros de inteligibilidade – nos quais suas lutas atuais adquirem sentido – já não são os modelos estáticos e homogêneos que descreviam outrora os antropólogos, mas o resultado de múltiplos encontros entre trajetórias heterogêneas, de negociações conflitivas entre mundos parcialmente conectados; de esforços pessoais e coletivos por lembrar desde interpretações do passado que, sendo muitas vezes contraditórias entre si, são em geral igualmente afetivas. Como dissemos anteriormente, a Antropologia deu uma volta completa em suas reflexões porque, nesse interesse renovado na produção de conhecimento coletivo do passado, o que é destacado já não são as ideias anônimas de algum sistema de conhecimento, mas o processo mesmo pelo qual o heterogêneo, conflitante e histórico se desenrola em tramas significativas para um grupo determinado de pessoas.

No instante em que uma lembrança relampeja está comprimido o movimento do passado que a fez surgir, e na tensão dessa compressão descansa a força que a impulsiona para o futuro. É esse desenrolar de passado generativo e futuro potencial no momento presente, e não a localização desse momento em uma cronologia abstrata, o que a torna histórica (INGOLD, 2011). Além disso, e acima de tudo, esse desenrolar só pode ser obra daqueles que, afetados por lutas passadas, se comprometem e se envolvem nas lutas do presente compartilhando expectativas futuras. Nas investigações realizadas no contexto rural colombiano entre 1970 e 1975, Orlando Fals Borda (1986) se viu diante de um processo que chamou de “recuperação crítica da história”, que ajuda na compreensão do que estamos querendo dizer. É o caso Juana Julia Guzmán, uma das principais lideranças sindicais do período de 1918 a 1929, que, já octogenária, ao constatar o ressurgimento da luta camponesa em 1972, se reincorporou a ela e rompeu com a sua decisão de manter silêncio em relação à sua experiência de militância política, passando a compartilhar com os mais jovens suas lembranças sobre o papel do anarcossindicalismo nos primeiros sindicatos colombianos.

Entendemos que, para aqueles (indivíduos e coletividades) que herdaram e/ou viveram a experiência de serem vítimas de violência, a memória tem um duplo objetivo. Por um lado, documentar “o que realmente aconteceu” para explicar os relacionamentos e eventos que foram silenciados (TROUILLOT, 1995); por outro, (re)construir macos de interpretação do passado enraizados nas sensibilidades cognitivas,

estéticas e morais, em que experiências severas e fragmentadas de dor e impotência adquiram significado afetivo e político (HILL, 1992). A estas duas acrescentamos uma terceira, que é a de construir e reestabelecer capacidade de agência (individual e/ou coletiva) e efetivar o seu direito de exigir justiça, de receber reparação (por parte do estado, p.e.) e de exercer a capacidade de ação e autodeterminação.

Os trabalhos reunidos neste livro não pretendem dar voz aos subalternos – em nenhuma de suas variantes acadêmicas –, senão mais bem, “imersos com eles em um ambiente de atividade comum” (INGOLD, 2011), ensaiar reuniões e articulações de saberes, ou seja, de teorias, conceitos, agendas e desafios reflexivos. Empreender trabalhos de memória junto com grupos que foram historicamente subordinados nos convoca a explorar o repertório de ações possíveis e a jamais esquecer que, se bem as lutas “estão definidas pelo contexto ... também geram novos contextos” (DAS, 2001, p. 210). Portanto, entendemos que as memórias subalternizadas nunca são definidas exclusivamente por uma relação dialética de negação.

Walter Benjamin não apenas sugeriu que a memória é o momento político em que reunimos o passado com o presente (e planos futuros) de certas imagens que têm (para nós, aqui e agora) a capacidade de organizar as experiências que nos unem, ele também afirmou que esse potencial político da memória adquire sua própria singularidade para os oprimidos. A percepção de um perigo pode surgir de múltiplos eventos – desapropriação, repressão, invisibilização, morte, desaparecimento, fragmentação, tortura, confinamento, imposição, silenciamentos – e pode incorporar experiências heterogêneas de dor, impotência e/ou solidão. Mas Benjamin reúne essa dispersão associando-a ao sentimento de perda que surge ao tomar consciência de que algo valorizado está em processo de deterioração irreversível. Essa perda não é traduzida como a impossibilidade de trazer imagens de um ou outro evento para o presente, mas como a impossibilidade de identificar imagens do passado cujas verdades são reconhecidas nas experiências do presente. Porque, para Benjamin, a memória é a política dos oprimidos, a força transformadora do passado e do presente constelares em estruturas significativas, de produzir suas próprias continuidades a partir das rupturas, os silêncios e as negações dos relatos hegemônicos. Como sujeitos políticos, nos apoderamos de nossas lembranças produzindo

conexões inspiradoras, e, então, a última linha de resistência reage: a memória.

VIOLÊNCIA E VIDA COTIDIANA

Os antropólogos e as antropólogas que trabalharam com grupos e pessoas que sobreviveram a eventos de violência – genocídios, repressões estatais, guerras internas e/ou setoriais etc. – coincidem em apontar que a violência estrutura a vida cotidiana em seus recantos mais íntimos. Isso se deve, em parte, ao fato de que a ação violenta continua nas representações que a autorizam, explicam e fundamentam. Em outras palavras, quem pratica violência produzirá discursos – mobilizando registros coletivos de alto impacto, como religiosos, étnicos ou nacionalistas – com o objetivo simultâneo de gerar um manto de legitimidade e invalidar qualquer reivindicação que as vítimas possam apresentar (ORTEGA, 2008). A violência envolve narrativas, *performances*, materialidades e símbolos que impregnam determinadas imagens, palavras, espaços e eventos com valores significativos e comunicativos que são retrabalhados de forma criativa ao longo do tempo (AIJMER; ABBINK, 2000; HINTO, 2005; SCHMIDT; SCHORÖDER, 2001; STEWART; STRATHERN, 2002; O’NEIL; HINTON, 2009).

Sob esse ângulo, a violência não é mais considerada um evento extraordinário ou patológico que mantém uma relação de exterioridade com a normalidade (ORTEGA, 2008; DWYER, 2009), para ser analisada em seus padrões gerais e estendidos em múltiplos relacionamentos cotidianos (ex.: violência como estado permanente, AGAMBEN, 2003). Portanto, tentar entender os esforços de convivência, os duelos ou lembrança pós-evento da violência implica também entender a dinâmica própria da violência na vida diária das pessoas, especificamente através de seus padrões de ação, seus vocabulários e suas imagens emocionais. Como sustenta Francisco Ortega (2008), uma aproximação à violência a partir dos cenários cotidianos deve começar pelo reconhecimento da eficácia social das relações assimétricas que estruturam o campo de plausibilidade das ações, sentimentos e enunciados; caso contrário, se estaria naturalizando o poder, a história e os privilégios daqueles que controlam o espaço social e os corpos por meio da violência.

A narrativa social sobre a violência tende a permanecer inacabada, fragmentada e contraditória na vida cotidiana, porque o evento não se deixa entender facilmente pelos relatos que circulam, nem pode ser capturado por um único enredo emocional. Mas como a violência não deixa de ser de todos os modos uma referência inevitável, qualquer projeto coletivo precisa citá-la e definir um significado para ela. Por isso, para os oprimidos e sobreviventes, torna-se urgente - o momento de perigo - iniciar uma crítica às narrativas hegemônicas - patriarcais, coloniais, neoliberais -, tornando-se um ponto de vista desafiador para quem olha através do entrelaçamento de histórias múltiplas e heterogêneas, relatos sobre experiências de violência. Como Francisco Ortega argumenta,

Abierto en tanto suceso, memoria pública y legado estructurante, el carácter radicalmente abierto de los eventos [violentos] sugiere que el acontecimiento se vuelve un feroz acto de disputa: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, legados que operan de manera silenciosa. (2008, p. 36)

Afirmar que a vida cotidiana guarda em si a violência do acontecimento tem diferentes efeitos na prática da lembrança. Por um lado, o acontecimento violento estrutura o presente, silencioso e fantasmagoricamente, habitando nas mínimas experiências da vida cotidiana, por outro, as memórias articulam essas experiências presentes com as passadas e, finalmente, os sentidos dessas articulações marcam a superfície de qualquer texto social que se produza.

Essa mesma afirmação também tem efeitos na prática da Antropologia. A decisão de acercar-nos daqueles que sofreram ou sofrem abusos do poder, nos leva a perguntar: Quais são as experiências de violência para as quais não dispomos de imagens, muito menos de categorias conceituais para nomeá-las? Como as violências moldam as subjetividades? De que maneira as ações coletivas podem encontrar, em ambientes violentos, certas reduções de dignidade e controle da vida cotidiana? Quais são as formas pouco evidentes - para cientistas sociais, funcionários públicos, políticos e militantes - de resistência? Como se reconstroem diariamente os vínculos afetivos e políticos? Por

que meios se absorvem e reconfiguram as marcas da violência e as perdas resultantes?

Na América Latina, antropólogos e antropólogas costumam se fazer essas perguntas enquanto habitam os mesmos ambientes e a vida cotidiana de nossos interlocutores. Refletindo sobre esses ambientes afetivos e políticos, Myriam Jimeno (neste volume) observa que nós, antropólogos e antropólogas, fomos adotando formas variadas de cumplicidade e acompanhamento dos grupos com os quais trabalhamos. E como vários autores deste livro nos mostram, isso resulta em uma reflexão permanente sobre os métodos utilizados. Estes trabalhos nos mostram como o trabalho em colaboração incorpora em diferentes contextos, com diversas negociações entre agendas, e por meio de metodologias tão heterogêneas quanto criativas. As apostas dessas etnografias coletivas consistem tanto em refinar – tornar mais precisas, justas e inclusivas – as categorias analíticas com as quais pensamos os fenômenos sociais quanto em produzir resultados que contribuam para o curso das ações emancipatórias. Os trabalhos de memória realizados com aqueles que foram vítimas de violência tornam-se narrativas públicas e, então, “desbordan los marcos académicos de producción y circulación del conocimiento para expandirse en la sociedad, retornan a los sujetos víctimas y contribuyen a las acciones de resistencia y reclamo de justicia” (JIMENO, neste volume).

Perceber as experiências de violência desde o campo de visão da etnografia – seja no formato de conversas entre pessoas vivas ou mediadas por documentos escritos – nos leva a prestar atenção a essas formas heterogêneas de sofrer, sobreviver e resistir às violências, mas também às maneiras igualmente diversas de absorver, lidar e redirecionar as perdas nos contextos cotidianos.

ESTADO E MEMÓRIA ÍNTIMA

O poder do Estado repousa em seus órgãos reguladores e coercitivos – polícia e exércitos, mas também escritórios, rotinas, impostos, permissões e documentos de registro – que definem e criam – enquanto negam e descartam – certos tipos de sujeitos e identidades (ROSEBERRY, 1994). Mas também foi proposto que linguagens contenciosas – palavras, imagens, símbolos, formas, organizações, instituições e movimentos usa-

dos pelas populações subordinadas para falar, entender, confrontar, acomodar ou resistir à sua dominação – são modeladas pelo mesmo processo de dominação (ROSEBERRY, 1994). Sob esse ângulo, os autores deste livro se perguntam sobre como os grupos com os quais trabalhamos refletem sobre esse material comum – com o qual inevitavelmente organizam suas vidas cotidianas – e como, em determinadas ocasiões, procuram outros materiais e outras conexões entre eles para falar sobre a dominação e as lutas.

A memória, associada aos ambientes cotidianos, também começou a ser questionada sob esses mesmos ângulos. Quais são as formas e linguagens de resistência que podem ser registradas ou ouvidas nesse contexto específico de dominação? Se o Estado “nunca para de falar” (CORRIGAN; SAYER, 2007, p. 44-45), porque sempre declara sobre o apropriado, o intolerável, os rituais e as fórmulas, define em grande detalhe a atividade social e as identidades, e regula grande parte da vida social, que consequências esse palavreado tem na vida cotidiana das pessoas? Quando trabalhamos com memórias, inevitavelmente estamos fazendo a etnografia do Estado e, até, identificando práticas cotidianas com a “função estatal” (QUIROS, 2010) em lugares informais, criativos e mesmo impensáveis para a administração governamental. Mas também, e simultaneamente, estamos fazendo etnografia das resistências, dos questionamentos, impugnações, reorientações ou usos heterogêneos que as pessoas fazem das linguagens disponíveis para a contenda.

Se em linhas gerais qualquer política do Estado permeia a vida pessoal e familiar das pessoas, eventos violentos, em particular, tendem a se tornar uma oportunidade privilegiada para penetrar nos recantos mais íntimos das populações afetadas e em uma maneira propícia de administrar, de maneira mais eficaz, o potencial de vida de todos esses corpos (ORTEGA, 2008)². Portanto, a transmissão de certas experiências e conhecimentos, a ocultação e o silêncio sobre outros, as formas poéticas selecionadas para expressar silêncios ou recordações, e as conexões e desconexões entre os eventos, são o resultado de uma miríade de cir-

2 O papel do Estado na administração da violência baseia-se no controle do território, recursos e corpos (FOUCAULT, 2008; AGAMBEN, 2003).

cunståncias e pequenas decisiões que, além de condicionadas politicamente, intervêm na configuração desses mundos políticos.³

A compilação de Janet Carsten (2007) enfoca este ponto, sublinhando a importância de compreender o trabalho de produção de memórias, prestando atenção às conexões entre memórias pessoais e familiares e as narrativas do Estado-nação, uma vez que os elementos aparentemente contraditórios que configurarão as lembranças iluminam processos mais amplos de afiliação ou desfiliação política e de criação de identidade.

Assim, por exemplo, Rosalva Aída Hernández Castillo (neste volume) explica que a proposta de sua organização contra a violência sexual e doméstica não era apresentar o direito nacional e o direito indígena simplesmente como ferramentas de controle e dominação estatal, nem idealizá-los como espaços de resistência cultural, mas explorar as possibilidades e limitações de ambos os espaços legais diante dos problemas específicos das mulheres, com o objetivo de buscar alternativas mais alinhadas com o contexto cultural e social em que se desenvolviam suas vidas cotidianas como camponesas e indígenas. Quando decide por acompanhar o processo de escrita das histórias de vida das mulheres indígenas e camponesas em reclusão, o faz convencida de que essas memórias darão conta das complexidades das experiências de exclusão das mulheres presas, de uma maneira mais profunda que as narrativas da justiça mexicana – baseadas em estatísticas ou diagnósticos penitenciários. Esse trabalho nos mostra como o aprisionamento dessas mulheres pobres e indígenas no México é o resultado direto ou indireto da interseção de exclusões que marcaram suas vidas cotidianas e, com foco na produção de suas memórias, nos convida a pensar na criminalização como o resultado dos sistemas de opressão de classe, gênero e raça constituídos mutuamente nos dispositivos estatais.

3 A violência traumática pode gerar como consequências dificuldades na focalização do lembrar, esquecimentos seletivos e a ocorrência de fissuras e vazios no tecido da memória individual e coletiva. Em relação aos silêncios, há os que são proibidos ou censurados – impostos e/ou autoimpostos por temor a represálias –, e também os silêncios que decorrem da “decisão” individual de não relatar e compartilhar socialmente acontecimentos ou experiências que entende foram e serão geradoras de dor e sofrimento. Há ainda os segredos públicos, que são os silêncios de eventos ocorridos e compartilhados por todos, mas que jamais devem ser verbalizados (HASSOUN, 1996; JELIN, 2002; JIMENO, 2007).

Na mesma direção, Juana Nieto e Esther Langdon (neste volume) examinam as narrativas sobre as experiências de violência que marcaram a vida das mulheres Uitoto que migraram para Bogotá. Para não simplificar a heterogeneidade dessas experiências, as autoras também fazem da intenção biográfica um exercício etnográfico. Elas também nos mostram como uma metodologia de trabalho imersa nos relatos acerca da cotidianidade nos permite entender dinâmicas socioculturais e políticas mais amplas, a partir das palavras dos sujeitos e de suas possibilidades concretas de agência. Um exercício etnográfico entre histórias individuais e sociais, entre memórias e o tempo histórico.

Os autores deste livro coincidem em considerar os relatos familiares, as histórias de vida e testemunhos dos grupos subordinados como o lugar de enunciação onde se expressam as conexões entre as memórias íntimas e as políticas estatais. Myriam Jimeno (neste volume) argumenta que o comprometimento acadêmico com os contextos políticos dos quais também fazemos parte se traduz geralmente como cumplicidade nas relações entre o pesquisador e os sujeitos com quem trabalhamos. Mas essa cumplicidade não é apenas a base do encontro etnográfico, mas também é projetada nas produções resultantes desse trabalho conjunto. Formas de escrita e comunicação, como testemunhos, podem reorientar a produção intelectual e permear a difusão social, mas também podem ser restauradas para sujeitos que, através de sua elaboração e transmissão, realizam processos de autoconsciência e resistência. Para Myriam Jimeno, “o compromisso do cidadão desenvolve de maneira peculiar a abordagem do método da intimidade, contribuição da antropologia para as ciências sociais” (neste volume, p. xx).

A este respeito, Claudia Briones (este volume) acrescenta que, como as memórias nem sempre são equivalentes às suas narrativas, seria importante prestar atenção às relações entre ambas e aos pequenos atos da vida cotidiana que fazem que umas se transformem nas outras. Pensando retrospectivamente sobre uma recuperação territorial realizada por uma comunidade mapuche, esta autora enfatiza que a relação entre memórias íntimas e os ambientes políticos e históricos mais amplos também pode analisar-se a partir daquilo que não se conta ou do que é deixado implícito, bem como de atos ou rotinas domésticas que podem evocar, sem mediar o discurso, os “modos de fazer” dos *kujfikeche*, a gente de antes. Ou seja, o que é registrado nas narrativas e o que é silen-

ciado, o que é deixado implícito e o que é transmitido por intermédio de outras práticas não discursivas, não são perguntas aleatórias, mas operam sob circunstâncias políticas e históricas particulares.

PROLEPSE E COMPROMISSOS

Prolepse é uma figura retórica que consiste em fazer um parêntese no argumento para antecipar as objeções que podem ser feitas a ele. Aqueles de nós que concordam que uma das principais tarefas das ciências sociais, e da Antropologia em particular, é desvendar e desnaturalizar os pressupostos etnocêntricos com os quais costumamos interpretar as relações sociais, sabemos que alguns deles entram nos nossos escritos, inclusive com permissão. Isso ocorre porque, concentrando-se em certas aberturas epistemológicas, optamos por deixar outros critérios em suspenso ou sem o filtro da reflexão consciente.

Agora, os autores deste livro consensuamos com nossos interlocutores – com quem trabalhamos os efeitos da violência e a percepção de uma perda – a premissa ética e política de empreender uma reconstrução das memórias. Haja vista que estes sentidos, predominantes nas ideias ocidentais de memória e identidade (LAMBEK; ANTZE, 1996), geralmente não são os únicos em que as experiências passadas são organizadas, devemos estar atentos a outras formas de empoderamento que não tenham necessariamente que ver com a ação coletiva de trazer o passado ao presente. Neste sentido, entendemos que o mandato ético e político de “não esquecer” é um lugar comum – embora não seja o único – entre os grupos sociais com os quais trabalhamos e para nós mesmos como pesquisadores. Os conceitos de violência, perda e restauração seguem sendo úteis para abrir a reflexão e o debate político e acadêmico sobre a memória. Considerando esse acordo sobre o valor da memória como ponto de partida – mas reconhecendo a importância futura de expandir as perspectivas da análise, incluindo outros modos de articular suas arestas ideológicas, epistêmicas e ontológicas (BRIONES; DEL CAIRO, 2015) –, os capítulos deste livro organizam seus argumentos em torno de algum propósito político que repercute nos modos pelos quais pensamos no trabalho metodológico e teórico da Antropologia.

Myriam Jimeno, que dedicou os últimos 21 anos à pesquisa sobre violência de diferentes perspectivas, reflete sobre o papel dos antro-

pólogos latino-americanos cuja prática profissional geralmente é inseparável dos compromissos cidadãos que resultam de viver nos mesmos contextos de violência que são tema de suas análises. Diante dessa preocupação, não só foram se singularizando suas agendas de pesquisa, senão também suas apostas metodológicas em relação à memória e ao valor do testemunho sobre as experiências de violência. O capítulo com o qual a autora participa deste volume reflete sobre o potencial político do testemunho para estabelecer laços simbólicos entre três acontecimentos violentos: o terremoto na Cidade do México em 1985, o massacre da Praça Tlaltelolco em 1968 e o desaparecimento de 43 normalistas em Ayotzinapa em 2014. As apresentações dos depoimentos em viva voz, diz a autora, buscam impactar a impunidade e a injustiça que unem a estes três eventos, apesar de distantes um do outro. Dessa maneira, o testemunho incentiva a organização política em vários cenários mexicanos, formando uma *comunidade emocional estratégica* que aspira a criar conscientização no México e fora do país.

Nesse contexto, um dos objetivos centrais da autora foi questionar a categoria de vítimas. Ela ressalta que o crescente interesse dos antropólogos nas narrativas das chamadas vítimas contribuiu para a divulgação pública de seus depoimentos e, portanto, para sua acentuação como categoria analítica e política. O *status* de vítima “dejó de designar a dolientes, para distinguir a reclamantes activos de democracia y justicia” (JIMENO, neste volume, p. Xxx). As experiências enunciadas desde o lugar da vítima assinalam as condições de abuso e opressão, ao mesmo tempo que incentivam a resistência coletiva e sustentam a recomposição pessoal.

Em seu trabalho, Aída Hernández Castillo compartilha duas experiências de pesquisa colaborativa desde a antropologia jurídica feminista, nas quais participaram pesquisadoras/ativistas e ativistas/pesquisadoras. O propósito destes projetos consistia em criar um espaço de discussão e compartilhamento de conhecimentos, para buscar conjuntamente as ferramentas mais adequadas para o trabalho de defesa legal. Embora as mulheres indígenas compartilhem o fato de terem enfrentado os papéis predominantes de gênero em suas comunidades e de participarem de organizações indígenas mais amplas com demandas culturais e políticas, Hernández Castillo esclarece que suas experiências não são necessariamente representativas do sentimento e do pen-

samento de “mulheres indígenas”. De qualquer forma, ela acrescenta, suas experiências nos remetem a um setor minoritário de mulheres que está ocupando um papel muito ativo nas organizações indígenas e repensam a maneira como se entendem os papéis de gênero: “As memórias e experiências das mulheres que participam das Oficinas de Justiça e Violência, em Chiapas, e as Oficinas Penitenciárias de Histórias de Vida, em Morelos, são uma fonte de teorização que nos fala sobre outras maneiras de entender os direitos das mulheres e suas ligações aos direitos coletivos dos povos” (HERNÁNDEZ CASTILLO, neste volume, p. page 101).

Seu compromisso com uma antropologia jurídica colaborativa com mulheres indígenas nos convida a repensar muitas das concepções usuais sobre os direitos de gênero e a questionar nossas cumplicidades nos processos de “apagamento” de outras concepções e expectativas em relação à justiça para as mulheres. O reconhecimento dos horizontes utópicos que as mulheres indígenas organizadas estão construindo a partir de uma recuperação da memória histórica de seus povos, não só põe em evidência a parcialidade de nossos conhecimentos situados com os quais encaramos tarefas em colaboração, mas também, como expressa a autora, nos permite compreender mais cabalmente a multiplicidade de *posições de sujeito* que marcam as identidades dos atores sociais e suas relações de subordinação.

O capítulo de Juana Valentina Nieto Moreno e Esther Jean Langdon analisa as narrativas sobre experiências de violência que constroem as mulheres de Uitoto que migraram para Bogotá da região de Caquetá-Putumayo (noroeste da floresta amazônica colombiana). Para essas autoras, é o conceito de violência que emerge como um desafio ético, metodológico e analítico. Como se referir à violência tem efeitos performativos e multifacetados, as autoras propõem uma abordagem cuidadosa que evite reificar estas experiências como se fossem meras coleções de museus e produzir “escenários de medo que alimentaran el propio terror” (NIETO; LANGDON, neste volume, p. page 111). Argumentam que a reconstrução colaborativa de relatos que deem conta das experiências de violência que marcaram a vida destas mulheres não apenas possibilita espaços de comunicação sobre um tema tão persistente, como também nos permite compreender a interseccionalidade de violências que afetam as mulheres indígenas, assim como suas resis-

tências, nos contextos de violência política e social que enfrentam historicamente os países latino-americanos.

Com o trabalho de Jafté Dilean Robles Lomeli e Joanne Rappaport, o livro volta seu olhar para outro dos desafios da memória: reconstruir “desde baixo” - e em contraponto às histórias oficiais - uma história coletiva consensuada, afetivamente significativa e com potencial político para orientar as lutas do presente. As autoras centram seu trabalho no contexto temporal da década de 1970, quando a América Latina se torna “um foco de inovação teórica e metodológica em ciências sociais e artes, desenvolvendo várias abordagens para o estudo da realidade social em apoio a movimentos sociais da época” (ROBLES; RAPPAPORT, neste volume, p. page 146). Esse capítulo analisa as notas de campo do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda e seu projeto orgânico em quatro volumes *Historia Doble de la Costa* para entender como ele e seus colegas, trabalhando em colaboração com a Asociación Nacional de Usuarios Campesinos na costa do Caribe, desenvolveram a metodologia de Investigación Acción Participativa (IAP). O princípio político e metodológico do IAP consiste em efetivar a transferência de autoridade ou, em outras palavras, o apagamento da distinção entre pesquisadores e pesquisados. As autoras nos contam como, além de ensaiar novos e controversos formatos de discussão grupal e de redação, esses projetos fizeram uso da reflexividade durante todo o processo de pesquisa colaborativa, a fim de acercar-se ao desafio de reescrever a história do campesinato “desde baixo”.

Ao articular a reflexividade dos protagonistas do IAP com o processo de sistematização, as autoras atualizaram o trabalho colaborativo em seu princípio fundamental. Que consiste em alcançar um entendimento recíproco e simétrico entre o conhecimento da base e o dos intelectuais externos. A partir desse princípio, as autoras argumentam que a reflexividade é central para a pesquisa colaborativa, pois permite orientar a reconstrução das memórias, prestando atenção aos esforços por lembrar desde condições materiais e políticas diferenciais e colocando em primeiro plano os sentimentos que vão surgindo durante o processo.

Desde um ângulo similar, Mariela Eva Rodríguez, Ana María Magalhães de Carvalho, Mónica Michelena e Martín Delgado Cultelli apresentam um trabalho baseado em conversas entre dois estudantes da

licenciatura em antropologia – membros do Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) do Uruguai – e dois antropólogos sociais – do Brasil e da Argentina. Por meio de seu formato dialógico, o capítulo compartilha com os leitores o processo contínuo de uma investigação colaborativa que reflete sobre os processos de subjetivação política empreendidos pelos indígenas Charrúa no Uruguai. Em um contexto marcado pelo silenciamento e negação do genocídio com o qual se fundou o Estado Nacional, o projeto coletivo dos militantes indígenas do povo Charrúa consiste em reconstruir laços, sentimentos de pertencimento e memórias comuns, alinhados às estratégias políticas e reivindicações de direitos de reconhecimento. Como a restauração das memórias tem o objetivo aqui de confrontar e desarticular os dispositivos de invisibilização, o trabalho colaborativo começou com a montagem de um *corpus* para documentar a existência e continuidade deste povo. Os autores nos mostram como, no curso desta tarefa coletiva, as existências e continuidades negadas se foram revertendo em suas próprias subjetividades, ao entrelaçar seus próprios relatos e interpretações do passado.

A Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAI) reúne esse impulso e propõe como forma de realizar, através da circulação da palavra e dos corpos, uma metodologia baseada na ideia de uma memória que percorre o território e o investe de sentimentos. A memória deixa então de ser um legado – que se possui ou não se possui – e passa a ser o emergente – sempre em movimento – dos processos ativos de lembrar com os outros. Para sintetizar essa metodologia de trabalho, os autores utilizam a metáfora charrúa do *quillapi*, um tecido onde o que se resalta é a costura entre os fragmentos. Com essa analogia, recentram o potencial político da memória no mesmo processo de sua confecção e não só em seus resultados.

O capítulo de Márcio Meira reconstrói as relações de dominação e dependência da dívida do sistema socioeconômica de *aviamento* que imperou no noroeste da Amazônia brasileira desde o século XVIII e que persiste transformado no século XXI. O autor também irá contar como através deste sistema, com base em uma cadeia de trocas de produtos e endividamento, os barões da borracha expandiram e fortaleceram suas redes de comércio e exploração de trabalhadores para as florestas mais distantes da Bacia Amazônica. Mas, acima de tudo, conta como foi esta-

belecido com o *aviamento* um regime de terror baseado na escravidão, na violência e na coisificação dos corpos indígenas.

Durante seu trabalho de campo, Meira conversou com indígenas dos povos Werekena, Baré, Baniwa, Tukano, Dôw e Nadëb sobre as experiências de violência vividas ou herdadas de seus antepassados. Essas conversas não só foram cruciais para entender a relevância dos fatores ecológicos no processo histórico da economia da borracha, mas também foram decisivas ao processo de interrogar, com questões etnográficas, as fontes documentais. O autor irá desenvolver toda uma estratégia de conhecimento articulando história oral, documentos e outras fontes escritas com vistas a reconstruir processos históricos e formas de controle de práticas sociais e corpos. Também nos convoca a pensar na importância de histórias e lembranças sobre experiências de exploração e violência como ponto de partida para iluminar os eventos que a memória selecionou como significativos e que geralmente são desconsiderados na produção historiográfica da Amazônia. Sob essa luz, Meira descreve o terror e a violência que sustentava o sistema de *aviamento* a partir da reconstrução – com fontes literárias e documentais – da história de uma mulher indígena do médio Rio Negro, Isabel García, que em 1914 foi barbaramente assassinada pelo explorador de seringais e piaçabais, Diogo Gonçalves.⁴

Os últimos três capítulos têm como cenário a recuperação de território realizada por comunidades indígenas na Argentina e no Brasil. Nesses contextos, a reconstrução das memórias é parte central do processo de regeneração dos laços entre as pessoas e com o território. Os trabalhos descritos na continuação sugerem que as reflexões indígenas sobre o conhecimento herdado do passado tendem a centrar o conflito sobre o território em lutas não apenas legais e ideológicas, mas também epistêmicas e ontológicas. Nos capítulos seguintes, os autores analisam como a memória organiza e dá sentido às experiências de habitar juntos o território, a fim de questionar as categorias disponíveis para resolver conflitos.

4 A mesma cultura de violência e terror relatada por Michael Taussig (1993) com base nas investigações que realizou entre os anos 1969 e 1985 na região do rio Putumayo/Iça, no sudeste da Colômbia, fronteira com Peru e Brasil; e antes dele, na mesma região, por Roger Casement (2011) entre 1910 e 1911 (GARCÍA JORDAN, 1993, 2001; BERNUCCI, 2013).

Claudia Briones retoma suas anotações sobre o processo de recuperação de um território – em conflito com a multinacional Benetton – que no ano 2007 empreende uma comunidade mapuche. Briones ressalta que, para cumprir com sucesso sua reivindicação no campo jurídico, a comunidade teve de demonstrar ancestralidade e, portanto, direito (de retorno) a este território, para o qual, ela explica, é necessário um alinhamento entre cultura/identidade/memória. Com o objetivo de refutar esse trinômio, Briones argumenta que cultura, identidade e memória não são coisas separadas ou autônomas, nem se sobrepõem exatamente.

Seu trabalho indaga etnograficamente as práticas da memória para pôr em relevo suas particularidades e, ao mesmo tempo, questionar algumas das abordagens que circunscrevem a memória a seus suportes narrativos e o esquecimento a uma perda de memória. Focalizando nas conversas realizadas durante os primeiros dias no território recuperado, Briones identifica formas culturalmente específicas de ativar lembranças compartilhadas ou compartilháveis. Por um lado, amplia a gama de narrativas da memória para além dos relatos estabilizados dos “idosos”, incorporando, por exemplo, ocorrências pessoais que surgiram em conversas aparentemente triviais e que ativaram outras formas e efeitos de lembrar. Por outro lado, examina outros suportes não discursivos da memória, como o corpo e suas ações, e sustenta que estas outras formas de memória geralmente diluem a distância entre o passado e o presente. Finalmente, ela distingue diferentes tipos de silêncios e esquecimentos, que, longe de serem falhas de memória ou evidências de ignorância, podem estar reforçando seleções de memórias e posições, ou estar resguardando um determinado evento até o momento certo para transformá-lo em um evento comunicável e significativo.

O capítulo de Bruno Martins Morais nos leva a um Tekoha Apyka’i, um conjunto de cabanas de lona que indicam que o local onde estão é um território recuperado pelos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. O autor começa explicando que há hoje duas posições acadêmicas que se enfrentam na definição de *tekoha*. De um lado da polarização estão as posições que entendem *tekoha* como uma projeção de uma categoria indígena de organização do espaço e da vida das comunidades guarani; de outro lado estão aqueles que acusam os primeiros de a-historicidade

por não contemplarem a dimensão política presente nas reivindicações indígenas de demarcação dos territórios perante o Estado. Com base em sua investigação etnográfica sobre práticas históricas de acampamento e as memórias genealógicas, Morais argumenta que os acampamentos de recuperação são a cara inversa da política tutelar. E que alheios aos impasses da antropologia: “os Kaiowá e Guarani 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” (neste volume).

Nesse sentido, ele nos mostra como Dona Damiana – que lidera a recuperação – ao mesmo tempo que ela formula perante o Estado – e em linguagem inteligível para a sociedade nacional – a reivindicação de demarcação de um território específico para ela e os seus, também se pensa em uma rede de relações que envolve o tempo de sua terra, de seu povo e de sua família, e a partir de uma memória de si mesma que envolve os vivos e os mortos. Faz as duas coisas ao mesmo tempo. O autor conclui que os povos indígenas organizam concepções de sua territorialidade entre um registro e outro, em absoluta indiferença às limitações da teoria antropológica para fazê-lo.

O capítulo de Ana Ramos parte de dois eventos da mídia nos quais as explicações mapuche sobre o porquê eles recuperaram um determinado território foram banalizadas – para serem consideradas irracionais – ou colocadas sob suspeita – para fazer entender que seriam manipulações estratégicas. Entendendo que oficiais, jornalistas, juízes e ministros recorrem frequentemente a esse tipo de desqualificação, o capítulo pergunta quais são os limites nas políticas de reconhecimento pelas quais esses discursos, baseados em memórias, não acessam lugares autorizados dos discursos políticos. Nesse ponto, o trabalho de Ramos está interessado em estender os trabalhos da memória além de sua função de organizar as experiências atomizadas do passado em coerência narrativa, em direção aos seus efeitos enativos. Porque, como é discutido no capítulo, com os relatos de memória também se transmite os conselhos sobre como continuar levantando-se, junto a que existências do mundo e estabelecendo que tipo de vínculos e alianças.

O DOMÍNIO DO EVENTO CRÍTICO

Para colocar o foco na conjunção entre lembranças atravessadas por momentos de perigo – como são a violência e as políticas negadoras ou repressivas do Estado – por um lado, e processos cotidianos – mais ou menos coletivos e mais ou menos íntimos – de reflexão sobre o curso da história, por outro lado, adotamos o conceito de Veena Das sobre “eventos críticos” (1995, p. 5–6), mas principalmente das leituras que dela realizam Janet Carsten (2007) e Francisco Ortega (2008).

Os trabalhos reunidos neste livro são um aporte ao entendimento dos modos como as violências configuram as subjetividades e, ao mesmo tempo, são configuradas pelas ações das pessoas e comunidades. Examinam o fenômeno da violência a partir da perspectiva, linguagem e das práticas daqueles que a sofreram, e as maneiras pelas quais “negociam e obtêm redutos de dignidade (às vezes de maneira pouco evidente)” (ORTEGA, 2008, p. 21).

Em todos os casos, as perguntas acerca das memórias pós-eventos críticos surgem de uma aproximação etnográfica que, mais além de entender que as ações dos grupos violentados estão determinadas por assimetrias que na maioria das vezes são esmagadoras, também entende que eles são usados como respostas para regenerar vínculos quebrados e conhecimentos interrompidos. Como sustenta Martins (neste volume), depois de observar que as famílias Apyka'i estavam sofrendo seu sétimo despejo, a característica mais notável do seu acampamento de retomada é a persistente resistência de seus relacionamentos diários de maneira que, mesmo instáveis e abertas, são inteligíveis a partir de espaços de experiência e horizontes de expectativas específicas de seus contextos socioculturais.

Da mesma forma, as mulheres Uitoto contam como “abrem os olhos”, “ganham força”, “ganham asas” e se tornaram “outras mulheres”, depois de “quase-morte”, como “elas agem, circulam coisas e crianças, negociam afetos e solidariedade, possibilidades e contingências, e se mobilizam para lugares onde seja possível retomar e refazer sua vida cotidiana” (NIETO; LANGDON, neste volume, p. 107), cruzando seus próprios limites em meio à incerteza e à dor. Porque, em resumo, é na vida cotidiana – o cenário privilegiado da visão etnográfica – onde acontece a relação estrutura-agência.

Com base nisso, consideramos que a noção de evento crítico (*critical event*) nos permite enquadrar o trabalho da memória na intersecção onde se conjugam tanto as experiências condicionadas pela quebra do mundo cotidiano como aquelas orientadas pela restauração de um modo digno de voltar a habitá-los.

Começamos então nossa descrição do evento crítico concentrando-nos em seus efeitos desestruturantes. Por meio dessa noção, Veena Das designa a todos aqueles acontecimentos que “instituem uma nova modalidade de ação histórica que não estava inscrita no inventário dessa situação” (1995, p. 5-6). Esses acontecimentos invadem a ocorrência diária – geralmente ao longo de décadas – desestabilizando as categorias e critérios socialmente estabelecidos sobre o que constitui a vida. Do ponto de vista daqueles que sofrem, eles são traduzidos como a experiência de que o mundo tal e como era conhecido no dia a dia – pelos vivos ou, mais longe no tempo, pelos antepassados – está sendo arrasado.

Esses acontecimentos também se manifestam em sua capacidade de estruturar, inclusive de maneira silenciosa, o presente. Eles exibem uma temporalidade particular em que os passados violentos coexistem no presente dos grupos subordinados “de tal maneira que sua inscrição no registro da memória é solicitado e frustrado” (ORTEGA, 2008, p. 34). Isso significa, para esse autor, que os acontecimentos de violência não reaparecem como localizados em um passado original e já vivido, eles emergem novamente em cada lembrança, habitando em relacionamentos atuais e estabelecendo o ritmo de suas configurações cotidianas. A cotidianidade guarda dentro de si a violência do acontecimento como um evento aberto à disputa permanente: sentidos por esclarecer, lembranças a serem defendidas ou desafiadas, contextos políticos e legados íntimos que operam de maneiras silenciosas.

Nesse sentido, Carsten (2007) caracteriza esses acontecimentos como momentos em que a vida cotidiana se interrompe e os mundos locais se rompem. Mas enfatiza que a ênfase da noção de evento crítico é colocada menos nesses momentos – mais ou menos específicos – do que em seu poder de dominar os imaginários políticos, mudar os modos de vida daqueles que estão envolvidos neles e instaurar novos modos de ação sobre outras categorias. As pessoas aprendem a relacionar-se entre si e com seu entorno de novas maneiras, porque suas vidas se

reorganizam para circular um espaço social onde os efeitos da violência oscilam entre diferentes tipos de instituições, registros, práticas e atores (indivíduos, famílias, tribunais de justiça, corporações multinacionais e o Estado). Mas dissemos também que a agência humana é irreduzível aos efeitos do poder; portanto, entendemos que eventos críticos não são exceção. A violência e as perdas não só se elaboram nos marcos de interpretações de contextos cotidianos específicos, mas inspiradas por eles produzem sentidos próprios de justiça, verdade e resistência. Além disso, no decorrer dessas elaborações, eles também promovem projetos de restauração.

Como sustenta Carsten, diante das experiências de perda, a memória envolve necessariamente processos criativos de reformulação do passado e regeneração. O autor propõe, então, uma etnografia das memórias interessada em entender como a perda é absorvida e transformada, e, com o tempo, convertida em fonte de produções criativas, nas e por meio das relações cotidianas. A tarefa de reconstruir articulações após processos profundos de desestruturação começa em inúmeras trocas pessoais e de pequena escala – como as descritas por Briones neste livro – onde são transmitidos os sentidos afetivos da perda e se ensaia marcos locais para sua interpretação e inversão.

A dialética da restauração consiste, então, em identificar os *index* retidos nas imagens (experiências) herdadas do passado e criar novos relacionamentos com elas (RAMOS, 2017a). Portanto, não se trata de uma compulsão a repetir, repondo fragmentos de existência retirados do tempo, mas estabelecer laços com outros eventos para criar sentidos novos e com a capacidade de orientar os modos de intervenção no mundo. Em outras palavras, restaurar memórias é fazer emergir, das profundezas de suas dobras, fragmentos do passado até então desconectados, enigmáticos ou dolorosos, a fim de refazer as experiências em andamento e construir possíveis futuros outros, como apontado por Aída Hernández, Robles e Rappaport.

Nesta compilação, os autores e as autoras dos capítulos trataram como eventos críticos na conformação da vida cotidiana e na subjetividade de pessoas que se lembram, silenciam e se relacionam com eles. Em todos os casos, esses eventos não se circunscrevem a um único episódio na história, mas a uma continuidade de situações de violência ao longo de muitos anos, pois se referem a processos de subordinação de

grupos camponeses e indígenas para os quais a violência, a discriminação, a exclusão e a negação têm sido históricas e sistemáticas. Processos que, às vezes, se concentram em eventos que se tornam memoráveis para os grupos que os padecem por significar inúmeras práticas de violências dispersas.

Assim, por exemplo, as testemunhas com quem Myriam Jimeno trabalhou no México foram estabelecendo um elo simbólico entre o massacre da praça Tlaltelolco em 1968, o terremoto na Cidade do México em 1985 e o desaparecimento de 43 normalistas em Ayotzinapa em 2014. Quando Aída Hernández Castillo contextualiza a criminalização das mulheres indígenas no México, verifica que ela não começa na prisão nem termina quando são libertadas, uma vez que o controle de seus corpos, as detenções arbitrárias e as torturas faziam parte das geografias raciais em que transcorreram suas vidas, profundamente afetadas pela militarização, a paramilitarização e o crime organizado.

As mulheres de Uitoto com quem Nieto e Langdon trabalharam são descendentes dos sobreviventes do holocausto caucheiro do início do século XX, que, marcados por profunda experiência traumática, procuraram se reagrupar após o conflito colombiano-peruano, transmitindo a seus descendentes uma dolorosa marca coletiva e pessoal, que continuou a se aprofundar com as ações dos atores armados do conflito interno colombiano (exército nacional, guerrilhas e paramilitares, quadrilhas criminosas ligadas ao narcotráfico). A que se somam o vivido por essas mulheres em decorrência da violência com a qual as missões católicas com seus internos procuraram catequizá-las, civilizá-las e educá-las de acordo com os ideais femininos do catolicismo e do patriarcado colonial e pelas formas de violência doméstica ou conjugal.

O projeto de Fals Borda de recuperar e corrigir a história oficial ou elitista para reinterpretá-la de acordo com os interesses de classe, sobre o qual Robles e Rappaport refletem, tem como protagonistas os camponeses colombianos, que experimentaram a exploração do trabalho e desapropriação dos proprietários de terras e legaram as histórias de seus ancestrais sobre como suas vidas definham no trabalho no campo. Na reconstrução histórica realizada por Meira sobre o modelo de exploração econômica da *aviamento*, o cruel crime da indígena Isabel García atua como a ponta do *iceberg* de “águas mais profundas, maiores e mais escuras de uma cultura de violência e terror” (MEIRA,

neste volume, p. 249), uma cultura que se tornou intrínseca à história do noroeste da Pan-Amazônia.

No caso dos charrúa do Uruguai que descreve Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli, as experiências de violência – traduzidas hoje no silenciamento histórico dos fatos e na negação da existência indígena no presente – se originam em um dos atos fundamentais da República, mais precisamente na emboscada dos Charrúas em Salsipuedes em 1831, bem como na “distribuição” de mulheres e crianças que se seguiu.

Os capítulos de Briones e Ramos examinam as práticas da memória entre comunidades e organizações mapuche da Patagônia Argentina, para quem o evento crítico original também se refere aos violentos eventos das campanhas militares realizadas pelos estados no final do século XIX – lembradas como as “histórias tristes” –, nas quais se configurou o espaço social que até hoje legitima os despojos territoriais e as políticas de exclusão e repressão. Esse é também o caso dos povos Kaiowá e Guarani no capítulo de Moraes, onde o sétimo despejo sofrido pelas famílias Apyka’i se enquadra em uma longa história de saques em sucessivas frentes de ocupação, uma vez que “a lança cruzou o peito de Solano López sobre Cerro Corá” (MORAIS, neste volume, p. 310).

A MEMÓRIA DO PÓS-EVENTO CRÍTICO

Os estudos sobre as práticas de memória em contextos de violência devem ter em conta as dimensões em que se leva a cabo sua função social. A primeira delas é a de testemunhar, desafiar e retrair uma e outra vez à memória histórica a sem-razão do sofrimento social, uma reminiscência das violências, abusos e arbitrariedades sofridas (ORTEGA, 2008). A segunda é a que avança o processo de reconstituição do senso coletivo de pertencimento.

Em primeiro lugar, a prática de fazer memória procura dar forma, conteúdo e imagens aos esquecimentos forçados pelo poder, ou seja, transformar os não eventos (impensáveis nas histórias oficiais e no imaginário das pessoas) em eventos significativos dos processos que os silenciaram (TROUILLOT, 1995). Quando Myriam Jimeno introduz o conceito de *investigador cidadão*, ela o faz precisamente para combinar a condição de trabalhador do conhecimento com suas preocu-

pações – como sujeito situado e membro de uma sociedade específica – por documentar e entender o conflito do ponto de vista daqueles que o sofreram. Uma tarefa que, como ressalta essa autora, não responde à ideia geral de resgatar a voz dos próprios sujeitos do estudo – que ganhou força na antropologia mundial nas últimas décadas – mas, ao contrário, criar uma narrativa que ajude dar visibilidade às vítimas de injustiça social e a compreender mais cabalmente suas reivindicações.

Em segundo lugar, a memória está entrelaçada com processos de regeneração de modos de conhecer e de relações sociais, construindo cenários alternativos de compromisso social e solidariedade. Sob esse ângulo, entendemos que a ideia de reparação – com a qual muitas das demandas desses grupos geralmente são realizadas – é diferente da ideia de restauração que é intrínseca a todo trabalho de memória pós-eventos críticos. A reparação implica uma política de reconhecimento da perda e das vítimas, a fim de liquidar uma dívida – sempre irreparável – dos responsáveis. A restauração, por outro lado, é a maneira pela qual essa perda é tentada, pelos mesmos grupos que a sofreram, a partir de marcos que permitem maior fidelidade às experiências vividas. É por isso que se trata de um projeto – implícito em muitas dos trabalhos de memória – orientado a recuperar o controle sobre suas vidas cotidianas, sobre o sentido de suas vidas e reestruturar o mundo ansiado. De acordo com a ideia benjaminiana de “despertar”, a ideia de restauração não implica o fim de um momento inerte de sonolência, mas o “momentâneo chegar à consciência do sonho sonhado até agora” (WIEDMAN, 2014, p. 308, em STELA, 2016, p. 42).

Esse é um sentido da memória muito profundo para muitos dos povos indígenas que equiparam a ação de fazer memória com a de voltar a levantar-se. Como expressa a frase usada pelos Kaiowá e Guarani *jahajaikejevy!*, trata-se de retornar e retomar uma e outra vez a história que está sendo interrompida. Nesses casos, o “sonho sonhado” implica fidelidade com as obrigações que se tem com os antepassados e com o território, mas como um projeto futuro que multiplica em memórias a esperança (MORAIS, neste volume). Essa mesma ênfase no futuro está entre os mapuche para quem os *kuifikecheyen* ou ancestrais estão presentes como forças (*newen*) que se comunicam com os vivos através de sinais e sonhos para antecipar o futuro. Nas palavras de Briones, esses

avanços também podem ser memorizados para interpretá-los a partir de um presente voltado para o futuro.

Dada esta dupla dimensão da memória - testemunha/desafiar e reelaborar da perda/regeneração - nos perguntamos a continuação: O que restaura a memória? O esforço para fazer memória pós-evento crítica implica uma produção criativa - sem deixar de ser fiel ao passado - com potencial político para a tarefa de reconstrução. Nesse sentido, se restauram imagens verdadeiras do passado para impugnar as meta-narrativas hegemônicas; conexões e desconexões entre experiências passadas para regenerar vínculos, pertences compartilhados e lutas comuns; e mundos onde suas ações são valorizadas.

IMAGENS VERDADEIRAS

A memória tem a função de recuperar e reconstruir um passado negado e silenciado, para o qual começa identificando o que Walter Benjamin chamou de “imagens verdadeiras”. Para esse autor, é tão falso afirmar que o passado ilumina o presente como dizer que o presente ilumina o passado, porque a dialética da memória - entre passado e presente - só existe em imagens em que “o que foi” surge junto, e em uma constelação, com o agora de sua inteligibilidade (McCOLE, 1993).

As memórias de grupos subordinados frequentemente trazem à tona experiências, práticas, discursos e eventos que não tinham imagens nas histórias oficiais. Como uma denúncia dos não eventos ou apagamentos da história, como a violência cotidiana exercida pelos chefes do sistema de *aviamento* na Amazônia; ou como mudanças perceptivas que incorporam imagens compostas de outros detalhes, significados e pontos de vista, como histórias sobre confinamento e controle dos corpos de mulheres indígenas no México.

Nas reflexões sobre o que é memorizável e o que é um fato trivial, o que posso contar e o que não, o que é verosímil e o que é pouco crível, as pessoas frequentemente param de procurar imagens em arquivos legítimos como produtores de evidências sobre “o que aconteceu no passado” (arquivos, arquivos oficiais, livros acadêmicos, crônicas), para começar a procurá-los (também) em lugares inimagináveis, como rotinas domésticas, os rituais, as canções sagradas, os conselhos antigos ou os sonhos. Isso implica, muitas vezes, começar a ver como algo

extraordinário (memorável), algo que geralmente acontecia como um evento habitual e comum (esquecível).

É o caso da historiografia da Amazônia, que foi reconstruída sobre os não eventos da violência no *aviamento*, principalmente sobre as mulheres. É por isso que Meira recorre às memórias orais e aos textos literários para propor outras entradas sensíveis e perceptivas aos documentos que os historiadores costumam usar. Seu trabalho parte de uma primeira decisão sobre o que lembrar e o que esquecer, a fim de restaurar imagens da história indígena – como o teor das vozes dos exploradores, as experiências corporais das mulheres, os sentimentos daqueles que são escravizados – que nem sempre são visíveis na produção historiográfica da Amazônia, e especialmente na região do Rio Negro.

Nessa mesma direção, Aída Hernández descreve parte de seu trabalho acadêmico como o exercício crítico de documentar, analisar e denunciar a violência e a impunidade vivenciadas pelas mulheres em reclusão, para divulgar suas denúncias e testemunhos. Mas esse projeto envolve não apenas trazer à luz os eventos que permanecem no escuro, mas também – e da mesma forma que Nieto e Langdon – colaboram nos processos de narrativização realizados pelas mulheres indígenas para identificar juntas as imagens que, desde a infância, foram produzindo seus próprios memoriais de queixas e experiências de múltipla violência.

Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli usam o conceito de imagens verdadeiras (ou dialéticas) de Benjamin, para caracterizar o trabalho da memória Charrúa como a produção de imagens que permitem o acesso a experiências e ações do passado cuja memória foi obliterada, e criar perturbações significativas em relação ao arquivo hegemônico e sua concepção linear de temporalidade.

Em seu trabalho, Robles e Rappaport destacam a produção de um tipo particular de imagens, que chamam de icônico. Após as conversas com os camponeses, Fals Borda voltou-se para a arte para idealizar esteticamente certas experiências vividas, com base na premissa de que essa idealização as tornava mais reais (mais verdadeiras).

As experiências do passado tornam-se imagens verdadeiras dentro de diferentes gêneros do discurso, mas também fora deles. Os ensaios deste livro nos contam como as pessoas também restauram imagens do passado usando outras mídias não discursivas, como a mudez, desenhando com o corpo gestos sutis e ritos próprios ou compondo luga-

res de memória, para tentar contrastar as imagens construídas que são cúmplices de atos de violência.

CONEXÕES E DESCONEXÕES

Como antecipamos antes, a restauração de memórias também implica ensaiar formas significativas de conexão e desconexão entre experiências que, por sua vez, produzem reconexões na subjetividade e nas relationalidades. Agora, para entender essas junções e separações, devemos enquadrar as memórias nas conversas (encontros) nas quais elas se produzem.

O reconhecimento de ter passado por experiências similares e de lutar pelos mesmos objetivos é sempre um encontro, no sentido em que Doreen Massey (2005) capta a noção de evento-lugar. Este aqui e agora - sempre transitório - onde as pessoas - mas também as existências não humanas - negociam um “nós” a partir da troca. Nesses casos, as histórias de um e de outro são interligadas, gerando diferentes sentidos sobre o fato de estarem juntos. Nesse sentido, entendemos que a memória é tanto o relato do acontecer das relações que me trouxeram até aqui (INGOLD, 2011) como uma conversa em andamento.

Os Charrúa da *Escuela Intercultural Itinerante* capturam essa mesma ideia com a metáfora dos “*grande quillapí da memória*” - referindo-se a uma peça de roupa feita de sobras - para explicar essas trajetórias de vida - antes dispersas - que estão agora entrelaçadas de memórias; conectando eventos e experiências com os das gerações passadas, de modo que os fios aos quais recorreram os anciãos possam ser reutilizados e ressignificados no tecido atual. A este respeito, Monica, uma mulher de Charrúa estudante de antropologia, explica que muitos Charrúa “descobriram” que eram quando estavam velhos: “Alguns anos atrás, comecei a entender como eram as histórias de nossa família. Cada pessoa que conheci tinha pedaços de memória e, assim, eu estava montando o tema da memória Charrúa dentro de mim, refletindo e compreendendo situações da minha infância, coisas que minha mãe me disse e outras que não” (RODRÍQUEZ et al., este volume, p. 203).

A ação mesmo de textualizar (BAUMAN; BRIGGS, 1990), de transformar experiências em histórias, tem efeitos performativos tanto nos processos de subjetivação quanto na produção de relationalidades.

Em primeiro lugar, ao desconectar e reconectar experiências herdadas e vividas em tramas narrativas, se modificam também as articulações entre passado, presente e futuro, ou seja, entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas (RICOEUR, 1999), de cuja relação se produz a subjetividade. Nestas operações de desdobrar e redobrar experiências em autobiografias, acontece que algumas experiências passadas deixam visíveis os recessos das dobras antigas, enquanto outras se movem para as profundezas, produzindo um novo arranjo das dobras onde os sentidos do próprio futuro são modificados (RAMOS, 2010). Em sentido semelhante, Nieto e Langdon argumentam que, ao narrar, as mulheres Uitoto foram capazes de articular, refletir, ressignificar e refazer os sentidos de sua memória pessoal e, com eles, retomar um sentido de agência. Além de identificar e conectar-se entre si experiências críticas de violência, elas também explicam - ou pressupõem - aqueles encontros que foram significativos em suas vidas (os ensinamentos de seu pai, os conselhos de sua mãe, os idiomas das lutas indígenas, entre outros) para enfrentar os eventos de “quase-morte” e constituir-se como mulheres lutadoras, rebeldes, habilidosas e corajosas.

Em segundo lugar, esses entremeados de experiências não só vão surgindo em conversas onde se recordam, se lembram de outras conversas, mas também colaboram na produção das condições para manter outras, em outras circunstâncias e com outros interlocutores. Em outras palavras, a confecção de relatos também tem o efeito performático de criar e recriar relacionais: ou seja, desidentificações, articulações, comunidades emocionais e sentidos coletivos de luta.

É nesses termos que Myriam Jimeno explica a recomposição social de um grupo de famílias da região do Rio Cauca após o massacre cometido em 2001 por paramilitares no alto rio Naya. A recomposição de suas relacionais passou pelo processo de articular um relato compreensivo, “en el que los sucesos del Naya eran apenas un nudo del hilo de atropellos que se desplegaron a partir de la conquista de América. Su lucha actual, una más entre las acciones de resistencia emprendidas” (JIMENO, neste volume, p. 66). Para Jimeno, o relato de injustiça e resistência é a ponte entre a dor como sentimento subjetivo e a dor como sentimento político. Como argumentou a autora em outro trabalho, “la comunicación de las experiencias de sufrimiento - las de vio-

lencia entre ellas – permite crear una comunidad emocional que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política” (JIMENO, 2008a, p. 262).

A autora também sustenta que, ao incentivar diferentes criações narrativas, a antropóloga colabora – através de suas perguntas, suas ferramentas metodológicas e sua cumplicidade – com aqueles que foram vítimas de um conflito, especificamente, na tarefa de projetar suas experiências traumáticas para o restante da sociedade. Portanto, acrescenta, quando esse trabalho de textualização é realizado de maneira consciente e deliberada, fortes laços simbólicos são *entramados* entre diversos atores, distantes no tempo, espaço e condição social. No capítulo deste volume, Jimeno nos mostra como os testemunhos sobre três eventos distantes espacial e temporalmente foram *entramados* através do vínculo simbólico da impunidade e injustiça, e como essas *entramados* foram a fonte de uma comunidade emocional estratégica que aspira a perseverar e pretende impactar as consciências. Citando Arendt (1993), Jimeno argumenta que a narrativa é o mecanismo político-afetivo pelo qual a história se torna sensível para os sujeitos que participam de uma ação política.

Da mesma forma, as narrativas das mulheres em reclusão – e as trocas entre elas sobre essas histórias de vida – não apenas contribuíram para a cura de seus corpos e mentes, mas, como Aída Hernández acrescenta, para a construção de espaços de solidariedade em reclusão e a resignificação de suas identidades femininas. As histórias e poemas elaborados por cada uma das mulheres que participaram da oficina circularam na rádio e no formato de livros, transformando suas memórias em ferramentas de identidade e resistência, mas também de desconexão. Como Aída expressa, os relatos não só permanecem parte da comunidade emocional que foram construindo dentro e fora da prisão, mas também colaboraram para desestabilizar, começando com suas vidas e histórias, o poder disciplinatório e subjetivador do aparato penitenciário.

Por outro lado, as narrativas das mulheres de Uitoto organizam as experiências de violência de acordo com sua condição de mulheres, indígenas e migrantes, e no marco da experiência feminina mais ampla da história colonial. Nieto e Langdon nos mostram como, com base nessa interseccionalidade, as mulheres compartilham certos pontos

de percepção e interpretação, por exemplo, sobre o confinamento. As maneiras pelas quais essas mulheres estão atualizando as experiências de “estar confinadas” – em várias situações em que perdem autonomia para sair e se mover – ao longo de suas vidas, frente a diferentes agentes e em diferentes espaços (escolas católicas com internato, casas paternas, casas de cônjuges, casas de empregadores, locais de detenção em conflitos armados e prisões). Locais onde a violência age de maneira diferenciada com as mulheres e onde o corpo das mulheres indígenas, os vínculos com seus filhos e suas dignidades se torna vulnerável e são violados. O fato de compartilhar essa tensão entre ficar preso e imobilizado e querer se libertar para se mover autonomamente, não apenas organiza as coisas de suas narrativas, mas também cria laços simbólicos entre mulheres que não se conhecem.

Se a conexão–desconexão inerente à produção de memórias inter-vém nos processos de formação de subjetividades e comunidades, é igualmente certo que pode, em determinadas ocasiões, reconfigurar a distribuição das ausências e presenças nos cenários das políticas (RANCIERE, 1996; BUTLER, 2001). Isto pode acontecer quando fazer memória também é um projeto político de criação de alianças e unidade, diante de um poder para o qual essa aliança ou unidade não existe como interlocutor político com direitos. A memória procura invadir esses sistemas hegemônicos quando, por exemplo, um grupo de pessoas que se autoidentificam como charrúa dizem que existem, que têm uma história compartilhada e que têm direitos; quando um *tekoha* é recuperado como uma unidade territorial demarcada pelo Estado, um território que é também um território onde estão os antepassados, onde está inscrito o parentesco, e com o qual se sonha; quando um grupo de mulheres, desde a prisão, se pensa de maneiras diferentes a como são interpeladas pelo sistema penitenciário; quando a dor das vítimas de acontecimentos violentos se transforma em narrativas que amarram as mesmas a reivindicações políticas.

Agora, como Claudia Briones nos lembra, as conexões e desconexões da memória não são definidas dentro das apostas pelo poder: “‘recordar es, ante todo, volver a pasar por el corazón, con todas sus cargas y consecuencias’ (ZAMBRANO; GNECCO, 2000: 20), es decir, un acto que a veces puede ser emancipador, pero también y fundamentalmente doloroso” (Briones, neste volume, p. 285).

EXPERIÊNCIAS DE MUNDO

A construção de relatos de memória também opera reorganizando as experiências sensíveis com as quais percebemos os mundos em que habitamos (BLASER, 2013). Nesse sentido, a valorização pública e política do relato de memória também pode recolocar em evidência as existências que haviam sido retratadas como categorias de crenças inverossímeis ou superstições ou que, simplesmente, haviam deixado de estar ao alcance dos sentidos (RAMOS, neste volume). Quando o intercâmbio de histórias é organizado a partir da arte verbal e dos conhecimentos locais, pode ter efeitos importantes nas formas de perceber e de relacionar-se com o território. Porque, na medida em que estes intercâmbios promovem novas questões, preocupações e motivações, as interconexões entre passado e presente não deixam de se multiplicar em imagens verdadeiras: algumas emergem das profundezas onde permaneceram em espera, outras surgem a partir da conexão de experiências que pareciam não ter relações entre si, algumas desfocam enquanto outras aparecem com novos detalhes. Assim como os eventos críticos destroem os mundos tal como eram conhecidos, a memória se esforça para restaurá-los.

Fazer memória de formas compartilhadas não só restaura imagens, subjetividades e relacionalidades, mas também restaura e autoriza os mundos em que uma mulher, curada pelos avós do efeito *chundú*, abriu os olhos e viu com irritação o homem com quem se casara; e nos que o sangue – que carrega pensamentos, lembranças de experiências recebidas e a força – pode perder-se se for sugado pelo feiticeiro (NIETO e LANGDON, neste volume). Os mundos em que as forças da natureza e os espíritos dos ancestrais mostram aos humanos, através de *señas* e *pewma* (sonhos), as condições a partir das quais o universo local se deve reorganizar (BRIONES, neste volume).

Como explica Briones, ainda quando se possa acabar compartilhando um certo sentimento de pertencimento e inclusive de vir a ser entre os mapuche, seria tolice supor que essa convergência possa ser precipitada na construção de uma memória perfeitamente compartilhada e na percepção comum de um único “mundo”, “así como 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” (BRIONES, neste volume, p. 283).

Morais introduz outra discussão na hora de pensar como a memória reconfigura maneiras de habitar o mundo. Os acadêmicos que procuraram definir a noção de *tekoha* identificaram como uma contradição sem solução propor, por um lado, que é uma categoria indígena de organização do espaço e da vida das comunidades Kaiowá e Guarani e, por outro, que se refere a uma dimensão de reivindicação da demarcação de territórios indígenas, como efeito de uma história de desterritorialização promovida pelo Estado ou com sua anuência. No entanto, e esse é o argumento do autor, essas famílias conhecem e usam as línguas de contestação e têm certeza de seus direitos diante de uma história injusta de despojos sucessivos; mas também sabem que os relacionamentos que lhes permitem manter vivas suas famílias e reviver as alianças mais antigas e mais fundamentais só podem ser estabelecidas estando nesse local. Para as famílias Apyka’i, não há contradição ao afirmar que o que as mantém unidas é uma relação de terra e sangue, isto é, a memória de um povo inseparável daquela terra.

As reflexões desse autor sobre a maneira como o povo de Apyka’i constrói sua história de relacionamentos parentais nos convidam a pensar, como Briones, que as memórias são heterogêneas porque assim são suas trajetórias. Mas, sublinhando que para os Apyka’i não há contradição entre denunciar a injustiça de uma cerca de arame em uma linguagem, e defender suas relacionais com o território em outra linguagem, Martins também nos mostra de que maneiras as memórias não criam coerência em e desde um mundo único, mas entre os mundos parcialmente conectados que habitamos. Os capítulos de Rodriguez et al., Briones, Moraes e Ramos expõem que, em um contexto histórico em que as políticas de reconhecimento se baseiam em uma ideia estreita de “origem” – da qual se seguem as avaliações de “autenticidade” identitárias – os “enraizamiento políticamente desafiantes” não só se entramam “a partir de un hacer anclado en saberes, pertenencias y recuerdos fragilizados”, mas “también en una sostenida y laboriosa vocación de articulación” (BRIONES, neste volume, p. 263).

Em resumo, e apropriando-se das palavras de Aída Hernández, qualquer coletivo ou articulação é o produto de alianças entre diferentes e algum tipo de projeto – político e/ou afetivo – resultante do

diálogo e da negociação. Embora a memória seja um desses projetos, a tarefa de sua investigação tem muito a contribuir para o conhecimento e o reconhecimento das especificidades socioculturais e históricas dos sujeitos sociais.

A FIDELIDADE DO SILÊNCIO

Retornamos aqui à noção de um evento crítico em seu duplo efeito nos processos de memória – desestruturação e restauração –, a fim de questionar as maneiras simplificadas pelas quais os silêncios são geralmente entendidos, como meras ausências ou esquecimentos passivos, impostos pela devastação que a violência produz. Perguntamo-nos, então: como a violência reprime/condiciona as possibilidades de lembrar? Como o silêncio intervém nos processos de reelaboração das perdas?

No processo de resposta a situações de violência social, Veena Das (1995) afirma que entre as principais funções do testemunho se encontra a de nomear as violências padecidas, mas expressa também que o simples ato de “nomear” não é nem tão simples nem tão mecânico. As condições de possibilidade para que os detalhes do acontecido emergjam com sua força denunciante e desafiadora também precisam ser reconstruídas, porque, em princípio, persistem as práticas repressivas dos dispositivos de terror, da suspeita e da criminalização. De fato, muitas das experiências dolorosas são lembradas, em um primeiro momento, por fora das linguagens disponíveis, de formas fragmentadas e sem a intenção de contestação. Porque, como sustenta Ortega (2008), se fazem presentes como um ato desesperado da inscrição mnemônica para insistir na natureza irremediável e incomensurável da perda.

No entanto, distintos autores apontaram que no balbucio dessas lembranças dispersas e isoladas o que é silenciado são as linguagens dominantes. A consciência da subalternidade começa com a necessidade de não trair a si mesmo (ORTEGA, 2008), as pessoas se voltam ao silêncio para que suas experiências não sejam faladas pelas traiçoeiras linguagens do poder (DWYER, 2009). Quando o silêncio é a decisão de não tirar proveito das narrativas impostas, “singulariza de maneira particular o relato, o desamparo, a deixa à beira do absurdo” (ORTEGA, 2008, p. 41), enquanto são os mesmos silêncios os que “falam memória” (DWYER, 2009, p. 125).

O exame dessas condições e limites de enunciabilidade permite ver que estão intimamente relacionadas às políticas históricas de reconhecimento dos Estados (BRIONES, 1998) e às moralidades neoliberais que os sustentam (POVINELLI, 2002, em RAMOS, neste volume). Nesse sentido, Hernández Castillo explica quen as últimas décadas as linguagens habilitadas aos indígenas para resolver suas disputas se constituem na dupla dinâmica de apropriação/criminalização. Isso inclui “apropiación del multiculturalismo como forma de gobernanza neoliberal, así como los procesos paralelos de militarización de las regiones indígenas, criminalización de la disidencia, y utilización de la violencia de género como herramienta contrainsurgente” (neste volume, p. 193).

Como apontam diferentes autores deste livro, são essas mesmas condições de enunciabilidade que são colocadas em jogo quando grupos subordinados realizam trabalhos de memória e agenciam seus silêncios. As linguagens dominantes não apenas reprimem - ou criminalizam - as memórias que consideram intoleráveis, mas também circunscrevem as maneiras pelas quais certas memórias e subjetividades políticas podem ser toleradas para serem reconhecidas. Nesta última direção, e apenas para citar alguns exemplos, estão as representações da academia ou de certas políticas públicas que toleram ao outro sob a figura da vítima; as perspectivas homogeneizadoras e generalizadoras do patriarcado e dos “interesses das mulheres” que caracterizaram um setor importante do feminismo anglo-saxão e europeu (HERNÁNDEZ, NIETO e LANGDON, neste volume); os discursos que questionam a legitimidade das identificações e memórias mapuche por não responderem aos padrões e parâmetros morais com os quais julgam a relevância ou não de certas práticas e identificações (BRIONES, neste volume).

Quando Leslie Dwyer (2009) se pergunta sobre a produção de silêncios em Bali depois que as forças de segurança indonésias tentaram aniquilar a vida de milhões de pessoas, ele argumenta que o silêncio não é apenas um obstáculo para se proteger da dor e da possibilidade de incitar maior violência, mas também, e acima de tudo, uma produção política. Os silêncios, ele explica, procuram dar existência social a lembranças dolorosas e/ou reprimidas - por mais fraca e fragmentária que seja esta existência - ignorando o domínio traiçoeiro do discurso narrativo dominante.

Essas reflexões nos convidam a não pressupor muito rapidamente a perda, ou a ausência, onde também se pode conceber a espera (DAKHLIA, 1998, em BRIONES, neste volume) e a conceber o silêncio como um modo de expressão em si sobre os espaços de experiência.

Mas os silêncios não são apenas tentativas de adaptação às novas condições de enunciabilidade, são também constitutivos de processos de restauração. E, nesse sentido, o capítulo de Briones nos ajuda a identificar algumas das maneiras pelas quais isso ocorre. Em primeiro lugar, os silêncios – aparentemente transformados em esquecimentos – tornam-se objeto de reflexão e, como tal, material de memória. Segundo, eles operam como estratégias de seleção para a constituição de narrativas mais sensíveis às experiências das pessoas e grupos. E, finalmente, articulam com práticas não discursivas, como expressões corporais, rituais diários ou o uso de certos objetos e lugares.

O silêncio se torna um tópico da memória quando, por exemplo, a mulher de Charrúa, Mónica Michelena (RODRÍGUEZ et al., neste volume), nos conta que o processo de restauração começa entendendo que os silêncios e fraturas da memória coletiva também faziam parte de sua história, e que, embora não seja possível preencher essas lacunas, elas podem ser pensadas como uma consequência destes silêncios. Em outro sentido, silêncios ou esquecimentos também são objetos de memória quando os mapuche afirmam que não conseguem se lembrar do conteúdo das conversas mantidas pelos mais velhos quando eram jovens – geralmente porque se tratava de deixá-los fora de conversas tão dolorosas. Essas ausências são transformadas em presenças de outras maneiras, por exemplo, lembrando perfeitamente o evento narrativo e o que ele implicava, em termos de seu teor (“sabía llorar la abuelita cuando contaba”) (RAMOS, 2017b) e dando sinais de uma sociabilidade e comensalidade mapuche que, portanto, podem ser respeitadas e recriadas (BRIONES, neste volume).

Em relação à demarcação de certos silêncios como estratégicos, os capítulos deste livro nos mostram diferentes maneiras pelas quais isso é realizado. Na maioria dos casos, muitos dos silêncios intencionais têm a ver com o propósito de produzir narrativas desde outras ênfases, detalhes e valorizações que as impostas pelos imaginários dominantes da violência; sugerindo, inclusive, que o que chamamos *a priori* de “silêncio” desde a academia pode estar pressupondo esses mesmos

imaginários. Em outros casos, e com a mesma intenção de reelaborar as experiências de perda a partir de marcos próprios de interpretação, os silêncios podem ser produções culturais e epistêmicas com sentidos locais e específicos, como exemplifica Briones em suas reflexões sobre signos, sonhos e parentesco. Como sugere Janet Carsten (2007), o que lembramos e o que não tem a ver com decisões acerca do que estamos escolhendo conectar e o que – ou quem – escolhemos desconectar ao negociar nossas memórias. Ou, em contextos de migração, deslocamento forçado e desgregarizações seguidas de reagrupamentos, sobre o que é necessário desconectar e como ser criativo para relacionar-se de outras maneiras e voltar a estar vinculado.

Entre os estudos da memória, tem havido trabalhos frequentes que examinam como os silêncios – ou a ausência de palavras – inscrevem a memória em outros suportes, como corpo, rituais, objetos ou lugares. Nesse sentido, Briones propõe um olhar performativo das práticas para alertar como os corpos são sustentadores de memórias inscritas, sempre que são exibidos repertórios de comportamentos expressivos ou de práticas/conhecimentos incorporados que também podem ser, às vezes, materiais da memória. Sob outro ângulo, Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli apontam que há marcas de violências passadas – histórias de dor e separação – nos corpos e corações das charrúas através da violência doméstica intrafamiliar, atravessada em muitos casos por alcoolismo. Citando Fanon (2005), Morais entende que a violência colonial – de vigilância e confinamento – se instala nos corpos indígenas como um estado de tensão esperando para levar a cabo o “sonho do movimento” que, no caso em que este autor trabalha, trata-se da recuperação de suas terras. Alguns dos capítulos deste livro também adotam a noção de lugar de memória (NORA, 1998) para explorar como as experiências de dor precisam ser colocadas em suas próprias geografias (Rodríguez et al., neste volume) ou como em certos lugares se ativam formas de habitar que, citando as formas antigas, criam vínculos com o futuro (BRIONES, MORAIS e RAMOS, neste volume).

Descer à vida cotidiana e trabalhar com sobreviventes nos leva a questionar modelos heroicos clássicos para prestar atenção aos silêncios – e outras práticas não discursivas – com as quais as pessoas estão

construindo suas vidas diárias e com as quais ensaiam maneiras e comportamentos novos e significativos para organizar suas memórias.

COMPROMISSOS METODOLÓGICOS

Os capítulos deste livro também refletem sobre as formas antropológicas de fazer campo e de se relacionar com os sujeitos da investigação, quando a relação entre violência e memória é uma preocupação compartilhada. Myriam Jimeno inicia essa discussão argumentando que, particularmente nos países da América Latina, a violência impactou sobre os métodos de trabalho da Antropologia. Para dar conta deste estilo peculiar de antropologia fabricado na América Latina, ela repõe o conceito de *pesquisador cidadão* (JIMENO, 2008b), que nos lembra que “nuestra condición es la de cabalgar incómodos entre la disciplina como cuadro universal, y los compromisos y las preocupaciones propias de nuestro entorno particular como ciudadanos” (JIMENO, neste volume, xxx). Se trata de um local de produção que nos obriga a repensar constantemente as condições sociais de nosso trabalho, para sustentar compromissos militantes tanto nos âmbitos acadêmicos, onde são utilizadas as categorias que usamos para a análise, quanto nos espaços não acadêmicos, onde se avalia o poder transformador destas categorias.

A autora acrescenta que, ao tentar combinar a condição dos trabalhadores do conhecimento com as preocupações como sujeitos situados e membros de uma determinada sociedade, os antropólogos buscaram informar e entender conflitos do ponto de vista daqueles que sofrem. É sobre as maneiras de fazer isso que nos deteremos na continuação.

As propostas de trabalho etnográfico que este livro compila são, como expressa Aída Hernández, um microcosmo de desenvolvimentos intelectuais mais amplos que, na América Latina, foram desenvolvidos no final das décadas de 1960 e 1970, quando destacados pensadores, inspirados no marxismo, desenvolveram metodologias que fusionaram ativismo com pesquisa, a fim de “separar el locus de la investigación de su hogar académico tradicional” (neste volume, p.xxx). É sobre este contexto histórico que Robles e Rappaport reflexionam em seu capítulo, para quem o trabalho de Orlando Fals Borda na costa do Caribe durante

as décadas de 1970 e 1980 foi a fonte de inspiração da metodologia de investigação ativista participativa que então teve difusão mundial.

Esses trabalhos pioneiros partiam da convicção de que a disposição dos pesquisadores em participar do ativismo permitiria produzir conhecimento em uma cadeia multilocal e multivoz de encontros e conversas. Como Robles e Rappaport nos explicam, para esses pensadores a participação devia atravessar tanto o processo de coleta de informações e de conhecimentos quanto a difusão cuidadosa e deliberada dos fundamentos políticos desta pesquisa. Em relação a esta última faceta da pesquisa, as autoras nos mostram as preocupações que mobilizaram o trabalho de Fals Borda. Por exemplo, produzir imagens – gráficas e discursivas – em que espectadores ou os leitores pudessem se imaginar como atores históricos para favorecer a análise coletiva e fornecer uma direção para a ação política. Ou a preocupação de não impor a visão de mundo do pesquisador, mas favorecer conversas bidirecionais nas quais as duas partes são transformadas pela troca, como finalmente se materializou na redação do livro *Historia Doble de la Costa*, publicado em quatro volumes entre 1979 e 1986, onde a história se passa em dois canais (A e B). Nas páginas do lado esquerdo de cada volume (Canal A) estão a história do ponto de vista local, com depoimentos coletados dos camponeses. Nas páginas do lado direito (canal B) estão as reflexões teóricas, explicações metodológicas, análises sociológicas de processos históricos relatados no canal A. Na mesma direção, Robles e Rappaport destacam os diferentes experimentos retóricos – a “imputação” ou os “casos emblemáticos” – com os quais Fals Borda incentivou as testemunhas da violência a produzirem as ferramentas de memória.

Nutrindo-se dessas primeiras abordagens, e pensando em pesquisa indígena na Colômbia, Joanne Rappaport (2016, 2007) define *etnografia colaborativa* como uma prática que estimula reflexões coletivas sobre os métodos, as técnicas e os posicionamentos epistemológicos dos sujeitos (acadêmicos e não acadêmicos) envolvidos na pesquisa. Em sintonia com Rappaport, Luke Lassiter (2005) afirma que a colaboração “es un enfoque transgresivo en el que la producción de conocimiento se enmarca en relaciones intersubjetivas que desafían jerarquías, cuestionan prejuicios positivistas legitimados como verdades científicas y abren la posibilidad para revertir injusticias e inequidades” (RODRÍGUEZ et al., neste volume, p. xxx).

Nos capítulos deste livro, essas preocupações se traduzem em novos desafios diante de novos contextos. Por exemplo, dada a tensão inevitável que nos produz conhecer um processo ou um povo e nossa imersão pessoal nos conflitos, Jimeno se pergunta: quais são os guias éticos e as referências de método e teoria? Mariela Rodríguez et al. se perguntam até que ponto aprendemos a pensar e agir a partir de conceitos e posições que os grupos subalternizados nos propõem e, em alguns casos, nos exigem? (RODRÍGUEZ et al., neste volume). Aída Hernández se pergunta sobre como realizar uma investigação colaborativa quando as reformas estruturais de nossa época impõem novas lógicas neoliberais nos espaços de pesquisa, desqualificando como ideológica qualquer produção acadêmica que não responda às necessidades do capital e do Estado, e em um mundo cada vez mais caracterizado por desigualdade, violência e impunidade.

Respondendo a estas perguntas, Aída Hernández aponta alguns dos principais desafios da Antropologia. Primeiro, evitar equiparar o trabalho colaborativo à tarefa de conscientização, mesmo quando nas negociações do espaço coletivo seja mais confortável assumir o papel de capacitadores ou de quem possui alguma verdade histórica para compartilhar. Segundo, questionar a falsa dicotomia entre neutralidade e compromisso, que sujasse nas pesquisas co-participativas que visam transformar a realidade com base em um método ou teoria que segue sendo considerado infalível, para reflexionar e desconstruir a realidade junto com os atores sociais com quem nós trabalhamos. Terceiro, não simplificar a colaboração comprometida com o simples ato de tomar partido do povo ou dos marginalizados contra os exploradores – sob algum interesse coletivo que assumimos *a priori*. Porque com essa simplificação, tendemos a ignorar os diferentes níveis de desigualdade que atravessam os coletivos sociais – bem como seus diversos interesses – e tendemos a evitar a tarefa mais complexa de elaborar em conjunto uma agenda de pesquisa em que nossos conhecimentos sejam relevantes para os movimentos ou atores sociais com quem colaboramos.

Para finalizar esta seção sobre compromissos metodológicos, seria necessário mencionar o lugar que têm as emoções e os sentimentos nos processos de memória. Quando Robles e Rappaport se referem à centralidade do exercício reflexivo durante o trabalho de reconstrução das memórias, enfatizam a importância de prestar atenção aos sentimentos

que surgem no decorrer do trabalho, uma vez que as histórias contadas despertam emoções fortes nos narradores. Os sentimentos, longe de serem efeitos secundários do processo, são as principais fontes de apego e o suporte das forças coletivas. Como argumentam as autoras, se os mesmos objetivos das organizações de base se articulam através de sentimentos relacionados à terra, família e comunidade, é impossível pensar em uma investigação sem abordar o fato de que os mesmos objetos de conhecimento surgem de sua articulação íntima com os sentimentos e desejos das pessoas.

Mais tarde, Fals Borda articularia essa ideia entrelaçada de política, pesquisa e sentimento na noção de “sentipensante”, o sujeito sensível e protagonista da história (ROBLES e RAPPAPORT, neste volume). Essa categoria nativa, lembram as autoras, também inspiraria Galeano a escrever: “Médicos sábios de ética e moral devem ser os pescadores da costa colombiana, que inventaram a palavra ‘sentipensante’ para definir o idioma que diz a verdade” (GALEANO, 1989, em ROBLES e RAPPAPORT, neste volume, p. 167).

Myriam Jimeno também dá um lugar central aos sentimentos em suas reflexões. Para Jimeno, as emoções – incluídos os sentimentos que experimentamos como mais íntimos – são uma linguagem política. Portanto, acrescenta, quando os projetamos socialmente por meio de testemunhos ou outros relatos, eles passam a ser a base a partir da qual são construídos os processos políticos coletivos. A socialização dos sentimentos possibilita a formação de comunidades emocionais, incentivando a organização e a ação reivindicatória. Em suma, é essa linguagem política – a que resulta do compartilhamento de sentimentos de sofrimento e resistência, através de narrativas da memória – que permite manter identificações emocionais e conformar laços morais. Para Jimeno, a Antropologia tem um papel importante a desempenhar nessa tarefa de projeção social do sentimento: “Si la proyección simbólica de esa narrativa logra generalización y obtiene que sectores amplios del país se identifiquen con ella, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad” (JIMENO, neste volume, p. 67).

Portanto, e já fechando, voltamos ao modo como Briones define a mesma prática antropológica que a de um sujeito “sentipensante”. Acontecemos na investigação como sujeitos “sentipensantes” porque

fazemos nossa própria história, mas não como queremos, porque estamos afetivamente ligados a ideias que herdamos e que, se hoje dispuséramos das ferramentas conceituais necessárias, nos daríamos conta que nós as teríamos escolhido. Por isso sabemos que hoje entendemos um pouco melhor as coisas que ouvimos e vimos anos atrás, e que, além disso, podemos entendê-las ainda melhor: “Si los mayores que ya no están siguen estando y mostrando caminos, es por los modos en que la intensidad y los ecos de los compromisos afectivos entretejidos durante ciertos eventos narrativos nos mueven a evocarlos, volviéndolos a pasar por el corazón, para ir reconociendo otros sentidos en los eventos narrados” (BRIONES, este volume, p. 298).

PALAVRAS FINAIS

Os trabalhos que compõem este livro se concentram em diferentes contextos, geografias, tempos e lutas para perguntar, parafraseando Dwyer (2009), o que significa refazer as formas de vida após tentativas de aniquilá-las? Desse ponto de vista mais amplo, também questionam sobre como a memória se comporta quando é pensada como restauração? Qual é a importância da memória para transformar os efeitos da violência em moradas de apego e redutos de dignidade?

Porque a memória, não pertencendo a ninguém, e menos do poder, é usada como um local de abertura, o solo do levante e da retomada. Como tal, é o *locus* de produção do conhecimento, de antigas e recriadas teorias locais, da criação de metáforas, um viveiro de paradigmas que depois se expandem globalmente, um cenário para ensaiar vocábulos e categorias terrenas, concretas e encarnadas. Em suma, e como Bruno Morais diz, um lugar privilegiado para pensar criativamente fora dos limites acadêmicos, mas também para expandir este conhecimento.

Mas cada trabalho em particular se refere a uma luta específica, na qual os autores, de uma maneira ou de outra, também estão envolvidos. Cada vez que um capítulo começa, encontramos outros que constantemente falam contra os grupos com os quais trabalhamos ou com certos argumentos que são identificados como funcionais ao poder, porque cada autor apresenta seus antagonistas e luta suas batalhas. Essa heterogeneidade - nunca bastante heterogênea - é o que nos permite pen-

sar sobre a memória de diferentes distâncias, planos, detalhes e pontos de vista.

Para as diferentes pessoas e grupos que protagonizam as obras de memória descritas nestas páginas, os sentidos da memória não são os mesmos. No entanto, para todos eles é um espaço para a contenda e um lugar onde suas enunciações devem ser levadas em consideração, porque a memória – enquanto permanece heterogênea, experiencial, concreta, localizada e afetiva – nas últimas décadas ganhou autoridade como testemunha fiel e contraditória das perversões da história (HARTOG, in: SILVA, 2012). Ao avançar na leitura do livro, os leitores e as leitoras nos perguntaremos várias vezes o que é que estas memórias estão testemunhando e que conluios, mentiras, manipulações, erros ou mal-entendidos seus narradores estão enfrentando. Sabendo que as lutas dos grupos com os quais trabalhamos são anteriores e continuam após uma investigação, precisamos apenas decidir se e como participaremos desse processo. E, mais especificamente, que tipo de colaboração podemos oferecer como antropólogas e antropólogos.

Em suma, dentro e fora do livro, trabalhar em processos de memória, empreendidos por grupos subordinados, em contextos marcados pela violência, implica não apenas levar a sério outras formas de conhecimento, mas também o fato de estarmos imersos no mundo, em certas batalhas e em certas trincheiras. A memória é uma delas. Em uma conversa realizada em um bar, em uma discussão realizada em uma oficina, nas anotações sobre reuniões que ocorreram décadas atrás ou em uma troca casual indo ao túmulo de um ancestral, alguém se lembra de algo e alguém escuta. Aqui e ali a desigualdade e a injustiça são relatadas, mas também são trocadas iniciativas para construir um futuro mais habitável para todos e todas. Pensar na memória como uma resposta a uma história de violência, de sucessivos eventos críticos, é um árduo projeto, no qual muitos de nós queremos participar (“sentipensar”) porque estamos convencidos de que “para não ser governados desta maneira e por esse preço” (FOUCAULT, 2003) é preciso lembrar.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.

- AIJMER, Göran; ABBINK, Jon. *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Berg, 2000.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 1993.
- ASAD, Talal. *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- BALANDIER, Georges. *El Concepto de Situación Colonial*. Cuadernos de Integración Social Guatemalteca n. 22. Guatemala: José Pineda Ibarra, 1970.
- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author". *Annual Review of Anthropology* v. 19, p. 59-88, 1990.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaio sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas: volume 1)*. 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- BERNUCCI, Leopoldo M. Reinado de horror: tortura na Amazônia durante o ciclo da borracha. *Muiraquitã*, PPGLI-UFAC, v. 2, n.1, p. 208-232, 2013.
- BLASER, Mario. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology*, v. 54, n. 5, p. 547-568, 2013.
- BRIONES, Claudia; CAIRO, Carlos del. Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia Bogotá: Universitas Humanística, p. 13-52, 2015.
- 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 (1994), p. 99-129.
- BRIONES, Claudia. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- BUTLER, Judith. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". In: INGRAM, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A vocação crítica da antropologia. *Anuario Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. P. 67-80.
- CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. UK: Cambridge University Press, 2000.
- CARSTEN, Janet. "Introduction: Ghosts of Memory". In: CARSTEN, J. (ed.). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell, 2007. p. 1-35.
- CASEMENT, Roger. *Diario del Amazonas*. Madri: Editorial Funambulista, 2010.
- CORRIGAN, Philip; SAYER, Derek. "La formación del Estado inglés como revolución cultural". In: LAGOS, Maria; CALLA, Pamela (comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: INDHIPNUD, 2007. p. 39-74.

- 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.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2018.
- DAS, Veena. “La subalternidad como perspectiva”. In: ORTEGA, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 195-206.
- DAS, Veena. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press, 1995.
- DAS, Veena. *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- DEGREGORI, Carlos I. (org.). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima: IEP, 2003.
- DELRIO, Walter; ESCOLAR, Diego; LENTON, Diana; MALVESTITTI, Marisa (dir.). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN, 2018.
- DWYER, Leslie. “A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali”. In: O’NEILL, Alexander; HINTON, Kevin (ed.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009. p. 113-146.
- FALS BORDA, Orlando. *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo, 1986.
- FANON, Franz. *Los malditos de la Tierra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, Michel. “Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)”. In: *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 3-52.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 2008.
- GALEANO, Eduardo. *El libro de los abrazos (creación literaria)*. Mexico City: Siglo XXI, 1989.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. El infierno verde. Caucho e indios, terror y muerte. *Anuario del IEHS*, v. VIII, n. 8, p. 73-85, 1993.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932: fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, v. 61, n.223, p. 591-617, 2001.
- HASSOUN, Jacques. *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1996.
- HILL, Jonathan D. “Contested Pasts and the Practice of Anthropology”. In: *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 809-815, 1992.

- HINTON, Alexander. *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- INGOLD, Tim. *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.
- JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores / Siglo XXI de Argentina Editores, 2002.
- JIMENO, Myriam “Citizens and Anthropologist”. In: POOLE, Deborah (ed.). *Companion to Latin American Anthropologist*. Londres: Blackwell, 2008b. p. 72-89.
- JIMENO, Myriam. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. In: ORTEGA, F. (ed.). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008a. p. 261-291.
- JIMENO, Myriam. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. *Antípoda* v. 5, p. 169-190, 2007.
- JIMENO, Myriam; CASTILLO, Ángela; VARELA, Daniel. *Después de la Masacre: Emociones y Política en el Cauca indio*. Bogotá: ICANH y el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- LAMBEK, Michael; ANTZE, Paul. “Introduction: Forecasting Memory. In *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*”. In: ANTZE, P.; LAMBEK, M. (ed.). New York/Londres: Routledge, 1996.
- LASSITER, Luke E. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- 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.
- MASSEY, Doreen. *For Space*. Londres: Sage Publications, 2005. [Publicado no Brasil com o título *Pelo Espaço. Uma Nova Política da Espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008].
- MC COLE, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1993.
- NORA, Pierre. La aventura de *Les lieux de mémoire*. In: CUESTA BUSTILLO, Josefina (ed.). *Memoria e Historia*. Madrid: Marcial Pons, 1998. p. 17-34.
- O’NEILL, K; HINTON, A. (ed.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham and London: Duke University Press, 2009.
- ORTEGA, Francisco A. “Rehabitar la cotidianidad”. In: ORTEGA, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 15-70.
- POVINELLI, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham: Duke University Press, 2002.

- QUIRÓS, Julieta. Por que vêm? Figuração, pessoa e experiência na política da Grande Buenos Aires. Tese de Doutorado. Museu Nacional, UFRJ, 2010.
- RAMOS, Ana M. “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. BELLO, Álvaro; GONZÁLEZ, Yéssica; RUBILAR, Paula; RUIZ, Olga (ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2017a. p. 32-50.
- RAMOS, Ana M. “Las memorias mapuche del ‘regreso’: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración”. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges M. (org.). *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017b. p. 203-228.
- RAMOS, Ana M. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- RAMOS, Ana M. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 115-130, 2011.
- RANCIERE, Jacques. El Desacuerdo. *Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- RAPPAPORT, Joanne. “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, p. 197-229, 2007.
- RAPPAPORT, Joanne. “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies*, v. 9, n. 1-2, p. 1-3, 2016.
- RICOEUR, Paul. *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid: Arrecife, 1999.
- ROSEBERRY, William. “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”. In: GILBERT, Joseph; NUGENT, Daniel (comp.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, 1994. p. 355-366.
- SCHMIDT, Bettina; SCHORÖDER, Ingo. *Anthropology of Violence and Conflict*. New York: Routledge, 2001.
- SCOTT, James. *The moral economy of de peasant: Rebellion and subsistence in southeast Asia*, New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- SILVA, Renán. “Memoria e historia: entrevista con Francois Hartog”. *Historia Crítica* n. 48, Bogotá, p. 208-214, 2012.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales, *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, p. 83-99, 1992.
- STELLA, Valentina. “Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria”. In: RAMOS, A.; CRESPO, C.; TOZZINI, A. (ed.). *Memorias en lucha. Recuerdos y*

silencios en contextos de subordinación y alteridad. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016. p. 71-92.

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

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing de Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995. [Publicado no Brasil com o título *Silenciado o Passado. Poder e a Produção da História*. Curitiba: Huya, 2016].

ULFE, María E.Y.; PEREYRA CHÁVEZ, Nelson E. “Presentación”. Dossier: Memoria y violencia política. *Anthropologica* (Departamento de Ciencias Sociales/PUCP) v. 33, n.34, p. 5-10, 2015.

VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges M. (org.). *Autodeterminação, Autonomia Territorial e Acesso à Justiça: Povos Indígenas em Movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.

VERDUM, Ricardo; RAMOS, Ana M. (org.). *Memórias Indígenas: Silêncios, Esquecimentos, Impunidade e Reivindicação de Direitos e Acesso à Justiça*. Revista Aby Yala, v. 2, n. 2, 2018.

VERDUM, Ricardo. Refletindo sobre memória com Maurice Halbwachs. *Ciencias Humanas em Revista* (História), Goiânia, v. 5, n.2, p. 141-151, 1994.

WEIDMANN, Heiner. Despertar/Sueño. In: OPITZ, M.; WIZISLA, E. (comps.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, p. 305-337.

WITTMANN, Luisa Tombini. *O Vapor e o Botoque: Imigrantes Alemães e Índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.

ZAMBRANO, Marta; GNECCO, Cristóbal. “Introducción: El pasado como política de la historia.” In: GNECCO, C.; ZAMBRANO, M. (ed.). *Memorias hegemónicas. Memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca, 2000. p. 11-22.

GUERRA, ANTROPOLOGÍA Y CONCIENCIA SOCIAL EN COLOMBIA

Myriam Jimeno

¿Qué hubiera sido de la antropología si la primera gran guerra europea no hubiera desaparecido a los mejores alumnos de Emil Durkheim y dejado una huella traumática en Marcel Mauss? La pregunta no tiene una respuesta cierta, pero coloca el tema en el lugar que quiero explorar: justo el punto en el que la condición vivencial del antropólogo – estar vivos y sanos – y el quehacer del antropólogo se interceptan y condicionan entre sí.

En las guerras o en las confrontaciones violentas próximas al antropólogo la condición vivencial se desdobra también en los apegos primordiales, para usar esa conocida expresión: lealtad, ¿Con quién? ¿Y si los contendientes se confunden o si unos y otros nos repugnan con sus atrocidades y arbitrariedades? ¿O si no aceptamos el uso de la violencia como medio de dirimir los conflictos? Con estas preguntas, tan básicas como complejas, intentaré responder a los interrogantes sobre el impacto de la guerra sobre la antropología en Colombia y también lo inverso, la marca de la antropología en la guerra.

Voy a dejar de lado los casos extremos en los que el antropólogo muere a manos de un grupo armado o en los que el antropólogo ya deja de serlo para volverse combatiente y sólo los menciono brevemente. En el primer caso nuestro colega Hernán Henao, profesor de la Universidad de Antioquia, fue asesinado en 1998 en su propia oficina, por un comando que al parecer seguía órdenes del paramilitar Carlos Castaño. ¿La razón fue su trabajo sobre el manejo de tierras en Urabá o una supuesta confusión con otra persona? Aún no se esclarece este hecho que hasta hoy lamentamos profundamente.

Otros en cambio optaron por hacerse combatientes de la guerrilla como los bien conocidos Alfonso Cano en las FARC y Luis Otero, María Eugenia Vásquez¹ y Vera Grabe en el M19, todos estudiantes de antro-

¹ María Eugenia Vásquez, *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998).

pología de la Universidad Nacional de Colombia. Sus casos recuerdan el relato del peruano Lurgio Gavilán como miembro de Sendero Luminoso primero, luego como soldado en el Ejército peruano y finalmente, antropólogo².

Pero mi propuesta apunta en otra dirección, hacia el quehacer mismo de la antropología, que en Colombia sufrió cambios a todos los niveles: en la manera de hacer campo, en la forma de relacionarse con los sujetos de investigación, y por supuesto, en el tema de la violencia, que se nos volvió reiterativo hasta la obsesión. *Violentología* es el término que designa un dilatado campo de las ciencias sociales y la antropología en Colombia. Como obsesión, nos condiciona y limita, pero también nos incita y alienta a abrir nuevas posibilidades y a encararlas con especial pasión. Mi propuesta es que con el conflicto interno se ponen en tensión las lealtades primordiales y los antropólogos deben optar. Huir o ignorar son siempre opciones. Pero es ineludible resolver la dualidad entre el conocimiento de un proceso o un pueblo, la necesaria inmersión personal, y el entorno de conflicto. Cuáles son las guías éticas y los referentes de método y teoría? Vamos a explorar estos interrogantes.

LA CONDICIÓN DE INVESTIGADOR CIUDADANO

Continúo pensando que en los casos de conflicto armado nos es útil el concepto de *investigador ciudadano*³ que he propuesto. Argumento que es la marca de estilo peculiar de la antropología hecha en América Latina. Nuestra condición es la de cabalgar incómodos entre la disciplina como cuadro universal, y los compromisos y las preocupaciones propias de nuestro entorno particular como ciudadanos. Esta tensión ética central desemboca en una forma de *compromiso* pues nos importan las condiciones sociales de nuestro trabajo. Por supuesto el compromiso también puede limitarnos y hasta encerrarnos en los círculos estrechos de la militancia y el activismo.

2 Lurgio Gavilán, *Memorias de un soldado desconocido* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2012)

3 Myriam Jimeno, "Citizens and Anthropologist", en *Companion to Latin American Anthropologist*, ed. Deborah Poole (London: Blackwell, 2008), 72-89.

Desde el punto de vista teórico, el concepto de *investigador ciudadano*, aquel que trata de conjugar su condición de trabajador del conocimiento con sus preocupaciones como sujeto situado y miembro de una sociedad particular, se hace ver en todos los antropólogos que han buscado documentar y entender el conflicto desde el punto de vista de quienes lo han sufrido. Su medio de expresión y su tono privilegiado es la narrativa testimonial. No se trata simplemente de la idea general de rescatar la voz de los propios sujetos de estudio que toma fuerza en la antropología mundial en las pasadas décadas. Más bien se trata de revivificar una tradición intelectual, literaria con arraigo en América Latina, que acude a la crónica y la literatura testimonial para crear una narrativa que da visibilidad a las víctimas de injusticia social o del conflicto. Así, este concepto permite abarcar varios aspectos de nuestro trabajo como antropólogos: en primer lugar, la arquitectura de la intimidad propia del trabajo etnográfico, según se ha instalado en la tradición del método antropológico. Pero también ayuda a comprender que en contextos de guerra o conflicto, la relación que establece el investigador se transforma en complicidad⁴ con los sujetos de estudio. La complicidad no es tan solo la base de una relación entre el investigador y los sujetos de estudio, sino que se proyecta en frutos que, algunos, impregnan la producción intelectual y su difusión social; otros se restituyen a los sujetos de estudio en la forma de incitación a la autoconciencia y las formas de resistencia. Las formas de escritura y comunicación que acuña puedan proyectarse de forma amplia, de allí la importancia que cobra el uso de testimonio, que le permite al investigador tender un puente entre la escritura académica y las posibilidades comunicativas con los sujetos de estudio o la sociedad en general. Por ello el compromiso ciudadano desenvuelve de forma peculiar el acercamiento de método de la intimidad, contribución de la antropología a las ciencias sociales.

La creación narrativa que alienta el antropólogo con sus preguntas y su complicidad proporciona a quienes han sido víctimas del conflicto herramientas para hacer memoria del despojo y, sobre todo, hace posi-

4 George E. Marcus, "The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork *Representations*", en *Special Issue: The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*, ed. Sherry B Ortner (Berkeley, University of California Press, 1997), 85-108.

ble proyectar las experiencias traumáticas hacia la sociedad entera. Es así como los relatos que produce el antropólogo junto con las víctimas, se extienden hasta tocar a los que han visto el conflicto desde la televisión o lo escuchan como eco distante.

El trabajo de movilización, organización y denuncia, el señalamiento de los perpetradores y sus aliados, de las condiciones opresivas, los reclamos de verdad y justicia, su desenvolvimiento legal como en la Ley de Víctimas⁵, el despliegue institucional de reparación y justicia, son ya ganancias del movimiento de víctimas en Colombia. ¿Cuántos antropólogos colombianos han animado esa presencia, por lo menos desde la pasada década? ¿Cuántos han puesto a disposición su capacidad como funcionarios, su habilidad de escucha y escritura para animar la creación de una nueva conciencia social basada en lazos de identidad emocional a los que llamo comunidades emocionales? ¿Cuántos han contribuido al repudio de la violencia como arma de sometimiento? Diría que son incontables. Creo que es sustancial darle la importancia merecida al trabajo de los numerosos antropólogos que han actuado en Colombia por muchos años como trabajadores de las instituciones estatales, las organizaciones civiles o desde el activismo político, pues han hecho una gran contribución, por lo general silenciosa e ignorada. Han enfrentado y descubierto a los bandos armados y han trabajado a favor de restituir condiciones de vida para la población civil y los perseguidos del conflicto interno. Pero ahora no voy a detenerme en ellos, puesto que ameritan un trabajo propio.

CONFLICTOS VIOLENTOS Y LA ANTROPOLOGÍA

Michael Gilsenan⁶, uno de los antropólogos que ha trabajado con gran delicadeza y profundidad el tema de la guerra y la violencia en Líbano, ofrece una respuesta oblicua a la pregunta inicial sobre Durkheim y Mauss. Dice Gilsenan⁷ que la guerra ayudó de manera poderosa a con-

5 *Ley de víctimas y restitución de tierras*, expedida en 2011 en Colombia. La ley dicta “medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno”.

6 Michael Gilsenan, *Lords of the Libanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society* (Berkeley: University of California Press; London: I.B. Taurus, 1996).

7 Michael Gilsenan, “On Conflict and Violence”, en *Exotic no More. Anthropology in the Front Lines*, ed. Jeremy MacClancy (Chicago: University of Chicago Press, 2002)

formar la conciencia colectiva y las representaciones europeas – ambos conceptos forjados precisamente por estos pensadores – para responder a la pregunta de qué sostiene a la llamada “sociedad” en la era del capitalismo y la modernidad. Si ya no compartimos lo sagrado ni el don, tampoco los valores comunes o la antigua división del trabajo, ¿que une? Es bien conocida la respuesta de Durkheim.

Pero Gilsenan va más allá y propone que la conciencia y las representaciones, el sentido de lugar y los paisajes, nuestro sentido temporal de la historia, de identidad en comunidad, las poderosas emociones de compromiso, las imágenes, monumentos, objetos, medios de comunicación, las memorias dolorosas o heroicas, deben mucho a las experiencias directas de violencia. Nos recuerda Gilsenan que el Estado moderno se forja sobre el control y la administración de la violencia y esto puede hacer que la violencia se tome como un hecho cotidiano natural o que adopte la forma disfrazada de la violencia simbólica. Los antropólogos hacen parte de la imaginación estatal y del poder. Pero, dice Gilsenan, tratan de resistirse a esa imaginación y de interpretar la violencia, la guerra y el conflicto en el detalle de cada contexto socio-cultural y con su enorme variedad. Luchan para no caer en la pornografía de la violencia que encuentran en sus trabajos de campo. ¿Cómo lo hemos hecho en nuestro contexto particular?

Durante las décadas pasadas nuestros colegas, en vez de tomar una distancia aséptica o ingenua hacia las realidades cruentas y dolorosas del conflicto, las han narrado desde las voces múltiples de las víctimas. Con ello se ha conformado un enorme acervo documental, testimonial y analítico, con el cual impactan la conciencia social presente y ofrecen una visión para el futuro. Creo también que cuando se emprende un trabajo deliberado y consciente para elaborar narrativas de la experiencia traumática se tienden fuertes lazos simbólicos entre actores diversos, distantes en tiempo, espacio y condición social. Se establecen lazos de identidad afectiva que son la fuente de acción política, coyuntural tanto como estratégica y en su búsqueda de justicia tejen el sustento de una ética civil de reconocimiento. He argumentado (Jimeno, en Ortega, 2008)⁸ que “la comunicación de las experiencias de sufrimiento- las

99-113.

8 Myriam Jimeno, “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”, En *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*, F. Ortega (Ed.) Bogotá: Universidad

de violencia entre ellas- permite crear una *comunidad emocional* que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política” (pp. 262).

En otro contexto, la antropóloga Lynn Stephen⁹ indaga por las *comunidades emocionales* incentivadas por un trabajo conjunto entre comunidades de base, activistas e intelectuales. Se trata del estudio que Stephen hace de las crónicas de la escritora mexicana Elena Poniatowska. En esas crónicas Poniatowska reúne testimonios de tres eventos distantes en el tiempo: el terremoto de la ciudad de México en 1985, la masacre de la plaza de Tlaltelolco en 1968 y la desaparición de 43 normalistas en Ayotzinapa en 2014. Los tres eventos están ligados mediante la narración testimonial que recrea Poniatowska y que contiene descripciones de la injusticia, el sufrimiento, la violencia y el uso abusivo del poder en los tres casos; pero también recoge narraciones de empoderamiento, resiliencia, resistencia, y organización colectiva. El vínculo simbólico afectivo que establece la narrativa entre estos tres acontecimientos cobra fuerza social cuando se usa de forma deliberada y reiterada en escenarios públicos. La presentación pública de los testimoniantes, de viva voz, no sólo establece el lazo simbólico entre los tres eventos. Se convierte en fuente de organización política, que se replica en variados escenarios en México. Las presentaciones buscan impactar la impunidad y la injusticia que une a los tres eventos, pese a lo distantes entre sí. Se forma así una *comunidad emocional estratégica* que aspira a perdurar y pretende impactar la conciencia de los mexicanos y más allá del país mismo.

¿Qué subyace en este mecanismo político-afectivo? El poder de las narrativas como sustento de las movilizaciones políticas, como bien lo explica Hannah Arendt¹⁰. Ella afirma que la narración da la posibilidad de pensar el horror, la *shoah* específicamente, pues es gracias a la narración como la historia se vuelve sensible para los sujetos que

Nacional de Colombia, Centro de Estudios Sociales CES, Pontificia Universidad Javeriana, 2008, pp261-291.

9 Lynn Stephen, “Testimony, Social Memory, and Strategic Emotional/Political Communities in Elena Poniatowska’s Crónicas”, en *Resisting Violence - Emotional Communities in Latin America*, ed. Morna Macleod y Natalia de Marinis (USA and UK: Palgrave MacMillan, 2018), 53-76.

10 Arendt, Hannah, *La condición humana* (Paidós: Barcelona, 1993), 203.

participan de una acción política (Arendt, 1993: 203). Atrás dije que el conflicto en Colombia ha tenido el efecto de impactar la manera de hacer antropología al tensionar las lealtades primordiales y cuestionar las prácticas de terreno. Ha sido recurrente por parte de los antropólogos colombianos interesarse en las narrativas de quienes llamamos *víctimas* contribuyendo, con su difusión, a re-significar esta categoría, que dejó de designar a dolientes, para distinguir a reclamantes activos de democracia y justicia.

GUERRA Y MEMORIA

El centenario del nacimiento de Primo Levi (1919-1987) nos ha recordado su empeño en relatar su testimonio para no olvidar y, sobre todo, para “estar en paz consigo mismo”, como lo escribió en su última obra de 1986, *Los hundidos y los salvados*. Levi es un excelente ejemplo para enfatizar que hacer memoria de una experiencia personal de violencia, y compartirla mediante un relato público, tiene atributos sociales y personales, todo en uno y a la vez. Es al mismo tiempo señalamiento de condiciones de atropello y opresión, como aliento de la resistencia colectiva, y sustento para la recomposición personal.

La antropología, al animar la exposición pública de las narrativas de trauma - muy abundantes y si se quiere reiterativas - ha logrado ya un impacto sobre el curso de las acciones posconflicto. Específicamente en Colombia, el hacer memoria ha contribuido a la exposición de la verdad como forma de reparación subjetiva y política, y apunta a la justicia social, que no es necesariamente jurídica. No me detendré en los muy numerosos trabajos del Centro de Memoria Histórica¹¹ donde han trabajado antropólogos, abogados, trabajadores sociales y sociólogos. En el sentido literal del término, el Centro continúa la llamada “violentología” que emprendieron intelectuales colombianos en la mitad

11 El Centro Nacional de Memoria Histórica fue reorganizado en 2011 en la Ley de Víctimas y restitución de tierras expedida ese año. Es un establecimiento público del orden nacional, adscrito al Departamento para la Prosperidad Social. Los documentos oficiales dicen que tiene como objeto “reunir y recuperar todo el material documental, testimonios orales y por cualquier otro medio relativos a las violaciones de que trata el artículo 147 de la Ley de Víctimas y restitución de Tierras. La información recogida será puesta a disposición de los interesados, de los investigadores y de los ciudadanos en general, mediante actividades museísticas, pedagógicas y cuantas sean necesarias para proporcionar y enriquecer el conocimiento de la historia política y social de Colombia”.

de los años ochenta. Pero en este caso me sirvo para mi argumento de trabajos de nuestro grupo de investigación en la Universidad Nacional de Colombia.

Hace un par de años, cuando tomé conciencia del “giro narrativo” que habíamos tomado muchos de los estudiosos de la antropología en Colombia, acordamos con los miembros del grupo dedicar el tercer tomo de nuestra serie *Etnografías contemporáneas*, a los trabajos con uso intensivo de la narrativa. Juntamos quince textos, en su mayoría de estudiantes del posgrado de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia. Como no puedo detenerme en todos ellos, escojo uno para dejar más claro lo que quiero decir sobre la memoria, las narrativas y la acción social.

Angélica Acosta¹² trabajó para el libro las memorias de una mujer de los Montes de María, en la costa Caribe, que se hace enfermera en medio del ascenso paramilitar. Esta mujer le cuenta a Angélica, con el formato de historia de vida, el proceso por el cual, poco a poco, se descubrió a sí misma como capaz de denunciar los atropellos que presencié. Cuenta cómo, paulatinamente, cobró fuerzas para dar testimonio ante fiscales y jueces de su región y luego se extendió en actos públicos en los que denunció la violencia sexual contra jóvenes de la zona. Con esa acción llegaron las amenazas para ella y sus hijos, y se vio obligada a abandonar su pueblo. Lejos de la tierra, relata ella, consiguió con su ejemplo como denunciante animar a varias mujeres a exponer las vejaciones sufridas, lo que le dio piso a los procesos nacionales de condena contra varios jefes paramilitares. Su narrativa cobra entusiasmo cuando describe su ayuda para organizar varias marchas con apoyo de la Red Nacional de Víctimas, y “el ambiente comenzó a cambiar y los organismos internacionales comenzaron a recibir denuncias, lo que sirvió para que el gobierno, a regañadientes, comenzara a tomar acciones” (Acosta, 2016, pp. 312).

Angélica no fue sólo quien recogió la memoria testimonial. Ella vivió varios años en complicidad con la líder, fue quien la animó en sus miedos y a soportar su nueva vida urbana, escondida en carros blindados con escolta, y la consoló en su dolor por dejar atrás hijos y pareja.

12 Angélica Acosta Táutica, “Yo sabía que ser denunciante me iba a cambiar la vida”, en *Etnografías contemporáneas III. Las narrativas en la investigación antropológica*, ed. Myriam Jimeno, et al. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016) 299 -326.

Angélica tejió junto con la líder el relato que sustentó en los juicios. Aquí la historia de vida testimonial no es tan solo su recuento personal, sino que da notoriedad a las voces que exigen justicia para una de las peores formas del conflicto, la violencia sexual. La historia de vida fue el instrumento de método en el que ambas pudieron encontrarse hasta construir una narrativa punzante.

Para terminar mi argumento, concluyo con el trabajo realizado en el Cauca (suroccidente de Colombia) con Daniel Varela y Ángela Castillo sobre la recomposición social de un grupo de familias después de la masacre cometida en 2001 por paramilitares en el alto río Naya¹³. Trabajamos con las familias desplazadas por la masacre durante varios años: incitamos relatos sobre cómo habían experimentado la huída del Naya, la vida durante tres años en campamentos provisionales en un pueblo del suroccidente y, finalmente, la forma en que armaron, desde nada, una nueva comunidad lejos del Naya.

Duramos varios años escuchando sus relatos, acompañando las actividades diarias, participando de las asambleas comunitarias, de las conmemoraciones de la masacre y las manifestaciones en Bogotá y en Popayán. Este trabajo de campo prolongado, orientados por la meta de hacer *acompañamiento*, nos permitió la cercanía suficiente para ver una transformación apasionante: lo que al comienzo fue una propuesta hecha por nosotros ante la autoridad indígena y los maestros para emplear el instrumento metodológico de socio-dramas o puestas en escena de los tres momentos críticos que habían vivido, se volvió en manos de ellos un recurso empleado de forma libre y distinta en cada conmemoración, durante los siguientes cuatro años. Introdujeron guiones, distribuyeron roles, decoraron cada escenario para representar sus memorias de ataque, sufrimiento y recomposición. Lo hicieron frente a funcionarios, organismos internacionales, organizaciones indígenas y de afrocolombianos y en su propio grupo. Lograron un poderoso lenguaje emocional que envolvía a unos y a otros en un mismo sentimiento de indignación y solidaridad. La narrativa testimonial avanzó frente al Tribunal de Justicia y Paz encargado del caso judicial por la masacre, y alimentó los fallos contra algunos de los perpetradores y para obtener medidas de reparación económica.

13 Myriam Jimeno, Daniel Varela y Ángela Castillo, *Después de la masacre: emociones y política en el cauca indio* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015).

La recomposición de este grupo de personas pasó por el proceso de articular una narrativa de la memoria de los sucesos traumáticos centrada en la categoría de *víctima indígena* con derechos vulnerados. Crearon un relato comprensivo, en el que los sucesos del Naya eran apenas un nudo del hilo de atropellos que se desplegaron a partir de la conquista de América. Su lucha actual, una más entre las acciones de resistencia emprendidas por héroes locales como la cacica Gaitana en tiempos coloniales, Manuel Quintín Lame, indígena del Cauca que organizó un amplio movimiento a comienzos del siglo veinte, e incorporaron una imagen nacional: la del dirigente liberal Jorge Eliécer Gaitán asesinado en la mitad del siglo veinte con enormes repercusiones sociales¹⁴. Un gran fresco de luchas y resistencia, atropellos y rebelión.

Pudimos ver cómo se movían en escenarios públicos que comprendían los movimientos de víctimas en España, en Bogotá o en Cali, con una narrativa que le daba a la categoría *víctima* un contenido político-afectivo que trascendía, con mucho, una simple categoría burocrática impuesta. Entendimos que la recomposición personal y la acción política de los agrupados en lo que ahora llamaron Kitek Kiwe, implicó la necesaria reconstrucción del vínculo emocional con la sociedad mediante la producción de *comunidades emocionales*. Estas son comunidades de sentido cuyo eje es el relato de injusticia y resistencia que tiende un puente entre el dolor como sentimiento subjetivo y el dolor como sentimiento político, compartido de forma pública.

CONCLUSIONES

Al inicio del texto abrí la pregunta por la relación entre las condiciones vivenciales del antropólogo y su desempeño profesional en situaciones de guerra o conflicto violento. Quise resaltar las difíciles tensiones que nos rasgan en estas condiciones y, en intento por abocarlas, ponemos en cuestión las condiciones y apegos primordiales de lealtad y solidaridad, y nuestros marcos éticos y metodológicos y conceptuales como profesionales.

14 Su asesinato el 9 de abril de 1948 intensificó la confrontación armada entre los partidos políticos liberal y conservador, es la época conocida en Colombia como La Violencia (1946-1959).

Me parece que el concepto de investigador ciudadano es útil para comprender esa situación, pues están en juego la formación profesional y ética, tanto como las condiciones de vida del antropólogo y sus responsabilidades como ciudadano. También propongo que en Colombia, y tal vez de forma similar en América Latina, esto ha llevado a que los antropólogos adoptemos formas variadas de complicidad y acompañamiento de las poblaciones de estudio; a su vez ha traído el florecimiento de métodos testimoniales y el compromiso con la memoria construida por las víctimas de violencia. Estas memorias, convertidas en narrativas públicas, desbordan los marcos académicos de producción y circulación del conocimiento para expandirse en la sociedad, retornan a los sujetos víctimas y contribuyen a las acciones de resistencia y reclamo de justicia.

También sostengo que el corazón de esta dinámica social es el vínculo político-emotivo que tejen las narrativas de memoria testimonial pues acompañan y fortalecen las acciones reivindicativas. Esto es así porque las emociones son un lenguaje político, no apenas un sentimiento íntimo, que en su proyección social conforma comunidades emocionales que alientan la organización y la acción reivindicativa. Este lenguaje, al ser compartido a través de narrativas de memoria de sufrimiento y resistencia, permite conformar lazos morales, sostenidos por identificaciones emocionales, como lo ha trabajado Jeffrey Alexander (Alexander, 2012) y de otra forma Elizabeth Jelin en su gran compilación sobre *Memorias de la represión* para Argentina (Jelin, comp. 2002). Las narrativas compartidas construyen las bases de una ética del reconocimiento que le apunta a relaciones recíprocas entre iguales, mediante el reconocimiento y el respeto por las diferencias (véase discusión en Fraser, Nancy, 2003).

Las que llamo *comunidades emocionales* se cimentan por medio de la narrativa que 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. Las acciones que despliegan buscan impactar la conciencia social de los colombianos para crear sentimientos morales de repudio y rechazo. Así es como la memoria y el testigo sirven a la justicia y se convierten en formas nuevas de conciencia alimentados por juicios morales con profundas cargas afectivas. Es muy apreciable ya la contribución de los antropólogos y otros intelectuales para cons-

truir un acervo de memoria en el conflicto colombiano. Es posible que obtener justicia, e incluso reparación, sea algo todavía muy parcial en la actualidad colombiana. Pero la afirmación y el vigor de las narrativas del despojo hacen parte de un proceso social progresivo e inédito, en el sentido de la afirmación de la sociedad civil frente al impacto de la violencia de las últimas décadas. Si la proyección simbólica de esa narrativa logra generalización y obtiene que sectores amplios del país se identifiquen con ella, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad.

REFERENCIAS

- ACOSTA Táutica, Angélica. “Yo sabía que ser denunciante me iba a cambiar la vida”. En *Etnografías contemporáneas III. Las narrativas en la investigación antropológica*, editado por Myriam Jimeno, et al., 299 -326. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2016.
- ALEXANDER, Jeffrey. *Trauma. A Social Theory*. Polity Press: Cambridge/Malden, 2012.
- ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 1993.
- FRASER, Nancy. “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution or Recognition, and Participation” In Fraser, Nancy and Honneth, Axel. *Redistribution or Recognition. A Political Philosophical Exchange*. Verso: London, New York, 2003, pp. 7-109.
- GAVILÁN, Lurgio. *Memorias de un soldado desconocido*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IEP, 2012.
- GILSENAN, Michael. *Lords of the Libanese Marches: Violence and Narrative in an Arab Society*. Berkeley: University of California Press; London: I.B. Taurus, 1996.
- GILSENAN, Michael. “On Conflict and Violence”. En *Exotic no More. Anthropology in the Front Lines*, editado por Jeremy MacClancy, 99-113. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores: Madrid/Buenos Aires, 2002.
- JIMENO, Myriam. “Citizens and Anthropologist”. En *Companion to Latin American Anthropologist*, editado por Deborah Poole, 72-89, London: Blackwell, 2008.
- JIMENO, Myriam, Varela, Daniel y, Castillo, Ángela. *Después de la masacre: emociones y política en el cauca indio*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- MARCUS, George E. “The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork Representations”. En *Special Issue: The Fate of “Culture”: Geertz and Beyond*, editado por Sherry B Ortner, 85-108. Berkeley, University of California Press, 1997.

STEPHEN, Lynn, “Testimony, Social Memory, and Strategic Emotional/Political Communities in Elena Poniatowska’s Crónicas”. En *Resisting Violence - Emotional Communities in Latin America*, editado por Morna Macleod y Natalia de Marinis, 53-76. USA and UK: Palgrave MacMillan, 2018.

VÁSQUEZ, María Eugenia. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 1998.

ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA, MEMÓRIAS E RESISTÊNCIAS: REFLEXÕES DA PESQUISA ATIVISTA COM MULHERES INDÍGENAS¹

Rosalva Aída Hernández Castillo

Neste capítulo quero apresentar algumas ideias sobre os desafios metodológicos e políticos envolvidos na prática de uma antropologia jurídica feminista socialmente engajada em contextos indígenas e camponeses.

Na minha experiência como acadêmica e como ativista que trabalha há quase três décadas em favor dos direitos das mulheres em contextos de diversidade cultural, tive que enfrentar tanto as desqualificações da academia positivista quanto a desconfiança de ativismos antiacadêmicos. As reflexões que apresento aqui pretendem responder a estas duas posições, reivindicando a riqueza epistemológica envolvida na pesquisa em aliança ou colaboração com movimentos sociais e, ao mesmo tempo, afirmando que a pesquisa social pode contribuir para o desenvolvimento do pensamento crítico e a desestabilização dos discursos de poder, contribuindo assim para a luta dos movimentos que trabalham pela justiça social.

As reflexões que quero apresentar aqui são produto não apenas do meu próprio trabalho, mas das lições aprendidas com professores e colegas latino-americanos, como Orlando Fals Borda, Mercedes Olivera, Carlos Guzmán Böckler, Sylvia Marcos, Armando Bartra, entre outros, que desde os anos 1960 trabalham com uma antropologia socialmente comprometida, questionando com sua prática acadêmica a falsa dicotomia entre neutralidade e comprometimento. Parafraseando Douglas Dowd, eu poderia dizer que me sinto herdeiro de uma tradição acadêmica que assumiu que “a alternativa não é entre neutralidade e posicionamento político. [Que] Não estar comprometido não implica

1 Algumas seções deste capítulo foram publicadas no texto intitulado “Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista” em *Prácticas Otras de Conocimientos. Entre Crisis Entre Guerras*. Taller Editorial Casa del Mago-CLACSO-IWGIA-Retos, México, 2015. Traduzido do castelhano por Ricardo Verdum.

ser neutro, mas estar comprometido – conscientemente ou não – com o *status quo*” (citado por Barreman, 1968).

Reivindicar a relevância da pesquisa-ação é especialmente importante nesta era de reformas estruturais que impõem novas lógicas neoliberais nos espaços de pesquisa, desqualificando como ideológica qualquer produção acadêmica que não responda às necessidades do capital e do Estado. No atual contexto de fortalecimento dos governos de direita em vários países da América Latina, torna-se urgente assumir um papel mais ativo diante dos discursos antifeministas e racistas que começam a permear políticas públicas. Em países como o Brasil e a Argentina, os governos, por sua vez, construíram um discurso estigmatizante contra o que denominaram “ideologias de gênero”, termo sob o qual se desqualifica e, em alguns contextos, reprime a pesquisa feminista.

Neste capítulo, estou interessada em compartilhar duas experiências de pesquisa ativista em que os diálogos de saberes com mulheres indígenas e camponesas foram fundamentais para construir contranarrativas sobre o Estado, a justiça e a violência. Desenvolvidos em momentos históricos distintos, e em duas regiões diferentes, os dois projetos percebem a importância dos saberes e experiências das mulheres indígenas como teorizações e memórias incorporadas sobre a realidade mexicana.

Abreviando uma longa tradição da antropologia feminista que confrontou a História com uma letra maiúscula, como uma narrativa patriarcal e Estadocêntrica, documentando as vozes e as experiências das mulheres, estou interessada em refletir sobre o papel da memória como ferramenta de resistência. Tomarei como janela analítica dois espaços de diálogos de saberes dos quais participei, onde as mulheres indígenas e camponesas refletiram e teorizaram sobre suas experiências e memórias de violências múltiplas e sobre seus desejos por uma vida digna livre de violências.

DE NOSSAS PRÁTICAS LOCAIS PARA UMA ANTROPOLOGIA DIALÓGICA CRÍTICA

Foi gasta muita tinta desde que Karl Marx questionou a natureza exclusivamente reflexiva da filosofia, apontando na décima primeira tese de Feuerbach que os filósofos se dedicaram apenas a interpretar o mundo de maneiras diferentes, quando a questão, porém, é transformá-lo. A

questão “conhecimento para quê e para quem?” tem estado no centro do debate das ciências sociais e tem questionado periodicamente o mito da neutralidade positivista. Em 1939, o sociólogo americano Robert Lynd questionou em seu livro clássico *Knowledge for what?* a futilidade das ciências sociais que constroem seus problemas de pesquisa em resposta apenas às preocupações teóricas que surgem do desenvolvimento da disciplina, sem considerar os problemas e as necessidades dos atores sociais com os quais trabalham. No meio da guerra fria, Wright Mills se atreveu a destacar que “no mundo de hoje não basta ser acadêmico; é preciso estar preocupado o suficiente com o mundo e ter raiva suficiente para gritar. Não basta entender o mundo, é preciso tentar mudá-lo” (MILLS, 1956, p. 84). Na América Latina, antropólogos críticos, teóricos da dependência, promotores de investigação coparticipativas e da pesquisa-ação, dedicaram muitos de seus escritos dos anos 1960 e 1970 a refletir sobre a necessidade de descolonizar as ciências sociais e sobre os usos do conhecimento para a justiça social.

Em 1971, alguns desses intelectuais assinaram a chamada *Declaração de Barbados*, na qual se comprometeram publicamente com as lutas de libertação dos povos indígenas do continente e com a descolonização das Ciências Sociais. Quase cinco décadas depois, continuamos a lutar contra os fantasmas das ciências sociais positivistas, que se declaram apolíticas e que, a partir de um discurso de neutralidade, desqualificam com o termo “trabalho social” qualquer tentativa de vincular a reflexão acadêmica ao ativismo, enquanto oculta seus próprios compromissos políticos com o *status quo* (GROSS; PLATTNER, 2002).

Diante destas desqualificações, que geralmente são feitas a partir de espaços onde o apoio à pesquisa e o financiamento são decididos, é necessário demonstrar mais uma vez que o pensamento crítico não está em desacordo com o rigor acadêmico e que a construção de uma agenda de pesquisa em diálogo com os atores sociais com quem trabalhamos, em vez de distorcer o conhecimento antropológico, o fortalece e permite transcender o mundo limitado da academia.

Embora esses debates pareçam se repetir ciclicamente nas ciências sociais, os argumentos teóricos e políticos, embora semelhantes, não são os mesmos. As mudanças nas conceituações sobre poder e sobre a existência de uma verdade histórica marcam diferenças importantes entre as antropólogas e os antropólogos marxistas que promoveram a

pesquisa-ação nos anos 1960, e aquelas e aqueles que continuam reivindicando a necessidade de pesquisa colaborativa, mas reconhecem a parcialidade de nossa perspectiva, a multiplicidade de *posições de sujeito* que marcam as identidades dos atores sociais e suas relações de subordinação, e as limitações de nossos *conhecimentos situados*.

Adotando a proposta de Donna Haraway, considero necessário dar um novo significado ao conceito de objetividade, reconhecendo o contexto histórico e político a partir do qual construímos nosso conhecimento. Em sua análise feminista da ciência patriarcal, essa autora nos fala de um *conhecimento situado* (*situated knowledge*) que reconhece o contexto histórico e social do qual está sendo percebida a realidade, mas que ao mesmo tempo não abre mão da possibilidade de conhecer, nem relativiza o valor ético e explicativo de qualquer conhecimento: “A alternativa ao relativismo são os conhecimentos parciais, localizáveis e críticos, que admitem as possibilidades de conexões chamadas solidariedade na política e conversas compartilhadas na epistemologia ... O relativismo é o espelho duplo perfeito da totalização, são ambos ‘truques divinos’ que prometem, ao mesmo tempo e integralmente, a visão desde todas as posições e de lugar nenhum, mitos comuns na retórica que cerca a ciência. Mas é precisamente na política e na epistemologia de perspectivas parciais que existe a possibilidade de uma busca objetiva, sustentada e racional” (HARAWAY, 1991, p. 329).

Com base no conceito de “objetividade posicionada”, mais recentemente vários autores reivindicaram as contribuições epistemológicas da antropologia ativista (NAPLES, 2003; HALE, 2008; SPEED, 2008) definindo-a como aquela que se desenvolve em alinhamento ou vínculo com um grupo de pessoas organizadas em luta, e em relações de colaboração com esse grupo na produção de conhecimento, que, argumentam, fornece uma perspectiva privilegiada de dentro e uma certa inovação teórica que não seria alcançada se o pesquisado restivesse posicionado como um observador externo e distante.

A principal ruptura que encontro entre nossos posicionamentos em face de uma antropologia socialmente comprometida ou ativista e as de nossos professores nos anos 1970, é a renúncia ao pressuposto de que cabe a nós, como acadêmicos comprometidos com as lutas sociais, “aumentar a conscientização” dos setores populares ou assumir que temos uma “verdade histórica” para compartilhar.

Reconhecer essas diferenças não implica negar o caminho percorrido até o momento. É importante conhecer e recuperar as experiências das últimas décadas e não pretender inventar a pólvora ao falar mais uma vez de pesquisa participativa e de descolonização da teoria.

Desde os anos 1960, as propostas pedagógicas e políticas do brasileiro Paulo Freire inspiraram toda uma geração de cientistas sociais que desenvolveram uma série de estratégias metodológicas para recuperar o conhecimento dos setores populares, promover os processos de conscientização política e, através desses processos, alcançar a transformação social. No caso do México, essas ideias deram origem a uma série de projetos de pesquisa vinculados a organizações indígenas e camponesas, tentando construir uma ponte entre os interesses acadêmicos do pesquisador e as necessidades específicas desses setores. A chamada pesquisa-ação ou pesquisa coparticipativa tornou-se popular na década de 1970 e é considerada por muitos como uma das principais contribuições da América Latina para as ciências sociais do mundo. A formação da *Rede de Pesquisa Participativa*, liderada por Orlando Fals Borda, Francisco Vio Grossi e Carlos Rodrigues Brandão, propôs “a integração das pessoas com os pesquisadores, para conhecer e transformar sua realidade e, assim, alcançar sua libertação” (HALL, 1983, p. 19).

A efervescência política gerada por essas novas metodologias coincidiu com o surgimento de um movimento indígena e camponês na esfera continental que questionou os projetos nacionais da América Latina que, excluindo-os econômica e politicamente, lhes negava o direito a suas identidades culturais. Essas novas vozes passaram a problematizar a relação entre os antropólogos e seus “objetos” de estudo e, em várias reuniões indígenas continentais, denunciaram o uso da antropologia para dominar e controlar os povos indígenas (BONFIL, 1981).

As vozes desses novos atores sociais influenciaram a politização de muitos cientistas sociais latino-americanos que estavam em contato com essa realidade em mudança. Alguns decidiram abandonar o trabalho acadêmico e vincular-se como participantes ou conselheiros de organizações indígenas, camponesas e populares. Outros optaram por criar espaços de pesquisa independentes para desenvolver um novo tipo de ciências sociais engajadas em diálogo com atores sociais, como foi o caso do INAREMAC no México, dirigido por Andrés Aubry, Circo

Maya, coordenado por Armando Bartra, e o CIAM, fundado pela Mercedes Olivera.

Em Chiapas, onde morei e trabalhei por 15 anos, a pesquisa coparticipativa foi popularizada por alguns pesquisadores independentes ligados a organizações não governamentais e à Igreja Católica - cujo trabalho pastoral nessa área foi guiado pela teologia da libertação. A pesquisa-ação consistia em “resgatar” o conhecimento que os setores populares possuíam de sua realidade social, apoiar sua sistematização e promover a conscientização. Embora esse modelo de pesquisa visasse transformar as relações hierárquicas entre o pesquisador e o pesquisado, a premissa teórica - herdada do marxismo - de que o intelectual poderia despertar a consciência dos “oprimidos” partiu de uma perspectiva paternalista para com os setores populares e seu conhecimento, que foi considerado “distorcido” por uma “falsa consciência”.

Essa foi parte da herança que nos tocou reproduzir e, eventualmente, confrontar, aquelas quem nos últimos anos optou desde o feminismo por uma pesquisa mais colaborativa. Muitas antropólogas feministas optamos, desde instituições acadêmicas ou organizações independentes, por retomar a ideia de apoiar, a partir da pesquisa, os processos de *empoderamento* e conscientização das mulheres dos setores populares. No entanto, uma reflexão crítica levou algumas a reconhecer que estávamos reproduzindo algumas das perspectivas etnocêntricas do marxismo. Agora, no entanto, o suposto método infalível não é o materialismo histórico, mas uma análise de gênero que surge de uma tradição intelectual ocidental, que na maioria das vezes é pouco sensível às diferenças culturais.

A proposta com a qual estamos trabalhando junto com outras parceiras acadêmicas e ativistas da Red de Feminismos Descoloniales (MILLÁN et al., 2014) parte de um questionamento das perspectivas homogeneizadoras e generalizadoras do patriarcado e “dos interesses das mulheres” que caracterizaram um setor importante do feminismo anglo-saxão e europeu. Rejeitar a ideia de um sujeito coletivo preexistente: “mulheres”, e considerar qualquer comunidade como o produto de alianças entre diferentes, apresenta o desafio de construir uma agenda política baseada no diálogo e na negociação. Nesta tarefa, a pesquisa tem muito a contribuir para o conhecimento e reconhecimento das especificidades culturais e históricas dos sujeitos sociais.

Nesse sentido, atrevo-me a retomar o conceito de *antropologia dialógica* desenvolvido por Dennis Tedlock (1990), que se refere a uma nova maneira de fazer etnografia na qual o diálogo é fundamental para a elaboração do texto, propondo que o pesquisador se inclua e se reconheça como parte do diálogo que se estabelece com os investigados. Levando essa proposta além das estratégias textuais, consideramos que ela também pode ser aplicada a uma nova maneira de se relacionar com os atores sociais. Retomando a Faye Harrison, nos perguntamos: “Por que conceber as relações dialógicas como estratégias textuais e não como colaborações concretas? Por que a “descentralização da autoridade” (“*dispersal authority*”) é considerada como um estilo narrativo e não como uma estratégia de empoderamento para as pessoas com quem trabalhamos? ... e por que a noção de *crítica cultural* se limita a dar aos acadêmicos o privilégio do conhecimento intercultural?” (HARRISON, 1991, p. 5).

A antropologia dialógica crítica que propomos, ao contrário da pesquisa coparticipativa, não propõe transformar a realidade com base em um método ou teoria considerada infalível, senão refletir e desconstruir, junto com as atoras sociais com quem trabalhamos, problemáticas de uma realidade social compartilhada. A partir desses diálogos, elaborar conjuntamente uma agenda de pesquisa que torne nosso conhecimento relevante para os movimentos ou atores sociais com os quais colaboramos.

A pesquisa coparticipativa via o compromisso dos cientistas sociais com seus objetos-sujeitos de estudo como uma decisão fácil: eles só tinham que tomar partido do povo ou dos marginalizados contra os exploradores. No entanto, na medida em que nossas análises de poder se tornam mais complexas, nos vemos forçados a rejeitar as representações homogeneizadoras e harmônicas dos subordinados, ao reconhecer os diferentes níveis de desigualdade que atravessam os coletivos sociais. As ciências sociais comprometidas enfrentam novos dilemas éticos e metodológicos. Se admitimos que nossas representações e análises – dos povos indígenas, dos migrantes, das mulheres, das minorias religiosas, para citar alguns – podem ter implicações políticas para esses grupos, é importante reconhecer as tonalidades de *gris* que existem entre os brancos e negros enfatizados pelas análises do passado.

Ao renunciar às certezas que o marxismo deu à pesquisa coparticipativa dos anos 1970 e 1980 do século passado, enfrentamos agora novos desafios para o desenvolvimento de uma pesquisa socialmente comprometida. É comum que os atores sociais com quem trabalhamos, que no nosso caso são mulheres, busquem no relacionamento colaborativo respostas infalíveis sobre os problemas que enfrentam, em vez de perguntas críticas sobre a realidade compartilhada.

Perdemos a aparente clareza de conceber a diferença entre dominante e dominada a partir de um único eixo de subordinação: classe. Ver a pluralidade de relações de subordinação passa a destruir qualquer perspectiva de coletivos homogêneos e, ao mesmo tempo, problematiza o reconhecimento de um interesse coletivo que o pesquisador deve apoiar. No entanto, reconhecer esses desafios deve levar a mais do que desmobilização política; deve levar a procurar maneiras criativas de produzir conhecimento e propor estratégias de luta.

Nas seções seguintes, gostaria de compartilhar duas experiências de pesquisa colaborativa da antropologia jurídica feminista, nas quais a construção dialógica do conhecimento foi um dos principais objetivos e desafios das pesquisadoras/ativistas e ativistas/pesquisadoras que participamos desses projetos.

OS DESAFIOS DE UMA ANTROPOLOGIA JURÍDICA FEMINISTA

Para a antropologia feminista, o elo entre a produção de conhecimento e o compromisso político com a transformação social tem desde suas origens um eixo articulador de suas propostas teóricas e metodológicas (MOORE, 1996). Por essa mesma razão, as feministas fizeram importantes contribuições à crítica das redes de poder que legitimam e reproduzem o positivismo cientificista, e que desde a história impõe uma só narrativa ao passado. Contribuições que nem sempre foram reconhecidas pela antropologia crítica contemporânea, nem mesmo pelos estudos da memória.²

No caso da antropologia feminista latino-americana, essas críticas não foram feitas exclusivamente no campo teórico e acadêmico, mas

2 Para uma análise da pesquisa-ação da academia feminista, consulte Lykes e Coquilhon, 2007. Para uma reflexão sobre a pesquisa-ação na América Latina e as metodologias feministas de mulheres radicais de cor nos Estados Unidos, consulte Mora Bayo, 2008.

foram acompanhadas de práticas políticas e metodológicas que levaram esses debates aos espaços de luta política, às oficinas de memória e educação popular, bem como aos espaços de organização coletiva dos quais muitos de nós somos parte.

Essa tem sido minha experiência como acadêmica feminista vinculada a um centro público de pesquisa e pós-graduação e ao mesmo tempo colaborando e/ou fazendo parte de diferentes esforços coletivos que trabalham para a construção de uma vida mais justa para as mulheres. A análise crítica da cidadania, do projeto nacional mexicano, dos espaços de justiça, das políticas de desenvolvimento – para mencionar algumas questões que tratei em meu trabalho – foram não apenas problemas de pesquisa acadêmica, mas preocupações que pude compartilhar com minhas companheiras organizacionais e/ou com outras mulheres com as quais estabeleci diálogos políticos.

Uma das minhas primeiras experiências na construção de pontes entre o trabalho acadêmico da antropologia jurídica e o ativismo político, ocorreu nos anos 1990 no estado de Chiapas, quando eu integrava uma organização feminista que trabalhava contra todas as formas de violência contra as mulheres (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2002a). Naqueles anos de efervescência organizacional e movimentos camponeses e indígenas, tive que viver na carne a repressão estatal e a criminalização dos movimentos sociais, quando várias amigas e amigos meus sofreram repressão e violência sexual por forças governamentais. Essas experiências levaram-me a participar da formação de um movimento amplo de mulheres contra a violência do Estado e a violência sexual e doméstica, que mais tarde se tornou a organização feminista Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM), da qual fui integrante por dez anos. Minha experiência no COLEM questionando e lutando contra a violência patriarcal e meu trabalho como antropóloga no CIESAS, refletindo sobre o racismo e o colonialismo interno em relação aos povos indígenas, levaram-me a procurar marcos analíticos que considerassem a interseccionalidade de classe, raça e gênero, e refletissem sobre a necessidade de alianças políticas e em torno da construção de uma política de solidariedade entre os/as diversos.³

3 O conceito de interseccionalidade foi popularizado pela advogada feminista afro-americana Kimberly Crenshaw (1991) no início dos anos 1990. No entanto, as mulheres indígenas organizadas, sem usar esse termo, em diferentes regiões da América Latina

Tratando de contribuir com meu treinamento antropológico para o trabalho de defesa jurídica e apoio organizacional promovido pelo COLEM, propus para minhas parceiras organizacionais o desenvolvimento de uma pesquisa colaborativa para explorar as possibilidades e limitações da legislação nacional e dos sistemas normativos indígenas diante da violência sexual e doméstica.

Combinando três treinamentos disciplinares (direito, pedagogia e antropologia), uma equipe de membros do COLEM que trabalhávamos em nosso Centro de Apoio a Mulheres e Menores (CAMM) realizamos uma série de *workshops* nos quais compartilhamos, com mulheres indígenas bilíngues, conhecimentos básicos sobre a maneira pela qual o direito positivo aborda a violência sexual e doméstica, enquanto elas compartilham conosco suas experiências e conhecimentos sobre os espaços de justiça comunitária e os sistemas normativos indígenas.

Usando as ferramentas da educação popular, planejamos as oficinas não como um espaço de treinamento tradicional para “defensores populares”, mas como um espaço de discussão no qual participantes indígenas e membros do CAMM compartilharam conhecimentos para buscar em conjunto as ferramentas mais adequadas para o trabalho de defesa legal. A partir das propostas metodológicas de pesquisa-ação desenvolvidas especialmente no Cone Sul, sob influência da proposta pedagógica de Paulo Freire, estabelecemos que as oficinas cumpriram a dupla função de alimentar a pesquisa e contribuir para a formação de defensores populares que pudessem se mover alternadamente entre os órgãos de justiça de suas comunidades e os estatais e nacionais.

As participantes das oficinas eram todas mulheres organizadas ou líderes naturais que tiveram contato prévio com a COLEM e que manifestaram interesse em refletir e treinar sobre seus direitos. O grupo consistia em doze mulheres, seis das quais eram professoras bilíngues dos municípios de Chilón, Jitotol, Simojovel e Tila, falantes dos idiomas Tsotsil, Tseltal e Chol; as outras seis eram integrantes de cooperativas de artesãos, duas do município de Zinacantán, duas de Amatenango del Valle e duas migrantes da cidade de San Cristóbal de las Casas, originárias de Tenejapa e Chamula. Em nenhum momento consideramos que as experiências dessas mulheres representariam o sentimento e o pen-

já vinham apontando a importância de analisar a maneira como o racismo, a exclusão econômica e a violência de gênero marcam suas vidas.

samento das “mulheres indígenas”; todas elas eram mulheres jovens que, de uma maneira ou de outra, haviam enfrentado os papéis de gênero predominantes em suas comunidades. Através de seu trabalho como professoras ou artesãs, elas tiveram contato com outras mulheres organizadas, indígenas e mestiças, e suas percepções e discursos estão marcados pelo permanente cruzamento de fronteiras culturais. Todas elas tinham participação em organizações indígenas mais amplas, com demandas culturais e políticas, como são a Unión de Maestros por la Nueva Educación para México (UNEM) e a Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA), e duas delas eram de comunidades que se encontravam integradas às novas regiões autônomas, criadas a partir do levante zapatista.⁴ Se de algo eram representativas suas experiências, era de um setor minoritário de mulheres que ocupa um papel muito ativo nas organizações indígenas e repensa a maneira em que se entende os papéis de gênero.

Os desafios que enfrentamos na realização das oficinas foram maiores do que imaginávamos ao propor inicialmente um espaço de troca de conhecimento.

Por parte das integrantes do CAMM, nossa formação profissional e experiências de trabalho marcavam profundamente nossas concepções sobre o que essa troca implicava e próprias percepções que tínhamos da Lei e do direito indígena. As advogadas, apesar de sua perspectiva crítica do direito, produto de sua militância feminista, continuavam a considerar a legalidade como uma ferramenta fundamental para a construção de uma vida mais justa para as mulheres indígenas e mestiças. Suas percepções dos chamados “usos e costumes” estavam marcadas por suas concepções sobre o que é um sistema normativo, aprendido em seus estudos universitários. Para a pedagoga, com anos de experiência em educação popular com mulheres, a prioridade era acompanhar

4 A Unión por la Nueva Educación para México é uma organização independente fundada em 1994 com promotores de educação da área sob influência zapatista que substituíram os professores oficiais da Secretaría de Educación Pública (SEP), expulsos das comunidades por seu absentismo e não cumprimento dos compromissos da comunidade. A Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía Plural por la Autonomía é uma organização nacional independente, originária de Chiapas na década de 1980. É a primeira organização indígena mexicana que fez da autonomia o eixo central de sua luta. Uma descrição do que são e como a autonomia zapatista funciona em Chiapas pode ser encontrada em Cerda, 2007, e Mora, 2009.

a reflexão das trabalhadoras das oficinas sobre as desigualdades entre homens e mulheres e, na medida do possível, contribuir para a formação de uma consciência de gênero. Reconhecer a especificidade cultural das mulheres indígenas foi apenas um passo para encontrar as similitudes que podiam unir a todas as mulheres em uma frente comum.

As antropólogas, nos debatíamos entre um relativismo cultural que tentava romper com os discursos generalizadores sobre “mulheres” e entender as “lógicas culturais” que marcavam suas relações de gênero e seus sistemas normativos, e uma militância feminista que nos levava a reconhecer as semelhanças entre as instituições patriarcais indígenas e mestiças. O principal desafio foi conciliar nossas distintas ênfases em direito, gênero e cultura, e tentar analisar criticamente nossas próprias conceituações. O segundo desafio consistiu em livrar-nos da ideia da existência de uma “falsa consciência”, que às vezes subjaz à concepção da educação popular como uma ferramenta de “conscientização”, e aprender a ouvir e entender as experiências e percepções das mulheres participantes.

As mulheres indígenas, por outro lado, enfrentavam o problema prático de poder participar de oficinas devido à insegurança vivida nas estradas que utilizavam quando vinham de suas comunidades, muitas delas militarizadas ou sob o controle de grupos paramilitares, como foi o caso de Paz y Justicia, no município de Chol de Tila.⁵ Aquelas que vieram de áreas sob influência zapatista tiveram que suspender sua participação em algumas oficinas por causa dos vários “alertas vermelhos” decretados pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).⁶ O outro desafio era assumir o compromisso que implicava na defesa de outras mulheres em comunidades em que “entrar nos problemas de outras pessoas” é muito mal visto, quase como “fofocar” ou criar conflitos. Algumas delas foram questionadas pelos pais quando tentaram explicar seu interesse em conhecer a lei, “pelos perigos a que se exporiam ao se meterem em problemas com o governo”.⁷

5 Para uma análise do impacto da militarização e para militarização na vida cotidiana das mulheres indígenas de Chiapas ver Hernández Castillo, 2002b.

6 “Alerta Roja” é o termo militar usado pelo EZLN para decretar estado de emergência em momentos de tensão militar ou mobilização de tropas do exército federal.

7 *Memorias de Talleres Legislativos*, Taller No.8 Evaluación, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, enero 2001 (ms).

Apesar de todas essas limitações, conseguimos trabalhar juntas por um ano com reuniões mensais de dois ou três dias, até que razões diferentes, relacionadas a problemas políticos regionais, impediram que as mulheres seguissem viajando para San Cristóbal e decidimos suspender as últimas oficinas, substituindo-as por visitas às suas regiões de trabalho. A pesquisa nos apresentou o desafio de desconstruir e analisar as premissas que subjazem ao direito positivo e ao direito indígena, como práticas e discursos sociais que refletem a desigualdade dos gêneros, e uma vez reconhecidas suas limitações e especificidades históricas, explorar as possibilidades reais que propiciavam a construção de uma vida melhor para as mulheres.

Desde então, várias das integrantes da equipe havíamos começado a sentir-nos desconfortáveis com os estilos “didáticos” das oficinas feministas e levantamos a necessidade de tornar essas oficinas um espaço de diálogo no qual tanto as mulheres indígenas quanto as integrantes do CAMM podíamos refletir criticamente sobre justiça comunitária e a justiça do Estado, e ousar questionar nossas certezas. A resistência em dar soluções definitivas ao problema discutido causou, em alguns momentos, desencanto por parte das mulheres participantes.

Nossa ideia não era apresentar o direito nacional simplesmente como uma ferramenta de controle e dominação do Estado, nem reivindicá-lo como a panaceia contra a opressão étnica e genérica. Nem nos propúnhamos a demonizar o chamado direito indígena, nem idealizá-lo como um espaço de resistência cultural. Nossa proposta era explorar as possibilidades e limitações de ambos os espaços legais diante dos problemas específicos das mulheres indígenas, com o propósito de buscar alternativas mais alinhadas ao contexto cultural e social em que nossa organização desenvolvia seu trabalho contra a violência sexual e doméstica.

Obviamente, não foi fácil chegar com dúvidas aos espaços coletivos de construção de conhecimento. Era muito mais confortável assumir que tínhamos verdades para “compartilhar” e assumir o papel de “treinadoras” e/ou “despertadoras de consciências”, essa posição nos dava uma certa legitimidade e poder nos espaços coletivos, que dificilmente te dá a incertezas. No entanto, essa experiência e outras posteriores nos ensinaram que o estar abertas a descentralizar e desestabilizar nossas próprias visões de mundo e nossas estratégias de luta podem resultar

mais produtivas para a construção de um projeto comum, e permitir encontrar caminhos que não imaginávamos quando considerávamos que tínhamos em mãos todas as cartografias epistemológicas para uma agenda emancipatória.

Por exemplo, a maneira como as mulheres indígenas revelavam ao longo deste projeto colaborativo as redes de poder que se entrelaçam nos diferentes níveis de prestação de justiça e suas propostas para reinventar a tradição sob novos termos, davam algumas pistas para redefinir o debate entre o relativismo cultural e o universalismo. Por meio dos depoimentos expressos nas oficinas e nas entrevistas realizadas no âmbito da pesquisa, bem como nos documentos produto de congressos, reuniões e fóruns, revelavam um conceito de cultura dinâmica e mutável. Ao contrário dos críticos liberais do multiculturalismo, as mulheres indígenas de Chiapas não rejeitam sua cultura em nome da igualdade, elas reivindicam o direito a uma cultura própria, enquanto lutam pela construção de relações de equidade dentro de suas próprias famílias, comunidades e organizações.⁸

Nesta proposta de pesquisa feminista dialógica que estamos desenvolvendo com alguns membros da *Red de Feminismos Descoloniales*,⁹ nosso objetivo tem sido criar um espaço para o diálogo com outras mulheres a partir de pesquisas e trabalhos organizacionais nos quais possamos discutir e analisar as diferentes concepções e experiências de subordinação e resistência. Estas buscas metodológicas e políticas encontram eco no que Boaventura de Sousa Santos chamou de *ecologia de saberes* (2008), que implica não uma rejeição *per se* ao conhecimento científico ocidental, mas uma abertura a outras formas de

8 Em outros trabalhos, analisei a maneira pela qual as teorizações decorrentes do movimento de mulheres indígenas no México podem nos ajudar a repensar a tensão entre o universalismo feminista e o relativismo cultural (Hernández, 2003). As mulheres indígenas do México reivindicaram paralelamente, perante o Estado, o direito à diferença cultural e, diante de suas comunidades, o direito de mudar os costumes e tradições que consideram injustos. Em vários documentos gerados nesses novos espaços de discussão, as mulheres indígenas reivindicaram seus direitos de cidadania nacional e retomaram a demanda do movimento indígena nacional de manter e recuperar suas tradições, mas o fizeram a partir de um discurso que levanta a possibilidade de “mudar permanecendo e de permanecer mudando”.

9 Para mais informações sobre a Red de Feminismos Descoloniales, pode se consultar: www.rosalvaaidahernandez.com/es/proyectos-colectivos/red-de-feminismos-descoloniales/.

conhecimento, para construir de maneira coletiva melhores estratégias de transformação e convivência social.

Nesta *ecologia de saberes feminista*, foram e têm sido fundamentais as contribuições das intelectuais indígenas, que desde a academia ou do ativismo político estão desenvolvendo suas próprias teorizações em torno dos direitos coletivos de seus povos e dos direitos das mulheres. Em muitos casos, essas teorizações são apresentadas na forma de Memórias de Encontros, manifestos políticos, autobiografias, e em outros se sistematizam apropriando-se ou reformulando os discursos teóricos. Mas em ambos os casos, se trata de perspectivas que abriram novos espaços de reflexão para a academia feminista.

A partir dessas teorizações, as mulheres indígenas estão tentando combinar as demandas políticas e culturais de seus povos com suas próprias demandas de gênero. Com base nesses diálogos interculturais, as mulheres indígenas estão repensando conceituações sobre os direitos das mulheres a partir de perspectivas mais holísticas das relações entre homens e mulheres e entre seres humanos e natureza. Vozes como as do Grupo de Mujeres Mayas Kaqla (2000, 2004), Calixta Gabriel (2004), Martha Sánchez (2005), Margarita Gutiérrez (1999), Aura Marina Cumes (2007a, 2007b, 2012, 2014), Tarcila Rivera (2008), Emma Chirix (2003), Gladys Tzul Tzul, para citar apenas algumas, têm sido fundamentais para responder às representações e vitimizações que desde a academia ou de políticas públicas, se estão fazendo das mulheres indígenas.

Não existe uma postura homogênea das “mulheres indígenas” diante do feminismo. Algumas optaram por se apropriar do termo e atribuir-lhe um novo significado, construindo uma agenda feminista indígena que incorpora suas lutas específicas contra o racismo e o colonialismo (ver, por exemplo, os documentos do Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, ou alguns escritos de Martha Sánchez, da Coordinadora Guerrillense de Mujeres Indígenas) e outros que optaram por rejeitar o termo e falar das lutas das mulheres indígenas como parte substancial das lutas de seus povos. (Veja, por exemplo, o Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América). Apropriando-se ou rechaçando o conceito de feminismo, as mulheres indígenas organizadas passaram a enriquecer as agendas políticas feministas latino-americanas, forçando-nos a refletir sobre a necessidade de construir uma política de

solidariedade baseada no estabelecimento de alianças que reconheçam e respeitem a diversidade de interesses das mulheres.

Essas teorizações das próprias mulheres indígenas foram fundamentais para o desenvolvimento das pesquisas colaborativas que desenvolvemos com a equipe de antropologia jurídica do CIESAS¹⁰ e para o meu próprio trabalho em torno das lutas pela justiça das mulheres em contextos de pluralismo jurídico (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2016).

Depois de ter trabalhado por vários anos em torno dos desafios e dilemas que a justiça comunitária implica, tive que reconhecer com pesar o fato que tanto o direito positivo como o chamado direito indígena reproduzem e reforçam as desigualdades de gênero, e que o racismo institucionalizado continua a caracterizar os espaços da justiça do estado, o que acrescenta um novo eixo de exclusão para as mulheres indígenas que, por algum motivo ou outro, devem enfrentar como demandantes ou réus, a justiça estatal.

Com essa preocupação em mente, propus à minha equipe de pesquisa que, paralelamente à análise do impacto que os processos organizacionais das mulheres indígenas estão tendo no repensar da justiça comunitária, um assunto que trabalhávamos em equipe, eu pudesse me encarregar da análise da experiência das mulheres indígenas perante a justiça do Estado, especificamente perante a justiça penal ou criminal.

Nas últimas duas décadas, documentamos como o multiculturalismo se apropriou da política como uma forma de *governança neoliberal* no México (HERNÁNDEZ CASTILLO; PAZ; SIERRA, 2004), bem como os processos paralelos de militarização de regiões indígenas, criminalização de dissidências e o uso da violência de gênero como ferramenta de contrainsurgência (SIERRA; HERNÁNDEZ CASTILLO; SIEDER, 2013; SIEDER (Ed.), 2018). Nesse contexto, consideramos que uma investigação que se preocupe com a análise da justiça em regiões indígenas devia integrar o estudo desta dupla dinâmica de apropriação/criminalização nas reflexões da equipe.

A experiência das mulheres indígenas presas talvez seja um espaço privilegiado para analisar as contradições que existem entre a retórica do reconhecimento e os reais espaços de justiça do Estado. A criminalidade se encontra permeada por diferenças de gênero e étnicas. Para

10 Disponível em: www.rosalvaaidahernandez.com/es/proyectos-colectivos/ciesas/.

aqueles que estão interessados no problema da justiça e da equidade a partir da experiência das mulheres indígenas, é importante perguntar: como a vulnerabilidade das mulheres indígenas afeta a construção social do crime, devido à sua pobreza, marginalização, monolinguismo, analfabetismo? Em que sentido o racismo estrutural também marca a maneira pela qual o crime é construído nos casos de indígenas presas? Com essas questões em mente, aproximei-me da análise da justiça penal, iniciando um projeto de pesquisa colaborativa com mulheres presas, e que acabou se convertendo em um projeto de vida.

CONSTRUINDO A COMUNIDADE EM RECLUSÃO: A MEMÓRIA COMO FORMA DE RESISTÊNCIA

O trabalho com mulheres presas que optaram por enfrentar a violência nas prisões através da sistematização de suas memórias por meio da escrita criativa, representou para mim uma das experiências de pesquisa mais transformadoras e duradouras que tive na minha carreira acadêmica. Quase uma década após o projeto realizado com mulheres indígenas em Chiapas, iniciei meu trabalho colaborativo com mulheres em reclusão. Cheguei pela primeira vez ao Centro de Readaptación Social (CERESO) de Atlacholoaya, no estado mexicano de Morelos, no início de 2008, no âmbito de uma investigação acadêmica que propunha documentar o racismo judicial com base nas histórias de vida e na revisão de registros judiciais de mulheres indígenas presas.¹¹ Dadas as dificuldades de acessar seus arquivos sem uma autorização assinada por elas, encontrei em uma oficina de poesia a porta de entrada para conhecê-las e iniciar um processo que se tornou um projeto de vida.

Iniciei dando uma oficina de redação para a sistematização de histórias de vida de mulheres indígenas presas. A metodologia foi construída dialogicamente com base nas propostas daquelas que vinham participando dos *workshops* de escrita criativa. Elas propuseram convidar as mulheres indígenas a compartilhar suas histórias por meio de entrevistas realizadas por elas mesmas. A maioria das mulheres indígenas não sabia ler e escrever, se tratava de “colocar a caneta” nas mãos daquelas

11 Trata-se do projeto coletivo “Globalización, Justicia y Derechos desde una Perspectiva de Género y Poder”, coordenado conjuntamente com María Teresa Sierra e cujos resultados sistematizamos no livro *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* (2013).

que sabiam escrever a serviço de quem não sabia. Semanalmente, revivíamos os escritos e, uma vez por mês, o progresso era lido em voz alta para as protagonistas das histórias. Essas leituras em voz alta davam origem a reflexões sobre a interseção de exclusões que marcaram suas vidas e influenciaram direta ou indiretamente seu encarceramento.

Em nível pessoal, a escolha de acompanhar o processo de escrita com as histórias de vida de mulheres indígenas e camponesas em reclusão partiu de três convicções metodológicas: por um lado, essas histórias explicariam as complexidades das experiências de exclusão de mulheres presas, de uma maneira mais profunda do que as estatísticas ou os diagnósticos penitenciários; segundo, que sua memória histórica poderia preencher os silêncios que a história oficial da justiça no México deixou; e, finalmente, que compartilhar e refletir sobre suas trajetórias de vida poderia contribuir não apenas para a cura de seus corpos e mentes, mas também para a construção de novas identidades femininas e de espaços de solidariedade entre as reclusas. A força política do testemunho, como forma de registrar a memória histórica nas lutas por justiça e sua importância na construção de comunidades emocionais, é um tema que a antropologia feminista na América Latina vem trabalhando, reivindicando a importância da história da perspectiva das mulheres (MACLEOD; DE MARINIS, 2017, STEPHEN, 2011, 2016).

Levando em conta minha própria genealogia política feminista, não posso negar que cheguei a Atlacholoaya com a convicção de que tinha um conhecimento privilegiado que queria compartilhar com as detentas, mas ao longo desses dez anos fui transformada pelos diálogos dos quais fiz parte, aprendendo mais que ensinando, e matizando minha “arrogância epistêmica”. Muitas das mulheres com quem trabalhei em reclusão têm uma longa experiência confrontando e sobrevivendo a sistemas de dominação de classe, sexista e racista. Seu conhecimento, às vezes plasmado por meio da arte ou da escrita, é uma janela para as contradições e a violência do México contemporâneo.

Meu trabalho ao longo de todos esses anos se moveu por duas vias. Por um lado, pela via do pensamento crítico que se propõe – por meio de diferentes estratégias textuais – documentar, analisar e denunciar a violência e a impunidade que as mulheres em reclusão experimentam. Isto implicou escrever para o mundo acadêmico (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2016, 2017a, 2017b), participar como intelectual público

nos debates nacionais sobre o sistema penitenciário por meio da minha coluna em um jornal nacional e usar o documentário e o rádio para dar a conhecer suas denúncias e depoimentos.¹² Paralelamente, desde um projeto político-pedagógico-artístico, nos propusemos a contribuir com a dignificação do espaço penitenciário, construindo pequenos nichos de troca de saberes, que contribuem para a irmandade e a consolidação de um sentimento de comunidade em instituições que promovem a desconfiança, a violência e o individualismo entre as presas.

Esse espaço é descrito pelas internas nos seguintes termos:

“Este *workshop*, pessoalmente, acho que me ajuda a conhecer melhor as companheiras, a conhecer as ideias umas das outras, nos ensina a nos expressar melhor e espero que também a irmarmos. Acho que isso está me ajudando a ser uma pessoa melhor, a expressar meus pensamentos e sentimentos, e a sensibilizar-me com minhas companheiras. Para as mulheres indígenas que não sabem ler e escrever, nosso trabalho está sendo uma maneira de tornar sua história conhecida e, por sua vez, uma forma de ajuda mútua”.¹³

“O que é a oficina de redação? Aqui se escreve com carne viva. Aqui a história de que a poesia está em declínio desaparece. Aqui as dificuldades dos tempos modernos se tornam história. Aqui não há obsessão por personagens imaginativos. Nós somos nosso próprio personagem. Aqui as memórias, as paixões, as dores, os erros e as ilusões ganham vida... Apesar da vida e de seus mitos, a burocracia e a sociedade não podem tirar o sorriso desenhado em nossos rostos. Senhores, nesta oficina nasce a memória de nossos tempos e o pensamento profundo é escrito. De repente, a passividade de nossa vida surge em um borbulhar que permite que a escrita surja. Palavras rotineiras e ofensivas desaparecem, as incertas visões corporais dos mitos que a prisão traz consigo também o fazem” (TORNELLA, 2013 p. 133).

Com o interesse de acompanhar os processos de autorrepresentação e documentação das memórias de violência e resistência das participantes, foi realizado de outubro de 2008 a setembro de 2010 o *workshop* “Histórias de vida”, que foi o início de uma longa caminhada

12 Disponível em: www.rosalvaaidahernandez.com/es/publicaciones/articulos-periodisticos/.

13 Exercício de reflexão sobre o Taller de Historias de Vida, CERESO Morelos, mayo 2010.

que envolveu o desenvolvimento de um projeto editorial penitenciário no qual elas não apenas escrevem seus livros, mas os projetam, editam e publicam. A elaboração de seu primeiro livro, *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesinas en prisión*,¹⁴ começou precisamente ali, sob a sombra da única árvore que permite às presas acercar-se, mesmo que de maneira limitada, à natureza no meio do mar de cimento que forma a prisão. Aí as mulheres indígenas e camponesas se sentavam para tecer e bordar, haviam feito dele seu espaço, deixando as salas de aula e os espaços de oficina para as mulheres com mais escolaridade, a maioria delas mestiças. Como no resto da sociedade mexicana, em Atlacholaya existem hierarquias étnico-raciais e de classe, que se refletem na distribuição física dos espaços penitenciários. As oficinas culturais eram “tradicionalmente” para quem “sabia” e tinha mais recursos para apropriar-se de novos conhecimentos vindos do exterior. Em nossa oficina, decidimos romper com essas hierarquias e abordar as mulheres que silenciosamente bordam “sob a sombra do guamúchil”. Uma das escritoras descrevia a importância desse espaço privilegiado, destacando: “o verde do guamúchil, os pássaros que nele aninham e o riso das crianças que chegam do *playground*, fazem com que sintam que não estão trancadas”.¹⁵

Em novembro de 2011, as detentas decidiram nomear esse esforço coletivo e o chamaram de Grupo Editorial de Mulheres nas Irmãs da Prisão na Sombra. O coletivo de voluntárias externas continuou a crescer sob a coordenação da poeta Elena de Hoyos, a quem se juntou a editora, poeta e *performer* Marina Ruiz, a antropóloga visual e documentarista Carolina Corral e eu. Nossas distintas trajetórias de trabalho, políticas e pessoais, juntamente com nossas diferenças geracionais, nos apresentaram o desafio de fortalecer nossas diferenças e aprender a trabalhar coletivamente com elas.

14 A primeira edição do livro pode ser baixada de forma completa em https://www.iwgia.org/images/publications//0472_bajo_la_sombra_version_eb.pdf A versão revisada e aumentada se pode comprar em linha em: <https://www.librosbiesas.com/producto/bajo-la-sombra-del-guamuchil/>

15 Carlota Cadena y Leo Zavaleta, “Leo: ¿quién te dijo que las mujeres tienen derecho a enamorarse?” en Rosalva Aída Hernández (coordinadora) *Bajo la sombra del guamúchil. Historias de vida de mujeres indígenas y campesina en prisión*, IWGIA-OREMEDIAS-CIESAS, MÉXICO, 2010, pp. 51-79.

Em seguida, desenvolvemos um novo *workshop* intitulado “Histórias de vida, livros de artesãos e construção de identidade através da escrita”, onde nos propusemos a continuar trabalhando a partir de reflexão autobiográfica, explorando diferentes estilos literários, como poesia, contos e ensaios, e, ao mesmo tempo, seguir desenvolvendo a apropriação do processo editorial iniciado por Marina Ruiz em sua “Oficina de livros artesanais”, trabalhando na elaboração de seus próprios livros, utilizando diferentes técnicas artísticas e editoriais. A composição do grupo mudou substancialmente com a libertação de todas as mulheres e camponesas indígenas que participaram do *Bajo el sombra del guamúchil*. Isso se deu com a difusão do documentário com o mesmo título na televisão universitária, o que gerou pressão política para a revisão de seus expedientes judiciais.¹⁶ Quatro delas: Leo Zavaleta, Rosa Salazar, Alejandra Reynosa Alarcón e Martha Elena Hernández Bermúdez seguiram participando do coletivo mesmo estando em liberdade. Suas trajetórias, que iremos analisar mais adiante, dão conta das consequências que o aprisionamento tem na vida das mulheres indígenas, mas também das capacidades de resistência que desenvolveram com e a partir do fortalecimento da irmandade.

Embora nosso interesse desde o início tenha sido romper as múltiplas fronteiras existentes entre indígenas e mestiças, mulheres rurais e urbanas, crianças em idade escolar e analfabetos etc., tem sido difícil enfrentar a percepção de que as oficinas são para aqueles que “sabem mais”. A participação de Pilar Hinojosa em nossas oficinas, por meio da técnica japonesa de pintura *sumi-e*, há permitido aproximar gradualmente as mulheres camponesas que desejam explorar novas maneiras de contar suas histórias.¹⁷ Até a presente data, o Coletivo publicou 15 livros de poesia, histórias de vida, narrativa, crônica, em diferentes formatos, desde livros de artesãos que são verdadeiras obras de arte, até uma trilogia *Revelaciones Intramuros* de contos, narrativas e ensaios

16 Disponível em: <https://vimeo.com/17755550>.

17 O *sumi-e* é uma técnica monocromática de desenho a tinta da escola de pintura japonesa. Foi desenvolvido na China durante a dinastia Tang (618-907) e implantado como um estilo durante a dinastia Song (960-1279). Foi introduzido no Japão em meados do século XIV por monges zen-budistas. Pilar Hinojosa espalhou essa técnica no México não apenas como uma expressão artística, mas também como uma forma de cura física e espiritual. Disponível em: <http://lewinsonart.com/catalogo-de-artistas/pintores/item/30-pilar-hinojosa> e Hinojosa, 2017.

publicados com uma bolsa do Instituto Nacional de Belas Artes com uma tiragem de três mil exemplares enviados a todas as penitenciárias do país.

É importante reconhecer que, não obstante a posição de aliadas que temos com as mulheres em reclusão – nós voluntárias externas, como coordenadoras da oficina e como integrantes da Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra (título para o qual foi decidido eliminar as palavras “mulheres na prisão”, na medida em que várias participantes se libertaram), nossos diálogos com elas tem estado marcados por nossas diferenças étnicas e de classe. No entanto, ao manter um diálogo permanente sobre o para quê da escrita, permitiu compensar minimamente estas desigualdades estruturais, convertendo essas estratégias textuais em formas coletivas de documentação da memória, e como parte de processos mais amplos de luta pela autor-representação. Transformar o antigo papel de escritoras e antropólogas como “narradoras de histórias de outras mulheres” pelo papel de acompanhantes em processos de sistematização da história própria, e inclusive na formação de projetos editoriais próprios, tem sido parte de nossos esforços por construir e consolidar espaços de construção coletiva de conhecimento.

DOCUMENTANDO O CONTINUUM DE VIOLÊNCIAS E A INTERSEÇÃO DE EXCLUSÕES

Quando iniciamos o *workshop* de histórias de vida em 2008, meu principal interesse era documentar o racismo judicial e as experiências das mulheres indígenas diante da justiça penal. No entanto, a reconstrução de suas memórias de suas regiões de origem, dos motivos que levaram a vários delas a migrar, de seus relacionamentos amorosos, se converteram em histórias de exclusões onde ser indígena e pobre significava ter sobrevivido a múltiplas violências.

A criminalização dessas mulheres não começou quando chegaram à prisão, nem terminou quando foram libertadas. Muitas delas são originárias de regiões onde a militarização tem sido constante em suas vidas, primeiro por causa das operações de contra-insurgência da chamada

“guerra suja”¹⁸ e, mais recentemente, por causa da “guerra contra o narcotráfico”. Várias delas foram detidas em postos de controle militares e enviadas para a prisão sem qualquer ordem de prisão e, em muitos casos, sem sequer saber do que eram acusadas.

A tortura é uma prática diária usada em detenções arbitrárias para obter confissões e sua descrição representa um dos estágios mais difíceis e emocionais da escrita de histórias de vida. Seis das dez mulheres que participaram do primeiro livro haviam sido torturadas, e uma delas estava prestes a morrer em coma diabético causado por tortura (ver *Colectiva Hermanas en la Sombra*, 2010). Em seu livro, Leo Zavaleta, uma mulher meephaa da montanha Guerrero, descreve uma dessas sessões de tortura após sua detenção ilegal e arbitrária pela polícia judiciária:

“Tienes que cooperar con nosotros, si no quiere que le demos más Tehuacán.¹⁹ Ya les dije una y mil veces que no los conozco. Yo seguía sin decir nada, oía los gritos de mi marido. Cuando lo torturaban, le ponían una bolsa de plástico para que se ahogara. Todo pasaba tan rápido y tan lento que no puedo ni siquiera explicarlo. A las dos de estarnos golpeando sin parar, llegaron dos tipos que habían detenido dos horas antes que a nosotros. Me preguntaron si los conocía y cuando lo negué, me siguieron golpeando. Así pasaron muchas horas. Hasta como a las 3 de la tarde nos sacaron de la casa donde nos tenían para llevarnos a las oficinas de la Subprocuraduría Especializada en Investigación de Delincuencia Organizada (SIEDO)” (ZAVALETA, 2016, p. 93–94).

O relatório apresentado em 2016 pelo Subcomitê de Prevenção da Tortura e Outros Tratamentos ou Penas Cruéis, Desumanos ou Degradantes (SPT) das Nações Unidas, denunciou que no México a tortura é comumente aplicada durante prisão, transferência, entrada em locais de detenção e interrogatórios, “a fim de que as vítimas façam declara-

18 Con el nombre de *Guerra Sucia* se conoce en México a un conjunto de medidas de represión militar y política encaminadas a disolver a los movimientos político-militares contra el Estado y comprende desde el final de la década de 1960 hasta finales de los 70.

19 Tehuacán es un refresco gaseoso que se utiliza en las torturas para introducir agua gaseosa en las vías respiratorias. El término “tehuacanazo” es de uso coloquial en México para referirse a una práctica de tortura que consiste en agitar el frasco con Tehuacán e introducir su contenido en las fosas nasales, mientras a la víctima se le tapa la boca. Después de varias aplicaciones, es muy probable que el interrogado hable hasta más de lo que le preguntan.

ções autoincriminadoras ou até forçá-las a assinar folhas em branco”. O relatório identifica como responsáveis pela tortura funcionários públicos de diferentes dependências: polícia federal, estadual e municipal, agentes de imigração e membros das Forças Armadas (ONU, 2016).

No caso das mulheres indígenas, a violência sexual se torna uma forma de tortura que acompanha o controle territorial pelas forças de segurança. Controlar o corpo das mulheres através de violência sexual e prisão é uma maneira de manifestar o controle do território dos colonizados (SMITH, 2005).

Como indiquei em outros escritos, essas mulheres vêm de geografias racializadas que foram profundamente afetadas pela militarização, paramilitarização e o crime organizado (HERNÁNDEZ CASTILLO, 2018). Embora nem a violência das forças de segurança do Estado, nem a da criminalidade organizada tenham caráter racial, nem só afetam as populações indígenas, têm sim “efeitos racializantes”, pois afetam de maneira desproporcional a estas populações e reproduzem sua marginalidade (WADE, 2011, p. 17).

Gostaria de retomar a documentação que cinco integrantes indígenas da *Colectiva Hermanas en la Sombra* fizeram de suas memórias de violência e resistência, para mostrar como a interseção de exclusões marcou a trajetória de vida que as levaram à prisão e, no caso de duas delas, até a morte. Embora exista uma tendência nos estudos criminológicos e, entre alguns pesquisadores sociais, usar narrativas autobiográficas para criar perfis criminais e vincular o contexto familiar “disfuncional” à formação de “personalidades delitivas”, psicologizando as origens do delito, em vez de contextualizá-los no âmbito de processos sociais mais amplos²⁰; da minha perspectiva, as histórias de vida são uma janela para analisar a maneira pela qual os sistemas de opressão de classe, gênero e raça se constituem e marcam o processo de criminalização das mulheres pobres indígenas no México. Desenvolvi essa análise de maneira mais ampla em outros escritos em que abordei a expe-

20 Ortiz Cavazos, Irma Mujer, *etiqueta y cárcel*, UAM-Instituto Nacional de Ciencias, México, 2005. Andrés Cuevas, Dimas Mendieta y Elvia Salazar, *La mujer delincuente bajo la ley del hombre*, Editorial Pax, México, 1992. V. Garrido y J. Sobral, *La investigación criminal: la psicología aplicada al descubrimiento, captura y condena de los criminales* Editorial Nabla, Madrid, 2008. En este sentido retomo la perspectiva interseccional desarrollada por Kimberlé Crenshaw (1991) para cuestionar estas perspectivas criminológicas tradicionales.

riência de mulheres indígenas na justiça penal (HERNÁNDEZ, 2016). Agora, gostaria de enfatizar como a violência colonial se manifesta na criminalização dessas mulheres e como elas conseguiram desenvolver estratégias de resistência para enfrentar essa violência.

As experiências de Rosa Salazar, Honoria Morelos e Alejandra Reynoso Nahua, mulheres de Morelos, Guerrero e Puebla, respectivamente, de Leo Zavaleta, mulher mephaa da Montanha de Guerrero, e Martha Elena Hernández Bermúdez, mulher Tsotsil de Chiapas, são um memorial de queixas, mas também de resistências que viveram ao longo de suas vidas.

Rosita Salazar era uma mulher nahua de Xoxocotla, Morelos, que chegou à prisão de Atlacholoaya por não poder pagar quarenta mil pesos a um credor, dinheiro que pediu a crédito para apoiar seu filho a migrar para os Estados Unidos em busca de uma vida melhor. Assinatura de papéis que ela não sabia ler e a má vontade do agiota a levaram à prisão de Atlacholoaya. Os pais de Rosita haviam sido *ejidatarios*,²¹ mas ela por ser mulher não herdou terras e teve que trabalhar como pedreira²² junto com o marido, que também não tinha terras. A comunidade de Rosa Salazar é vizinha da comunidade de Atlacholoaya, no município de Xochitepec, onde foram estabelecidas penitenciárias femininas e masculinas. Os agricultores dessa região tiveram que migrar para áreas urbanas por falta de terra para trabalhar ou de apoio à agricultura. Onde a prisão está localizada foi construída uma “cidade judicial”, com áreas de habitação que mudaram completamente a paisagem rural, uma grande mancha urbana no meio do campo. A estrutura prisional desalojou de maneira forçada a população indígena, e ainda por cima foi instalada e colonizou territórios anteriormente ocupados por povos originários.

Durante os quatro anos em que Rosa Salazar esteve na prisão, sofreu as consequências da aplicação de doses erradas de insulina contra o diabetes, chegando ao ponto de estar quase cega quando saiu livre da

21 Nota do tradutor: eram beneficiários do sistema de distribuição e posse da terra que foi institucionalizado após a Revolução Mexicana, com início em 1910, e que consistiu na distribuição de terras a grupos de pessoas e famílias.

Terra comum nos arredores de uma população destinada a serviços comuns, como eras ou pastagens...

22 Nota do tradutor: no original está *albañil*.

prisão. As sequelas dos anos na prisão afetaram sua saúde de maneira profunda até ocasionar sua morte. Durante os dois anos em que Rosa sobreviveu à prisão, seguiu escrevendo. Seus textos denunciam as injustiças e o racismo do sistema judicial e demonstram seu amor pela natureza e seu apego à terra:

Somos
Somos mujeres hermosas, únicas
Trabajadoras, estudiosas inteligentes
Somos madres responsables,
Somos pájaros libres cantando cada instante que pasa...
Somos presas de esta cárcel
Pero nuestro corazón es libre
Muchas somos inocentes
Los jueces se han negado a escuchar nuestra palabra
No existe la justicia para nosotras
Por eso le pedimos a Dios Justicia
Que escuche nuestro Testimonio que ha sido silenciado...
(SALAZAR, 2017)

Honoría Morelos era uma mulher nahuatl da montanha de Guerrero e, quando chegou à nossa oficina, tinha 70 anos e estava presa por sete anos sem ainda conhecer seu defensor público. Os filhos de Honoría, como os de Rosita, migraram para encontrar uma vida melhor e deixaram dois netos sob sua custódia. Quando um dos netos ficou gravemente enfermo, e as remessas de dinheiro dos filhos haviam parado de chegar, Honoría decidiu confiar os netos a um vizinho e viajar pela primeira vez em sua vida à Cidade do México para procurar o apoio de alguns membros da família. No caminho, ela foi presa em um posto de controle militar, acusada de transportar drogas. Sem o apoio de tradutores e sem entender por que estava sendo presa, foi transferida para Atlacholoaya, onde viveu sete anos e aprendeu espanhol. A angústia de ter abandonado os netos na montanha causou-lhe uma úlcera gástrica, que acabou resultando em sua morte seis meses depois de ser libertada, graças à pressão que foi feita com o documentário coletivo que narrou seu caso. Ela morreu sem poder retornar à sua comunidade. Aqui, sua colega de cela Suzuki Lee Camacho, que escreveu sua história de vida na

primeira etapa de nossa oficina, descreve sua detenção e racismo arbitrários que caracterizam o sistema de segurança e justiça no México:

“Eran aproximadamente a las 11 o 12 de la noche, no recuerdo bien, el chofer nos despertó y dijo que bajáramos del autobús. Al hacerlo me asusté mucho. Ahí frente a mí estaban incontables soldados. Enseguida nos rodearon. Para eso, en el rincón del autobús se encontraban unas maletas y como yo iba a un lado, me dijeron: ‘¿Esto es suyo verdad?’ les contesté que no, que sólo llevaba una bolsa con semillas, ciruelas, un poco de frijol chino que pensaba regalar a mi pariente. Así es como respondí. Pero ellos me dijeron: ‘Cómo que no abuela, no se haga la chistosa, si usted viaja a un lado del bulto.’ Por más explicaciones que di, fue su palabra contra la mía. Más tarde me llevaron a los ‘separos’ mis cositas y la supuesta carga no apareció, pero ellos se mantuvieron en decir que era mía. A los tres días me trasladaron al Cereso, donde alguien me leyó una supuesta declaración que yo hice, pero yo no había dicho nada, si con trabajos hablaba español. “Por más intentos que hice para que entendieran que no había dicho la mayoría de cosas que estaban ahí escritas, no me creyeron y me sentenciaron a once años y ocho o nueve meses” (LEE CAMACHO, 2010, p. 46-47).

A história de Alejandra Reynosa é talvez uma das mais dolorosas que se documentou na oficina e mostra mais claramente como a violência patriarcal, a pobreza e o racismo se cruzam para marcar os corpos dessas mulheres por toda a vida. Alejandra nasceu em Zacatlán, uma comunidade nahuatl no estado de Puebla. Era órfã de pai e mãe, e a família mestiça que a buscou a maltratou desde que começou a andar. Aos 7 anos de idade o padrasto a violou sexualmente. Ela sofreu abuso sexual por dois anos, até que decidiu contar a sua madrastra o que estava acontecendo, que optou por jogá-la na rua.

Ao longo de sua vida, ela sofreu mais duas violações e, aos 10 anos, teve gêmeos, o produto da segunda violação. Em sua narrativa, ela vai descrevendo o racismo de seus patrões ao trabalhar lavando roupa alheia e como cozinheira em um restaurante. A violência sexual sempre perseguindo sua vida, a pobreza e as deficiências que ela sofreu como mãe solteira, depois que sua mãe a expulsou de casa por relatar a agressão sexual de seu padrasto. Seu texto é um memorial de queixas em que as múltiplas violências se cruzam em seu corpo desde a infância:

“Seguí rodando por la vida. Después conocí a un chavo de 28 años y me junté con él. Cuando apenas tenía nueve años, ya tenía tres meses de embarazo producto de la última violación, estaba tan sola y había sufrido tanto en mis niñez que buscaba en este hombre el cariño que no había encontrado en mi casa. Al principio él se portaba muy cariñoso y atento. Estaba contenta con él. Pero cuando, a los tres días de vivir juntos me quiso hacer su mujer, todos los recuerdos de las violaciones se me removieron y cuando comenzó a tocarme yo empecé a llorar. Él me dijo que me aguantara. Toda la ternura y el cariño que me había expresado desaparecieron y nuevamente llegó la violencia. Yo tenía miedo, no quería que me tocara y para defenderme lo mordí y él me aventó y comencé a sangrar mucho” (REYNOSA, 2015, p. 99).

Por seis anos, ela viveu com um homem violento, com quem teve mais quatro filhos. Aos 17 anos, ela já tinha seis filhos, dois estupros e várias marcas no corpo como resultado de violência doméstica. Finalmente, ela é presa acusada de sequestro por quem levou o menor de seus filhos. Um casal que pegou seu bebê fora do hospital, quando ela pediu ajuda, acusou-a de sequestro. Ao descrever o incidente, ela enfatiza que eram “pessoas boas”, um homem e uma mulher de classe média, cuja palavra pesava mais que a dela. Alejandra ficou sete anos presa, sem as pessoas que a acusaram ratificarem sua acusação e sem conseguir recuperar seu filho pequeno sequestrado.

Alejandra aprendeu a escrever em nossa oficina e escreveu sua história de vida (REYNOSA op. cit.). Já em liberdade participou da série radiofônica *Cantos do Guamúchil*, e do documentário *Semillas de Guamúchil. Ahora en Libertad*. Denunciar a violência e as injustiças de que foi vítima a fortaleceu. Deu várias conferências contra a violência de gênero em escolas preparatórias e secundárias. Segue procurando o filho.

Leo Zavaleta é uma mulher mephaa da Montanha Guerrero e, como Alejandra, aprendeu a escrever em reclusão, tornando-se uma das escritoras mais prolíficas da Coletiva. Com problemas de alcoolismo, ocorreu de ela estar no lugar errado, na hora errada, totalmente inconsciente sob os efeitos do álcool. Foi detida e torturada sexualmente por membros da Agencia Federal de Investigaciones (AFI) até que a tortura lhe causou um coma diabético que quase custou sua vida. Depois de pagar uma defesa particular muito cara com a venda de sua casa, Leo foi

declarada inocente após um processo que durou quatro anos. Agora em liberdade, Leo deixou completamente o álcool e publicou, com o apoio da Coletiva, seu livro *Los Sueños de una Cisne en el Pantano* (2016), no qual descreve a importância de escrever em sua vida:

“Me descubrí con la escritura, ahora soy otra. Y eso se lo debo a mis “chompis”²³ de la Colectiva. Las amo, porque en la escuela yo hubiera aprendido a leer y escribir, hasta ahí, no me hubiera atrevido jamás a escribir mi propio libro. El trabajo en la Colectiva me ha servido para expresar, para sacar mis sentimientos. Descubrir lo que valgo, lo que soy, lo que puedo hacer, lo que puedo seguir haciendo. Si una puerta se me cierra, tengo que buscar la manera de que se abra otra. No quedarme estancada” (ZVALETA, 2016).

Leo representou a Colectiva Hermanas en la Sombra em vários eventos culturais, participa da série radiofônica e trabalha atualmente em seu segundo livro.

Por fim, Martha Elena Hernández Bermúdez é uma das mulheres indígenas que passaram mais tempo em reclusão, pagando uma sentença de 14 anos pela suposta cumplicidade em um sequestro. Marthita, como todos a conhecem em Atlacholoaya, é uma mulher tsotsil, baixa, sempre com um sorriso doce no rosto e disposta a ajudar suas companheiras no que elas necessitem. Sua longa permanência na prisão, sua solidariedade com as companheiras e seu árduo trabalho na indústria prisional lhe renderam o respeito e o carinho de todas as suas companheiras. Martha Elena nasceu na selva de Las Margaritas, onde seus pais migraram procedentes dos Altos de Chiapas em busca de um pedaço de terra. Como muitas meninas indígenas, ela foi dada a duas mulheres ladinas da cidade de Comitán para que pudesse estudar. Suas “madrinhas” se encarregaram de discipliná-la, proibindo-a de falar o tsotsil e de vestir seu traje tradicional indígena. Nenhuma punição foi suficiente para Marthita esquecer sua língua e raízes culturais, assunto ao qual agora dedica muitos de seus escritos. Mais tarde, foi dada a algumas freiras que a levaram à Cidade do México, onde ajudou no cuidado de crianças em um orfanato. Embora a vida de Martha Elena dê conta

23 “Chompis” es el término utilizado en el argot penitenciario para referirse a las amigas.

da continuidade das estruturas coloniais na sociedade de Chiapas, do racismo que marca as relações entre indígenas e ladinos e das aberrações do sistema penal, ela também dá testemunho das redes de solidariedade que a acompanharam desde fora durante os 14 anos de prisão, e do carinho e apoio incondicional do marido durante esse período. As redes de solidariedade ligadas à Igreja Católica e à fortaleza de Martha permitiram que seus filhos estudassem e fizessem uma carreira universitária. A mais nova é violinista, viajou o mundo como parte de um Mariachi e está prestes a terminar sua carreira em Engenharia Robótica. O filho mais velho está terminando seu mestrado em administração pública. As pessoas que a acusaram falsamente nunca imaginaram que Marthita seria capaz de manter sua família unida desde a cadeia, dar aos filhos uma carreira com seu trabalho penitenciário e aprender a escrever e denunciar as injustiças de que foi vítima (TONELLA, 2015).

Agora liberada, Martha Elena voltou com sua família para a selva de Las Margaritas para visitar seus pais pela primeira vez em 20 anos e a apresentar-lhes com orgulho os filhos profissionais que ela formou:

“Voltar a Nuevo Huixtan e ver meus pais depois de tantos anos foi uma grande felicidade. Eles sabiam que eu estava na prisão, mas não me perguntaram nada. Eles me receberam com muito amor e senti orgulho de apresentá-los às minhas filhas, que são profissionais, responsáveis, educadas, talentosas. Os 14 anos em que fui separada deles foram muito difíceis, mas sempre mantive a comunicação e tentei educá-los à distância. Nenhuma cadeia poderia destruir os laços que me ligam aos meus filhos. É como se tivesse vivido um longo pesadelo, mas também havia muitas lições. No *Workshop* de Escrita, eu me encontrei e recuperei a confiança para dizer a minha verdade. Minhas filhas ouvem os programas de rádio, assistem ao documentário e leem as coisas que escrevi e sentem orgulho de mim. Eles sabem que a prisão não poderia me quebrar, saí fortalecida para seguir em frente”.²⁴

Martha Elena também participa da Série Radiofônica *Cantos desde el Guamúchil* e representa a Coletiva em várias atividades culturais em favor dos direitos da população carcerária.

Os programas de rádio, histórias e poemas escritos por cada uma destas cinco mulheres têm sido uma ferramenta de resistência através

24 Entrevista realizada por la autora a Martha Elena Hernández Bermúdez, 18 de agosto del 2018.

da memória e descolonização de suas vidas e histórias, têm desestabilizado o poder disciplinador e subjetivador do aparato penitenciário, fazendo com que suas vozes sejam ouvidas. Deixaram de ser uma estatística a mais do Estado penal, para se converterem em atoras sociais críticos, narradoras de sua própria história e ativistas pelos direitos de outras mulheres em reclusão.

Embora a violência colonial do aparato penitenciário tenha interrompido a vida de Rosa Salazar e Honoria Morelos, suas histórias documentadas em seus escritos e nos de suas parceiras as mantêm vivas na memória dessa comunidade de mulheres sobreviventes. Seus poemas são lidos em voz alta em eventos culturais dentro da prisão, e seus nomes são invocados nos escritos de suas companheiras. Elas continuam sendo uma parte fundamental da comunidade emocional que construímos dentro e fora da prisão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, tentei mostrar a riqueza epistemológica que implicou fazer pesquisas em parceria com mulheres indígenas e camponesas, e analisar como suas teorizações sobre justiça, violência e a vida digna, expressas por diferentes estratégias textuais, contribuem para a desestabilização dos discursos do poder.

Como feminista, a antropologia jurídica colaborativa com mulheres indígenas me fez repensar minhas próprias concepções sobre os direitos de gênero e me têm levado a fazer uma autocrítica sobre minhas cumplicidades nos processos de “apagar” outras concepções e expectativas em torno da justiça para as mulheres. As memórias e experiências das mulheres participantes dos *Talleres sobre Justicias y Violencias*, em Chiapas, e dos *Talleres Penitenciarios de Historias de Vida*, em Morelos, são uma fonte de teorização que nos fala de outras formas de entender os direitos das mulheres e seus vínculos com os direitos coletivos dos povos. As teorizações, surgidas a partir destes espaços coletivos e de outros que estão sendo criados em diferentes regiões da América Latina, explicam os novos horizontes utópicos que as mulheres indígenas organizadas estão construindo a partir de uma recuperação da memória histórica de seus povos.

Criar conhecimento a partir de diálogos de saberes implica necessariamente mudar nossa maneira de entender a teoria, a metodologia e, em sentido amplo, nosso papel como antropólogas e antropólogos em um mundo cada vez mais caracterizado pela desigualdade, violência e impunidade.

Traduzido do castelhano por Ricardo Verdum.

REFERÊNCIAS

- BERREMAN, Gerald. “Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology”. In: *Current Anthropology*, dez. 1968, v. 9, n. 5, p. 391-397.
- BONFIL BATALLA, Guillermo. *Utopía y Revolución: El Pensamientos Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*. México: Ed. Nueva Imagen, 1981.
- CERDA GARCÍA, Alejandro. *Multiculturalismo y Políticas Públicas: Las autonomías Zapatistas en Chiapas*. Tesis de Doctorado. CIESAS-México/IHEAL. México: Paris III, 2006.
- CHIRIX GARCÍA, Emma Delfina. *Alas y Raíces, afectividad de las mujeres mayas. Rik'in ruxik' y ruxe'il, ronojel kajowab'al ri mayab' taq ixoqi'*. Ciudad de Guatemala: Grupo de Mujeres Mayas Kaqla, Nawal Wuj, 2003.
- CRENSHAW, Kimberlé W. *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*, *Stanford Law Review*, 1991, v. 43, n. 6, p. 1241-1299.
- CUMBRE DE MUJERES INDÍGENAS DE AMÉRICA. *Memoria de la Primera Cumbre de Mujeres Indígenas de América* Fundación Rigoberta Menchú Tum, México, D.F., 2003.
- CUMES, Aura. *La “India” como “Sirvienta”: Servidumbre doméstica, colonialismo y patriarcado en Guatemala*. Tesis de Doctorado en Antropología Social. CIESAS-México, 2014.
- _____. “Mujeres Indígenas, patriarcado y colonialismo: Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi* n. 17, Murcia, España, 2012.
- _____. “Las Mujeres son ‘más indias’: Género, Multiculturalismo y Mayanización. ¿Esquivando o Retando Opresiones? (ms), 2007a.
- _____. “Mayanización y el Sueño de la Emancipación Indígena en Guatemala”. In: SANTIAGO BASTOS; AURA CUMES (eds.). *Mayanización y Vida Cotidiana. La ideología Multicultural en la Sociedad Guatemalteca*. v. 1. Editorial FLACSO-CIRMA, 2007b, p. 81-98.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. “Una concepción Multicultural de los derechos humanos”, *Revista Memoria*, Julio 1887, 1997, p. 41-53.

- _____. *La Globalización del Derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, ILSA/Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998.
- GROSS D.; PLATTNER, S. “Anthropology a social work: Collaborative Models of Anthropological Research”. In: *Anthropology Newsletter*, American Anthropological Association, v. 43, n. 8, nov. 2002, p. 4.
- GRUPO DE MUJERES MAYAS KAQLA’ *Algunos Colores del Arco Iris, Realidad de las Mujeres Mayas*, documento de debate, Ciudad de Guatemala, 2000.
- La Palabra y el Sentir de las Mujeres Mayas de Kaqla*. Ciudad de Guatemala: Editorial Kaqla, 2004.
- GUTIÉRREZ, Margarita; PALOMO, Nellys. “Autonomía con mirada de mujer”. In: BURGUETE, Araceli (coord.). *México: experiencias de autonomía indígena*. Copenhagen: IWGIA, 1999.
- HALL, Bud L. “Investigación Participativa, Conocimiento Popular y Poder: Una Reflexión Personal”. In: VEJARANO, Gilberto (comp.). *La Investigación Participativa en América Latina. Antología*. Pátzcuaro: CREFAL, 1983, p. 15-34.
- HALE, Charles. “Activist Research vs. Cultural Critique; Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology”. In: *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 1, p. 96-120.
- _____. *Engaging Contradictions. Theory, Politics and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- HARAWAY, Donna. “Situated Knowledge: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”. In: HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Nova York: Routledge Press, 1991, P. 183-203.
- HARRISON, Faye V. “Anthropology as an Agent of Transformation: Introductory Comments and Queries” In: _____. (ed.). *Decolonizing Anthropology: Moving Further toward an Anthropology of Liberation*. Washington D.C.: American Anthropological Association, 2011, p. 1-14.
- HERNÁNDEZCASTILLO, Rosalva Aída (ed.). *Resistencias Penitenciarias. Investigación Activista en Espacios de Reclusión* Juan Pablos Editores-Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra-IWGIA, México, 2017a.
- _____. “La guerra contra el narco: Violencia de Género, Militarización y Criminalización de los Pueblos Indígenas”. In: BASTOS SANTAGO, María Teresa (ed.). *Pueblos Indígenas y Estado en México. La Disputa por la Justicia y los Derechos*. Colección México-CIESAS, Mexico, 2017b, p. 244-267.
- _____. *Multiple Injustices. Indigenous Women, Law and Political Struggle* University of Arizona Press, Tucson, 2016.
- _____. “The Struggle for Justice of Indigenous Women in Chiapas Mexico”. In: MOLYNEUX, Maxine; RAZAVI, Shahra (ed.). *Gender Justice, Democracy and Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002a, p. 384-413.

_____. “¿Guerra Fratricida o Estrategia Etnocida? Las Mujeres Frente a la Violencia Política en Chiapas”. In: JACORZYNSKI, Witold (coord.). *Estudios sobre la Violencia. Teoría y Práctica*. México: CIESAS-Porrúa, 2002b, p. 97-122.

_____. “Repensar el Multiculturalismo desde el Género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la diversidad”. In: *La Ventana – Revista de Estudios de Género*, México, nov. 2003, n. 18, p. 30-68.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; SIERRA, María Teresa; PAZ, Sarela (ed.).

El Estado y los indígenas en tiempos del PAN. Mexico: CIESAS-Porrúa, 2004.

LEE CAMACHO, Susuki. “Cap. I Flor de Nochebuena: Nacieron mujeres, ahora se aguantan”. In: HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (coord.). *Bajo la Sombra del Guamúchil*. México: Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, 2010, p. 19-28.

LYKES, M. ; COUQUILLON, M. “Participatory and Action Research and Feminisms: Towards Transformative Praxis”. In: Hesse-Biber (ed.). *Handbook of Feminist Research: Theory and Praxis* Sage Publications, Thousands Oaks, 2007, p. 297-326.

LYND, Robert. *Knowledge for What?* Princeton: Princeton University Press, 1938.

MACLEOD, Monra; DE MARINIS, Natalia (ed.). *Resisting Violence. Emotional Communities in Latin America*. Nova York: Palgrave/Macmillan, 2017.

MILLS, Wright C. *The Sociological Imagination*. Nova York; Oxford University Press, 1956.

MILLÁN MONCAYO, Margara. *Más Allá del Feminismo. Caminos por Andar*. México: Editorial Pez en el Árbol-Red de Feminismos Descoloniales, 2014.

MORA BAYO, Mariana. *La descolonización de la política: La autonomía indígena zapatista frente a las lógicas de la gobernabilidad neoliberal y una guerra de baja intensidad*. Tesis Doctoral presentada en el Departamento de Antropología de la Universidad de Texas en Austin, 2008.

MOORE, L. Henrietta. *Antropología y Feminismo* Colección Feminismo. Valencia: Editorial Cátedra, 1996.

NAPLES, Nancy. *Feminisms and Method: Ethnography, Discourse Analysis and Activist Research*. Nova York: Routledge Press, 2003.

ONU. “Informe del Subcomité para la Prevención de la Tortura y Otros Tratos o Penas Crueles, Inhumanos o Degradantes (SPT). Visita a México del 12 al 21 de diciembre de 2016 observaciones y recomendaciones dirigidas al Estado”, 2017. Disponible em: <http://cmdpdh.org/wp-content/uploads/2018/04/anexo-informe-del-subcomite-sobre-su-visita-a-mexico-del-12-al-21-de-diciembre-de-2016.pdf>.

RIVERA, Tarcila. “Mujeres Indígenas Americanas Luchando por sus Derechos” en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.) *Descolonizando el Feminismo. Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Valencia: Editorial Cátedra, 2008, p. 331-348.

SÁNCHEZ, Martha (ed.). *La Doble Mirada: Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México: UNIFEM-ILSB, 2005.

- REYNOSA, Alejandra. “El sueño de agua sucia”. In: HOYOS, Elena; HERNÁNDEZ, Aída; RUIZ, Marina (coord.). *Bitácora del destierro: narrativa de mujeres en prisión* (Colección Revelación Intramuros, v. II). Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, 2013, p. 99.
- SALAZAR, Rosita. “Somos”. In: HERNÁNDEZ, Aída; DE HOYOS, Elena; RUIZ, Marina (coord./ed.). *Mareas cautivas. Navegando las letras de mujeres en prisión*. México: Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión, 2012, p. 90.
- STEPHEN, Lynn. *Somos la cara de Oaxaca: testimonios y movimientos sociales*, México: CIESAS, 2016.
- _____. Testimony and Human Rights Violations in Oaxaca. *Latin American Perspectives*, 2011, v. 38, n.6, p. 52–68.
- SIERRA, María Teresa, HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída; SIEDER, Rachel. *Justicias Indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas*. México: FLACSO–CIESAS, 2013.
- SIEDER, Rachel (ed.). *Demanding Justice and Security. Indigenous Women and Legal Pluralities in Latin America*. Newark: Rutgers University Press, 2017.
- SPEED, Shannon. *Rights in Rebellion. Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford, California: University Press, 2008.
- SOUSA SANTOS, Boaventura. “Las Paradojas de Nuestro Tiempo y la Plurinacionalidad”. Ponencia presentada ante la Asamblea Constituyente en Boliva, marzo 2008.
- TEDLOCK, Dennis. “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”. In: REYNOSO, Carlos (ed.). *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*. México: Gedisa Editorial, 1991.
- TONELLA, Galia. Lo que atrae la marea. Aprendizaje de la experiencia colectiva. In: HERNÁNDEZ, Aída; DE HOYOS, Elena; RUIZ, Marina (coord./ed.). *Mareas cautivas. Navegando las letras de mujeres en prisión*. México: Colectiva Editorial de Mujeres en Prisión, 2012, p. 100.
- TZUL TZUL, Gladys. *Sistemas de gobierno comunal indígena: mujeres y tramas de parentesco en Chuimeq’ena’*. Guatemala: Maya Wuj Editorial, 2016.
- ZAVALETA, Leo. *Los Sueños de una Cisne en el Pantano*. México: Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra, 2016.

NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y TRANSFORMACIÓN DE MUJERES INDÍGENAS UITOTO EN BOGOTÁ

Juana Valentina Nieto Moreno

Esther Jean Langdon

Este capítulo aborda narrativas sobre experiencias de violencia de mujeres uitoto que migraron para Bogotá de la región del Caquetá Putumayo en Colombia. Las narrativas que presentamos emergen en el contexto del encuentro etnográfico en Bogotá, como parte 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). En esta investigación las mujeres escogían libremente los episodios que consideraban constitutivos de sus trayectorias vitales, determinantes en la movilidad hacia las ciudades, construyendo al tiempo una imagen de sí, en el contexto de la interacción y diálogo con la investigadora. En este sentido nuestro trabajo se enmarca en los estudios sobre memoria como marco de interpretación (Ramos 2011) en el que la memoria se considera a la vez como una presuposición selectiva de eventos pasados y una interpretación creativa desde contextos presentes (Idem p.134).

Entre las historias que ellas contaron, las que trataban de eventos violentos, que implicaron rupturas, crisis y sufrimiento, se destacaron del resto del relato por la dedicación con que las mujeres recordaron, reconstruyeron, y dramatizaron minuciosamente estos recuerdos. Estas historias trataban de diversas modalidades de violencias relacionadas a la experiencia femenina indígena en el contexto de la historia colonial. Y fueron expresadas por ellas como situaciones de “casi muerte”, tales como cesarías, separaciones, despojos, reclusiones y agresiones sobre sus cuerpos, sus vínculos y su autonomía. No obstante, las mujeres 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). Analizamos estas narrativas como “dramas of living” (Burke apud Turner,

1981, p. 149), actos de memoria, creativos, subjetivos, que emergen en el contexto del dialogo etnográfico y que permiten compartir experiencias, reinterpretarlas, resignificarlas y encontrar en ellas sentido (Langdon, 1999, 1993; Bruner, 1991, Maluf, 1999). 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, ocaína, nonuya, borá, miraña, muinane, resigaró 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 Río Amazonas². La presencia de población

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 concentraciones importantes en otras ciudades regionales: Puerto Leguizamo, Puerto Alegría, y Florencia, así como en el río Ampiyacu, en el Amazonas peruano e

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 el Holocausto cauchero provocado por la Casa Arana, recodada por los malos tratos y la violencia con que esclavizó, diezmó y desplazó forzosamente a miles de indígenas hacia Perú (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). En 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 Caraparaná (1960); y en Araracuara, en el río Caquetá (1970), donde estudiaron la mayoría de los adultos uitoto. Alrededor 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 auges 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. Actualmente a pesar del acuerdo de paz firmado entre las FARC y el gobierno, la violencia local continúa desplazando a la población para las ciudades.

Esta violenta experiencia histórica ha provocado 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,

incluso en Tefé en Brasil (Fagua, 2015, p.132).

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.

NARRATIVAS DE VIOLENCIA Y LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

Este trabajo de campo en la ciudad presentó algunos desafíos sobre los que vale la pena reflexionar, pues tiene que ver con la ética en el trabajo con narrativas biográficas, memoria y violencia. 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 ellas 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.

Así, las mujeres que participaron de esta investigación no forman entre ellas un grupo, ni viven juntas. No obstante, se reconocen entre sí y son capaces de establecer algún tipo de vínculo entre cada una. Todas se reconocen como pertenecientes a los grupos de La Gente de Centro, con sus referentes ideológicos, territoriales, modos de vida, saberes, etc; compartiendo así una experiencia histórica colectiva. Para respetar la heterogeneidad de experiencias, optamos por hacer de la intensión biográfica un ejercicio etnográfico (Kofes 2001, Godard 1996, Gonçalves et al. 2012, Muratorio 1995) o como propone la antropóloga Lila Abú Lughod (1991), hacer “etnografías de lo particular” (Abú Lughod 1991), para así subordinar las fuerzas y dinámicas socioculturales e históricas a las palabras de los sujetos y sus posibilidades de agencia (Ortner 2005,

2006). Se elaboró una metodología propia, basada en la creación de confianza mutua, que permitiera una intimidad ética con las mujeres. Algunas mujeres fueron más abiertas a hablar de sí, que otras. En general la investigadora abría el dialogo con una pregunta inicial sobre la causa de la migración y luego dejaba que la narración tomara su ritmo y las mujeres escogieran libremente los episodios que consideraban más importantes para contar su vida. Nunca se preguntó específicamente por episodios de violencia, estos emergieron espontáneamente en las historias de las 30 mujeres uitoto que participaron de esta investigación.

Las narrativas sobre violencia frecuentemente 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). Más 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 la 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 como dije anteriormente 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 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

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 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.

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 vé.

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 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

5 Rita Segato (2015a) analiza cómo en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños ha sido usada como coartada fundamental para intervenir a los pueblos indígenas, acusándolos de someter a su propia infancia al maltrato.

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 concedora 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 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.

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).

[...] 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 ex esposo 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

7 Las malocas son las grandes casas comunales de algunos de los pueblos indígenas amazónicos.

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 familia. Pero mi marido me estaba espiondo 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

8 El “*rafue*” es un discurso ritualizado que aborda los principales temas identitarios, las fronteras culturales y las reglas del comportamiento adecuado. Sobre el *rafue* ver Echeverri (1997).

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. Respaldata 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 su búsqueda, 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 suélteme 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 mamá 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.

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

9 En Colombia los corregimientos son unidades administrativas o subdivisiones de área rural de los diferentes municipios del país.

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. Desde temprano salía con su madre a la chagra y en las noches escuchaba las enseñanzas del abuelo en el *mambeadero*¹⁰. A los 8 años fue a estudiar 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

10 Un lugar dentro de la maloca (grande casa comunal) dónde los hombres consumen mambe (coca) con ambil (tabaco).

siguiente viajó a Bogotá recomendada por una amiga para trabajar como empleada doméstica en una casa de familia de clase media. Desde los años ochenta 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 perdone 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 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 pensa-

mos, 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 pondría 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. Vea 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 llegó 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 desplacé 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 exsuegra. 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.

11 Sobre las narrativas y experiencias del conflicto político armado em la vida de la Gente de Centro ver Tobón (2008, 2016).

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 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

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).

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. Ella 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 aporto 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 delante. Los indígenas estamos siempre en la lucha y ojalá que siga-

mos 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

Los eventos narrados por las mujeres ocurren en épocas y lugares diferentes. Todas ellas son descendientes de los sobrevivientes del holocausto cauchero de inicios del siglo XX, que marcados por la profunda experiencia traumática, buscaron reagruparse después del conflicto colombo-peruano (1932), transmitiendo a sus descendientes una dolorosa huella colectiva y personal (Pineda 2012. p.361). Todas ellas pasaron por la violencia con que las misiones católicas con sus internados buscaron catequizar, civilizar y educar a las mujeres, de acuerdo a los ideales femeninos del catolicismo y el patriarcado colonial. Todas vivieron formas de violencia doméstica o conyugal. Isabel narra un evento de violencia doméstica que ocurrió unos 30 años atrás, en su territorio de origen, en un contexto de invasión y control del territorio por las fuerzas armadas del gobierno, en guerra con el tráfico ilegal de coca. Teresa, que es una generación después de Isabel, narra una historia más reciente de violencia conyugal, con un hombre no indígena en la ciudad. Violencia que encuentra un gran respaldo institucional. Victoria, de la generación de Teresa, narra un evento de violencia conyugal con un indígena que conoce en la ciudad, un embarazo y un parto biomédico que recuerda con horror. Finalmente Amanda habla de los horrores de la violencia contra las mujeres en el contexto de la guerra. Todas estas modalidades de violencia derivan de la intersección entre género, raza, clase y etnia.

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 onto-

lógica y política. Con la intrusión de órdenes 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 sé si es por la cultura o por el machismo”, mostrando el cruce entre diversos modelos de género, de los cuales uno de los dos, el hegemónico, es caracterizado como “machismo”. 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 el fenómeno de 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 y 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 sustancia 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 sustancia 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, y 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).

La memoria aquí toma sentido en el acto de narrar, en los cambios que desencadenan y en las subjetividades y agenciamientos que emergen. 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.

REFERÊNCIAS

ABU LUGHOD, Lila. 1991. “Writing against culture”. En: *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press, 137-162.

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.
- CORREA, Françoise, Jean Pierre Chaumeil y Roberto Pineda. (2013). El aliento de la memoria. *Antropología e historia en la amazonia andina*. Bogotá. Universidad Nacional de Colombia.
- 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, Yercy 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.
- GODARD, Francis. 1996. “El debate de las prácticas sobre el uso de las historias de vida en las Ciencias Sociales”. *Cuadernos del CIDS*. Serie II Número I, p. 5-50.
- GINÇALVES, Antônio, Roberto MARQUES and Vania CARDOSO (Org). 2012. *Etnobiografía: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

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 Tusulanum 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*. Porto 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). "Desafios 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.

MURATORIO, Blanca. 1995. *Amazonian Window to the Past: Recovering Women's Histories of the Ecuadorian Amazon*" En: Rayna Rapp and Jane Shneider (eds.). *Articulation hidden histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*. Berkeley, University of California Press: 322-335.

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
- Ortner, Sherry. 2005. Subjectivity and cultural critique. *Anthropological Theory*, 5(1), 31-52. <https://doi.org/10.1177/1463499605050867>
- Ortner, Sherry. 2006. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press , 2006 . 188 pp.
- 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.
- RAMOS, Ana M. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, México, v. 21, n. 42, p. 115-130, 2011.
- 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 Antropologia 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.

IMAGINANDO CIÊNCIAS SOCIAIS LATINO-AMERICANAS DO SUL GLOBAL: ORLANDO FALS BORDA E PESQUISA-AÇÃO PARTICIPATIVA¹

Jafte Dilean Robles Lomeli

Joanne Rappaport

Em 1972, *Causa popular, ciencia popular* (BONILLA et al., 1972) apareceu nas prateleiras das livrarias colombianas. Um pequeno volume que cabe perfeitamente no seu bolso, semelhante a muitos outros livros publicados pela esquerda colombiana no período. Na capa está a foto de um ancião lendo um maço de papéis: ele é Abel Tique, de Ortega, Tolima, localidade que o líder indígena Manuel Quintín Lame havia reconstituído como uma instituição autônoma possuidora de terras, que assegurava os direitos coletivos dos povos indígenas à terra. O tratado de Lame de 1939 sobre direitos indígenas foi publicado pela La Rosca de Investigación y Acción Social (doravante La Rosca), a mesma organização que promoveu a *Causa popular* (Lame 1971 [1939]). Os quatro autores do volume delgado estão listados na capa em ordem alfabética: o jornalista/antropólogo Víctor Daniel Bonilla, os sociólogos Gonzalo Castillo e Orlando Fals Borda e a economista Augusto Libreros.

La Rosca - que significa “em grupo” em espanhol colombiano e uma espécie de círculo ou espiral em catalão - dedicou-se a promover a “pesquisa militante” que ficou conhecida como “pesquisa-ação” ou “pesquisa-ação participativa” (doravante, PAR). Em grande parte, mas não unicamente histórico em seu enfoque, a metodologia combinava o ativismo com a investigação empírica rigorosa, com o objetivo de desenterrar a história esquecida das lutas populares, a fim de ressignificá-las por meio do ativismo. Os membros de La Rosca defendiam uma metodologia chamada de “*recuperación crítica*” (recuperação crítica) que prestava “especial atenção aos elementos ou instituições que haviam sido úteis no passado para enfrentar os inimigos das classes exploradas. Uma vez que estes elementos são identificados, eles são

¹ Este capítulo foi publicado na forma de artigo em *Latin American Research Review*, v. 53, n. 3, p. 597-612, 2018. Traduzido do inglês por Ricardo Verdum.

reativados com o objetivo de usá-los de maneira semelhante nas lutas de classes atuais” (BONILLA et al., 1972, p. 51-52).

La Rosca estabeleceu grupos de estudos na Colômbia entre 1972 e 1975. Bonilla colaborou com o nascente Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) para reintroduzir na memória comunal Nasa a história de senhores hereditários que adquiriram títulos de propriedade no século XVIII. Gonzalo Castillo, trabalhando com comunidades nativas na vizinha Tolima, editou e publicou o tratado de Lame de 1939, enquanto Augusto Libreros trabalhava nas favelas da costa do Pacífico e no vale do Cauca. Fals Borda, um sociólogo formado nos EUA com doutorado pela Universidade da Flórida e fundador da Faculdade de Sociologia da Universidade Nacional da Colômbia, já era uma figura acadêmica importante na Colômbia e internacionalmente, tendo produzido trabalhos significativos sobre: as economias camponesas das montanhas (FALS BORDA, 1955, [1957] 1979), a violenta perseguição sofrida pelos partidos políticos de setores populares na Colômbia na década de 1950 (GUZMÁN CAMPOS; FALS BORDA; UMAÑA LUNA [1962] 1980), a história de subversão na Colômbia (FALS BORDA [1967] 1969) e uma meditação teórica sobre as ciências sociais latino-americanas e o compromisso político (FALS BORDA [1970] 1987). Nascido em uma família de classe média na cidade costeira de Barranquilla, Fals Borda retornou às suas raízes, por assim dizer, quando começou a colaborar com a Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) na costa do Caribe, acompanhando ativistas camponeses nas ocupações de *haciendas* e coletando histórias orais e documentais das lutas pela terra do passado.

Coletivos locais inspirados em Rosca atraíram pesquisadores jovens e aspirantes que chegaram com um treinamento mínimo em investigação social. No departamento caribenho de Córdoba, Fals foi fundamental no estabelecimento da Fundación del Caribe (doravante, a Fundación), um grupo de ativistas e artistas de Montería (Córdoba) e Sincelejo (Sucre). A seção ocidental da costa do Caribe era um foco de atividade política na época, com os camponeses decepcionados com o ritmo lento da reforma agrária começando a organizar alternativas radicais à organização camponesa patrocinada pelo estado, a ANUC, que se dividiu em uma associação pró-governo (ANUC-Línea Armênia) e uma organização que empregou ação direta para atender às demandas populares (ANUC-Línea Sincelejo) (RIVERA CUSICANQUI, 1982;

ZAMOSC, 1986b). No decorrer de sua colaboração com a ANUC-Línea Sincelajo (doravante, ANUC), a Fundación produziu uma ampla gama de materiais educacionais, incluindo histórias em quadrinhos, manuais para organização de oficinas de base, textos históricos escritos em linguagem acessível, tiras de filmes (*filmstrips*), programas de rádio e crônicas literárias retratando alguns dos principais momentos da luta camponesa (NEGRETE, 2008; PARRA ESCOBAR, 1983). Eles também organizaram numerosos *workshops* e cursos de treinamento para os líderes da ANUC e suas bases, e apoiaram com recursos legais os ocupantes camponeses de *haciendas*. Todos os materiais e atividades visavam “recuperar e corrigir a história oficial ou elitista e reinterpretá-la de acordo com os interesses de classe” (FALS BORDA, 2001, p. 30).

La Rosca continuou a funcionar como uma ampla rede de pesquisadores de ação até meados da década de 1970, quando foi dissolvida, em parte por causa da deserção de alguns membros, mas também em decorrência das diferenças ideológicas de Fals com a liderança do movimento camponês sobre a conveniência de fundar um partido político camponês. Naquela época, a própria ANUC estava sofrendo divisões internas estimuladas por conflitos sectários em meio a uma violenta campanha de repressão do governo (NEGRETE, 2008; PARRA ESCOBAR, 1983; RUDQVIST, 1986). Fals publicou posteriormente uma descrição da metodologia empregada em Córdoba, publicada simultaneamente em inglês (na Índia) e em espanhol (na Colômbia); ele estava ciente de que sua abordagem seria de interesse muito além de seu país e região de origem (FALS BORDA, 1978b, 1985a, 1985b). Após o término de sua colaboração com a ANUC, Fals continuou a frequentar a costa do Caribe, concentrando-se especialmente no vale de Magdalena, a leste de Córdoba, onde permaneceu engajado em pesquisas participativas em Mompo (Bolívar) e seus arredores. Por fim, Fals publicou em quatro volumes *Historia doble de la Costa* (FALS BORDA, 1979b, 1981, 1984, 1986), uma narrativa histórica desde baixo (*bottom up*) e organizada em um formato experimental.

Os estudiosos debateram ativamente se a PAR, a metodologia de pesquisa ativista cuja divulgação mundial foi em parte inspirada no trabalho de Fals na costa do Caribe, poderia, de fato, ser codificada em um conjunto claro de procedimentos. Como observa Budd Hall, um pesquisador canadense que conheceu Fals na segunda metade da década

de 1970, a pesquisa participativa é altamente contextual e “se baseia no pressuposto epistemológico de que o conhecimento é construído socialmente e que, portanto, as abordagens de pesquisa que permitem análises sociais, grupais ou coletivas das experiências de vida do poder e o conhecimento são as mais apropriadas” (HALL, 1992, p. 20). Por essa razão, é impossível delinear uma metodologia PAR universal, embora alguns tenham tentado fazê-lo em contextos particulares (DE SCHUTTER, 1985). Além disso, ao longo dos anos, a PAR foi parcialmente alienada de suas raízes radicais pela apropriação por técnicos de pesquisa de agências multilaterais de ajuda e governamentais, criticados por Fals como “desenvolvimentistas, especialistas, acadêmicos e empresários” (FALS BORDA, 2001, p. 31).

Embora tenha sido escrito muito sobre a política do trabalho de Orlando Fals Borda em Córdoba, e muito mais tenha sido publicado sobre tentativas dos grupos da PAR de recriar a metodologia que ele empregou em sua colaboração com a ANUC, não há quase nada além de relatos resumidos de como o trabalho de Fals e da Fundación se desenrolou no terreno. Escrito por uma estudiosa de literatura (Robles) que estuda a obra *Historia doble de la Costa*, e uma antropóloga (Rapaport) que busca desenterrar os procedimentos metodológicos usados entre 1972 e 1975 em Córdoba, este ensaio usa os escritos de Fals, documentos pessoais e os materiais de educação popular da Fundación para analisar o que esses acadêmicos-ativistas pioneiros conseguiram desenvolver nos escassos três anos em que colaboraram com a ANUC e avaliar seu impacto como uma alternativa radical à ciência social acadêmica convencional.

ALTERNATIVAS AOS ESTUDOS LATINO-AMERICANOS / ALTERNATIVAS À ACADEMIA

O estudo de caso que apresentamos aqui constitui um microcosmo de desenvolvimentos intelectuais mais amplos ocorrido na América Latina no final da década de 1960 e nos anos 1970. Em resposta ao endurecimento dos efeitos do desenvolvimento capitalista, da política externa dos Estados Unidos e do sucesso da Revolução Cubana, muitos pensadores latino-americanos proeminentes, inspirados no marxismo, desenvolveram metodologias de pesquisa que fundiam o ativismo político com a pesquisa empírica em um *locus* separado do tradicio-

nal espaço acadêmico. Ao mesmo tempo que continuaram interagindo produtivamente com instituições acadêmicas e dialogando com estudiosos do Norte, muitos membros dessa vanguarda intelectual criaram conscientemente veículos teóricos e metodológicos inovadores cujas origens estavam no Sul global (ROSEMBLATT, 2014).

Embora o trabalho que examinamos aqui tenha sido originário da América Latina, seria um erro concentrar-se exclusivamente na geopolítica intelectual desse continente. Os pensadores e ativistas envolvidos nessa onda de criação de teoria estavam intimamente ligados a redes internacionais dedicadas à propagação de metodologias alternativas, juntando conversas que se estendiam do Chile, Colômbia e Brasil a Bangladesh, Canadá, Índia, Tanzânia e Estados Unidos. Paulo Freire, cuja metodologia de conscientização destacamos, foi forçado a deixar o Brasil pela ditadura militar e passou seu exílio nos Estados Unidos, onde teve um contato próximo com Myles Horton, fundador do Highlander Center, famoso laboratório de pesquisas ativistas em Appalachia (HORTON; FREIRE, 1990). A abordagem participativa de Fals Borda à pesquisa foi nutrida após sua experiência em Córdoba e pelas contribuições de Marja-Liisa Swantz e Budd Hall, na Tanzânia (HALL, 1992; SWANTZ, 1982), Francisco Vío Grossi, no Chile (VIO GROSSI, 1981) e Rajesh Tandon, na Índia (TANDON, 1988), entre muitos outros que se reuniram em 1977 em um simpósio internacional sobre pesquisa participativa que Fals organizou em Cartagena (FALS BORDA, 1978a).

Os movimentos intelectuais que se formavam na América Latina à época elaboraram uma crítica à ciência social positivista que emana do Norte global, que segundo eles fornecera modelos que não eram aplicáveis à América Latina ou a outras regiões do Sul global, e porque davam pouca atenção aos obstáculos estruturais enfrentados por seus habitantes. No entanto, permaneciam em diálogo crítico com os latino-americanos tanto no norte como no sul, ao mesmo tempo que adotaram objetivos distintos, se dirigiam a novos públicos e incorporando quadros teóricos e metodológicos diversos. Na medida em que concebiam seu trabalho como um intento de diminuir a brecha entre os setores populares e os acadêmicos, podemos dizer que funcionavam paralelamente às estruturas institucionais do mundo acadêmico, ainda que simultaneamente se enfrentassem e participassem em intercâmbios acadêmicos. Suas abordagens não se baseavam em disciplinas

acadêmicas específicas, mas incorporavam antropologia, educação, história, direito, ciência política e sociologia. Como os departamentos de ciências sociais eram relativamente novos nas universidades latino-americanas (CATAÑO, 1986), os estudiosos estavam mais dispostos e propensos a experimentar uma interdisciplinaridade na qual pesquisadores acadêmicos e ativistas de base operavam em pé de igualdade, transcendendo as fronteiras geopolíticas, disciplinares e institucionais reconhecidos pela maioria dos cientistas sociais do período. Os produtos que eles criaram foram mais além dos escritos acadêmicos convencionais, experimentaram outros modos de exposição e foram destinados ao uso em movimentos promotores de mudanças sociais radicais.

Possivelmente a figura mais renomada deste grupo tenha sido o educador brasileiro Paulo Freire, cuja metodologia de *conscientização*, ou “consciência crítica”, elucidada em *Pedagogia do Oprimido* (FREIRE [1970] 2005), buscou transformar a consciência política e social das pessoas da classe trabalhadora por meio do *diálogo libertador*. Em contraste com os livros oficiais de alfabetização que treinavam alunos adultos com uma série de textos genéricos organizados de acordo com a dificuldade de seu conteúdo silábico, Freire defendia um programa de pesquisa popular em que camponeses e trabalhadores aprendiam a identificar as relações de opressão sob as quais estavam forçados a viver e começar a formular cursos de ação autênticos e autônomos para transformar o *status quo*; alfabetização significava muito mais do que aprender a decifrar palavras impressas. Esforços semelhantes que procuravam promover relações horizontais entre pesquisadores e as bases a serviço da ação política popular também estavam ocorrendo no cinema, onde as comunidades indígenas andinas colaboraram na produção de filmes reencenando suas lutas históricas (SANJINÉS; GRUPO UKAMAU, 1979), e em teatro, onde *workshops* de teatro colocaram trabalhadores urbanos e rurais em contato com metodologias teatrais inovadoras e socialmente críticas de análise da sociedade (BOAL [1974] 1985). Outros esforços em interpretações participativas das realidades da classe trabalhadora e camponesa ocorreram nas comunidades da base cristã que surgiram da teologia da libertação (GUTIÉRREZ [1971] 2012). Um novo gênero literário denominado *narrativa testemunhal* apareceu nas estantes latino-americanas, estabelecendo um espaço comunicativo no qual um membro da classe oprimida poderia apre-

sentar sua história pessoal a um editor, que a moldava para um público amplo (ACHUGAR, 1992; RAMA et al., 1995).

Essas propostas ativistas foram ecoadas nas décadas de 1960 e 1970 por cientistas sociais latino-americanos que propuseram descolonizar suas disciplinas, rejeitando os modelos positivistas e funcionalistas que estavam na moda na América do Norte, adotando o marxismo e a teoria da dependência como guia teórico (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969), prestando mais atenção à classe social e forjando relacionamentos com setores populares organizados da sociedade, particularmente com comunidades indígenas e trabalhadores agrários e urbanos (STAVENHAGEN, 1971; WARMAN et al., 1970). Certamente, o trabalho desses acadêmicos se cruzou em vários níveis com as figuras que já mencionamos na educação de adultos, na teologia da libertação e nas artes. Isso constituiu um amplo e abrangente corpo de pensamento na América Latina.

Fals Borda estava bem ciente desses desenvolvimentos. Ele estava familiarizado com o trabalho do *Grupo Ukamau* bem antes de iniciar seu projeto em Córdoba (FALS BORDA, [1970] 1987, p. 114) e lera a Pedagogia de Freire em forma de manuscrito (FALS BORDA, 2001). Ele vinculou-se à rede de cientistas sociais latino-americanos progressistas e declarou categoricamente sua preferência por se beneficiar de bolsas de estudos latino-americanas: “Acredito, precisamente, que o atraente em nosso trabalho era que não sentimos necessidade de apelar a nenhuma autoridade da tradição chamada ‘academia ocidental’ para alcançar nossa abordagem de nossa própria realidade” (FALS BORDA; BRANDÃO, 1986, p. 17).

Nos anos anteriores e posteriores à fundação de La Rosca, seus membros tiveram contato com muitos dos protagonistas colombianos da democratização da pesquisa. Os escritos de Freire foram apropriados como guias para repensar a educação popular de adultos nos bairros marginais de Bogotá, levando, no final dos anos 1970, à criação de uma corrente pedagógica freiriana liderada por Lola Cendales (ORTEGA; TORRES, 2011) que envolveu explicitamente a PAR (DE SCHUTTER, 1985). O Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), um instituto de pesquisa jesuíta, procurou oportunidades de se conectar com as classes populares, que viam como sujeitos revolucionários com os quais podiam colaborar intelectualmente e politicamente. O CINEP

trabalhou em estreita colaboração com a ANUC antes da chegada de Fals Borda em Córdoba, reunindo um extenso arquivo de testemunhos orais da luta camponesa e montando projetos em bairros marginais de Bogotá. Os pesquisadores do CINEP empregaram sua própria versão da PAR, uma das muitas metodologias usadas nesses projetos (ARCHILA, 2013, 2015). Grupos radicais de teatro criaram raízes nas principais cidades da Colômbia, um movimento que um intelectual cosmopolita como Fals não poderia ter ignorado (PARRA SALAZAR, 2015). O colega de Fals Borda na Universidad Nacional de Colômbia, o revolucionário padre católico Camilo Torres Restrepo, que exerceu uma profunda influência sobre Fals, foi um forte defensor da teologia da libertação e, no final de sua vida, da luta armada (TORRES RESTREPO, 1985). Fals foi criado presbiteriano e foi profundamente inspirado por seu pastor em Barranquilla, o teólogo protestante da libertação Richard Shaull (1967, 1968), que participou ativamente do Conselho Mundial de Igrejas e conhecia os escritos de Freire (DÍAZ ARÉVALO, 2017; PEREIRA; FERNÁNDEZ, 2005).² Assim, não foi surpresa que Fals, Castillo e Liberos, todos presbiterianos, procurassem um braço de financiamento da Igreja Presbiteriana dos EUA para obter apoio para fundar La Rosca (MORENO MORENO, 2017, cap. 4).

Fals Borda expôs suas reflexões sobre o papel das ciências sociais na sociedade latino-americana na *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (FALS BORDA [1970] 1987), questionando se os modelos de pesquisa importados do Norte global, como a sociologia positivista, eram aplicáveis na América Latina, dado que sua base empírica se originou em sociedades radicalmente distintas do mundo desenvolvido. Aqui, Fals articula um programa inicial para a transformação radical das ciências sociais, defendendo a eliminação de distinções nítidas entre observadores e observados, criando uma nova metodologia de pesquisa que valoriza o conhecimento popular, ao mesmo tempo que defende o

2 Há muito mais a ser dito sobre os anos em que Fals se moveu para a pesquisa-ação, particularmente desde que sua vida profissional começou com um projeto de pesquisa funcionalista convencional nas terras altas perto de Bogotá (FALS BORDA, 1955), um compromisso de reforma dentro dos limites estabelecidos pelo Estado colombiano (MORENO MORENO, 2017; PEREIRA FERNÁNDEZ 2008) e uma dedicação ao fortalecimento institucional da Universidad Nacional de Colombia (ROJAS GUERRA, 2014, p. 8-16).

rigor empírico. Ele concretizou essas ideias na década de 1970, na costa Caribenha.

Compreender o dia a dia das atividades de pesquisa da Fundação é um tremendo desafio, uma vez que muitos dos seus principais protagonistas hoje estão mortos. Fals e seus associados publicaram breves descrições de suas atividades, mas nunca escreveram detalhadamente sobre elas, preferindo usá-las como exemplos anedóticos para construir argumentos mais amplos (FALS BORDA, 1985a, 1985b; PARRA ESCOBAR, 1983). Além disso, embora Fals Borda fosse um tomador de notas inveterado, ele fez poucas anotações durante os debates sobre as estratégias de colaboração da Fundación e ANUC. Assim, os ricos recursos disponíveis nos documentos pessoais de Fals, armazenados no Centro de Documentación Regional del Banco de la República em Montería (CDRBR/M), fornecem apenas uma imagem parcial do processo e das decisões tomadas para criar e implementar a metodologia de pesquisa-ação.³ É precisamos ler nas entrelinhas das fontes de arquivo para aprofundar a natureza cotidiana desses experimentos de pesquisas politicamente comprometidas.

EDUCAÇÃO DE ADULTOS, PESQUISA E CONSCIÊNCIA

Um dos mais frutíferos pontos de entrada na metodologia da Fundación é uma série de quatro histórias em quadrinhos que relatam lutas camponesas em várias comunidades de Córdoba e Sucre. Produzidos entre 1972 e 1974, esses quadrinhos foram baseados em pesquisas realizadas por Fals e membros da Fundación; eles foram desenhados por Ulianov Chalarka, um artista de um bairro operário de Montería, que ganhou a vida pintando retratos e imagens de santos para as elites locais e era conhecido por suas caricaturas de pessoas excêntricas de Montería. O

3 Esta coleção de notas de campo de Fals Borda da costa caribenha (Centro de Documentación Regional “Orlando Fals Borda”, Banco de la República, Montería, Córdoba, CDRBR/M) inclui seus diários, notas, entrevistas transcritas e gravadas, recortes de jornais, cópias ou transcrições de documentos históricos, manuscritos e agendas de reuniões de pesquisa, todos usados na composição de *Historia doble*. Nossas citações deste arquivo incluem o número do documento, às vezes seguido pelos números de fôlio. Também consultamos os documentos de Fals no Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Colombia (ACHUNC/B), onde ele depositou todos os seus arquivos pessoais que não pertencem diretamente ao seu trabalho na Costa. Nossas citações deste arquivo incluem a caixa, a pasta e o número do fôlio.

processo de produção dessas histórias gráficas lança luz considerável sobre o que Fals e os pesquisadores da Fundación entendiam ser a pesquisa participativa e como ela poderia alcançar seus objetivos políticos. Embora não haja espaço aqui para analisar completamente as histórias gráficas, publicadas em outros lugares (RAPPAPORT, 2017, 2018), argumentamos que elas serviram como um cenário-chave no qual a educação de adultos, a pesquisa e a conscientização se unem no processo de recuperação crítica da memória camponesa.

As quatro histórias - Lomagrande (1972), El Boche (1973), Tinajones (1973) e Felicita Campos (1974), republicadas em um único volume (CHALARKA, 1985) - tinham cada uma 15 a 20 páginas e levaram aproximadamente seis meses para serem preparadas. A Figura 1, uma foto tirada por Fals de Uliyanov Chalarka trabalhando com um grupo de camponeses em San Onofre, Sucre, mostra como as histórias gráficas foram pesquisadas e compostas por atores de posições diferentes, envolvidos em uma cadeia de conversas e colaborações (RAPPAPORT; NEGRETE, 2015). Os ativistas da ANUC em diálogo com pesquisadores da Fundação definiam a agenda de pesquisa, levando os pesquisadores da Fundação e Fals Borda a vasculhar arquivos locais, entrevistar idosos que haviam sido ativistas nas décadas de 1920 a 1950 e convidá-los a recontar suas memórias em reuniões de base. Chalarka tomava notas visuais nesses eventos e compartilhava seus esboços com o público camponês, que oferecia críticas construtivas e complementava os desenhos com novas informações. Um comitê da Fundación/ANUC apresentava a história gráfica, usando as ilustrações de Chalarka como ponto de partida e ia adicionando balões de fala e rótulos, raramente guiados por roteiros (CDRBR/M, 1787), diferentemente das práticas mais comuns de quadrinhos, nas quais o roteiro geralmente precede os desenhos. Depois que a ANUC aprovava a versão final, ela era levada para as assembleias de camponeses, onde os ativistas rurais a liam e discutiam, frequentemente em conversa com os narradores retratados em suas páginas, expandindo assim a base de conhecimento introduzido nas histórias gráficas.

Figura 1: Grupo de estudo de Aguas Negras, San Onofre, com Ulianov Chalarka ao centro, 1973, CDRBR/M, Colección Fotográfica 1946. Cortesia do Centro de Documentación Regional, Banco de la República, Montería.



Enquanto as histórias gráficas eram pesquisadas e compostas, os camponeses organizados de Córdoba e Sucre ocupavam dezenas de *haciendas*, tornando a região uma das mais combativas do país (RIVERA CUSICANQUI, 1982; ZAMOSC, 1986b). Uma das mobilizações mais bem documentadas foi a ocupação de 1972, a ocupação das *haciendas* La Antioqueña e Mundo Nuevo (oeste e sudoeste de Montería), nas quais Fals e a Fundación participaram de uma série de seminários de treinamento e forneceram assistência e acompanhamento legais (FALS BORDA, 1986, cap. 8). Como demonstrado adiante, o quadrinho *Lomagrande* forneceu o que se esperava que fosse, um suporte essencial para a ocupação.

Em sua avaliação do período inicial da pesquisa-ação, Leon Zamosc pergunta: “O que justifica a presença e o trabalho de um pesquisador entre as pessoas? Ou dito de outra maneira: sobre que bases logra o investigador que os investigados o aceitem e colaborem com ele?” (ZAMOSC, 1986a, 33). Ele responde que a aceitação surge da colaboração política, que só é possível quando o pesquisador se ajusta à percepção das pessoas sobre sua situação, adaptando-se à ideologia dos atores. É aí, para Zamosc, onde “reside de fato a essência do seu trabalho, pois sua contribuição [dos pesquisadores] consiste, precisamente em tratar de modificar as representações existentes por meio do conheci-

mento científico” (ZAMOSC, 1986a, p. 34). Em outras palavras, Fals e a Fundación acreditavam que sua disposição de se envolver em ativismo possibilitava uma cadeia de conversas multissetorial e multivariada que moldava a composição das histórias gráficas – uma cadeia importante de encontros pontuados por *links* nos quais pesquisadores e membros da comunidade cooperavam na ocupação de terras e se engajavam na “recuperação crítica” necessária para formar instituições comunitárias viáveis nas terras ocupadas. A “participação” deve ser compreendida, então, em toda a sua complexidade, ou seja, como uma faceta do processo de coleta de informações, de construção de conhecimento, de disseminação cuidadosa e proposital desse conhecimento, além de fornecer os fundamentos políticos sobre os quais essas pesquisas se realizam.

Lomagrande conta a história da ascensão dos coletivos socialistas de 1918 a 1927, quando trabalhadores urbanos e rurais na Colômbia, como em outras partes do mundo, responderam com intensa atividade radical aos desenvolvimentos capitalistas que transformaram suas vidas (ARCHILA, 1991, cap. 2) As organizações de trabalhadores apareceram em Montería em 1918 e 1919, liderada por Vicente Adamo, socialista italiano, e Juana Julia Guzmán, uma mulher da classe trabalhadora de origem camponesa. Essas associações prestavam serviços sociais básicos aos seus membros e os organizavam contra o sistema de *matrícula* ou peonagem por dívida. Como Fals descreve no quarto volume de *Historia doble*, centenas de colonos camponeses que haviam adquirido terras públicas na década anterior agora exigiam título legal para as parcelas, que os grandes proprietários de terras cada vez mais invadiam (FALS BORDA, 1986, cap. 5; LEGRAND, 1986, p. 113–114). O ponto central do projeto organizador de Adamo e Guzmán foi a aglutinação de pequenos agricultores nas “sociedades comerciales anónimas”, que Fals descreve como cooperativas organizadas em torno de princípios socialistas (FALS BORDA, 1986, cap. 5; OCAMPO, 2014, p. 284–286). Um deles foi Lomagrande, posteriormente rebatizado de Baluarte Rojo, ou Bastião Vermelho, estabelecido em terras públicas contestadas pelos proprietários locais. Fals e os pesquisadores da Fundación registraram as reminiscências de Juana Julia Guzmán das batalhas sobre Lomagrande (CDRBR/M, 0866), que foram traduzidas para o idioma dos quadrinhos.

Um dos objetivos fundamentais do plano de recuperação crítica da Fundación em Córdoba era a ressignificação como ferramenta organizadora da instituição do *baluarte*, o coletivo socialista fundado por ativistas da classe operária *costeño* na década de 1920. A instituição foi rebatizada como o “baluarte de autogestión campesina”, um espaço no qual os camponeses podiam trabalhar em comunidade e ser educados politicamente (CDRBR/M, 0701, folhas 3857-3859). As terras ocupadas de La Antioqueña tornaram-se o Baluarte Vicente Adamo, com subgrupos em homenagem a vários protagonistas do Baluarte Rojo, incluindo Juana Julia Guzmán. O reavivamento dos baluartes acabou sendo mal-sucedido porque os camponeses de La Antioqueña nunca entenderam completamente seu propósito, abandonando a ideia alguns anos depois (ZAMOSC, 1986b, p. 168-172). No entanto, a elaboração de *Lomagrande*, a primeira das histórias gráficas, forneceu um dos muitos cenários para refletir sobre o que um baluarte havia sido no passado e o que poderia se tornar potencialmente ao ser simultaneamente reintroduzido em La Antioqueña.

Néstor Herrera, pesquisador da Fundación de Sincelejo que colaborou na produção de *Felicita Campos*, reflete sobre o objetivo de pesquisar as histórias gráficas, descrevendo como Fals Borda iniciou a conversa, colocou os camponeses em diálogo com o artista e desapareceu em segundo plano enquanto a troca se desenrolava. Então, “o que fizemos foi algo como idealizar as coisas, a fim de torná-las realidade.”⁴ A experiência de Juana Julia Guzmán foi “idealizada” nas páginas de *Lomagrande* como uma série de imagens icônicas.

A Figura 2 mostra uma página de *Lomagrande*, retratando aspectos da vida cotidiana de membros das coletividades camponesas do início do século XX, fundadas por Adamo e Guzmán. Os painéis superior e médio informam os leitores sobre as demandas desses grupos, observando que uma sociedade operária separada atende às necessidades de camponesas e mulheres da classe trabalhadora urbana; o painel do meio inclui uma foto da idosa Juana Julia Guzmán ao lado de um desenho de uma reunião da sociedade de mulheres. Queremos chamar atenção especial para o painel inferior, que é apresentado por uma legenda que sintetiza a essência do momento histórico: “Eles ocuparam as terras

4 Entrevista com Néstor Herrera, Sincelejo, em 13 de julho de 2016.

de Lomagrande, batizada Baluarte Rojo, também ocuparam terras em Canalete e Callejas.” Uma legenda explicativa na parte inferior fornece uma definição um tanto elíptica de um baluarte: “Baluarte é uma posição conquistada em uma luta e deve ser defendida”. Os três desenhos que compõem o painel retratam o Baluarte Rojo em três momentos simultâneos, mas não conectados, todos retratam o trabalho agrícola, a característica definidora desta comunidade agrária. O painel é provavelmente uma composição das notas visuais feitas pelo artista Uliyanov Chalarka, enquanto ouvia a história pessoal de Juana Julia Guzmán. Podemos rastrear o processo de compilação dos esboços de Chalarka em painéis gráficos, se prestarmos atenção aos erros de perspectiva que obscurecem a apreciação do espectador pelos diferentes planos em que os personagens se posicionam, o que sugere que os painéis foram dispostos com apenas correções mínimas. Os desenhos de Chalarka do Baluarte Rojo são representações genéricas que fornecem poucos detalhes históricos. Por outro lado, os outros painéis são baseados em documentação histórica coletada pela Fundação, incluindo fotos do arquivo pessoal de Juana Julia Guzmán.

O objetivo, intuímos, dessa representação genérica de um baluarte, acompanhado pela intrigante legenda afirmando que “o baluarte é uma posição conquistada em uma luta e deve ser defendida”, é colocar o passado no presente, permitindo aos leitores camponeses imaginarem-se como atores históricos. Isso é sublinhado pelo fato de um jovem narrador, o ativista da ANUC Wilberto Rivero (Figura 3), aparecer em algumas das páginas de *Lomagrande*; ele não era testemunha ocular do Baluarte Rojo, mas era bem conhecido em Córdoba na década de 1970. As imagens não retratam os camponeses da década de 1920, mas lembram os ocupantes da ANUC de La Antioqueña na década de 1970. Assim, o gráfico se torna um local de análise coletiva e fornece uma direção para a ação política, combinando efetivamente pesquisa, educação de adultos e organização política em um único veículo.

Figure 2: The concept of “baluarte” as articulated in *Lomagrande*, page 15. Courtesy of the Fundación del Sinú.



O processo que levou à publicação de *Lomagrande* envolveu uma série de colaborações. Se ouvirmos a gravação em áudio da entrevista de Juana Julia Guzmán (CDRBR/M, Colección de Grabaciones, C/OFB/GM 11), descobrimos que a história de Lomagrande surgiu de uma animada conversa entre camponeses – algo que não está claro na transcrição, que não atribui nomes aos falantes (CDRBR/M, 0866). Foi Juana Julia Guzmán quem iniciou a discussão sobre o reaproveitamento do baluarte para uso em La Antioqueña (CDRBR/M, 0853, fol. 5112), uma ação estratégica que foi amplamente discutida pela ANUC. A produção da história gráfica foi iniciada em coordenação com a ocupação de La Antioqueña e Mundo Nuevo, cujo narrador era um de seus líderes. O

documento passava entre os ocupantes e a Fundação, as bases e Uli-
 nov Chalarka, o artista e a equipe de produção, formando uma cadeia
 de conversas. No entanto, se nos limitarmos a uma análise textual da
 história gráfica sem prestar atenção ao processo de sua construção, essa
 cadeia de colaboração se tornará invisível. *Historia doble*, no entanto,
 proporcionou a Fals a oportunidade de escrever sua metodologia parti-
 cipativa diretamente na estrutura de seu texto.

Figure 3: Narrator Wilberto Rivero in *Lomagrande*, page
 19. Courtesy of the Fundación del Sinú.



Historia doble de la Costa

Historia doble de la Costa, obra-prima de Fals Borda, cujo primeiro volume foi publicado no final da década de 1970, talvez seja sua tentativa mais ambiciosa de integrar o âmago da questão da pesquisa-ação no amplo panorama da história da região costeira da Colômbia, narrada desde baixo (FALS BORDA, 1979b, 1981, 1984, 1986). Os quatro volumes de *Historia doble* são o culminar de uma década de implementação da PAR, primeiro em Córdoba e Sucre, e depois em Mompox. O trabalho assume uma estrutura narrativa dupla dividida em dois canais: no lado esquerdo, o Canal A consiste em narrativas, anedotas e reconstruções históricas baseadas em fontes orais, documentais e publicadas; o Canal B, à direita, concentra-se na teoria, nos conceitos orientadores, no contexto histórico regional e nacional mais amplo e na metodologia subjacente ao Canal A.

Embora o estilo de *Historia doble* fosse controverso na época – o que o convertia em uma leitura que desafiava os princípios historiográficos, como alguns críticos observaram depreciativamente (BERGQUIST, 1990) – ele se aproxima da proposta da PAR, onde o conhecimento histórico é gerado a partir de diálogos entre as bases e intelectuais externos politicamente alinhados, e os resultados de pesquisa convertidos em formatos acessíveis para estimular a ação política e a consciência de agência histórica da base. Que Fals organizou explicitamente os volumes para espelhar a PAR fica claro em uma entrevista de 1988, na qual ele argumenta que a estrutura do livro “deve-se ao compromisso prático [que tínhamos] com as bases camponesas ... Combinei dois estilos de mensagens, cada um em seu canal. Uma mensagem é dirigida aos camponeses, através da descrição e narração; e uma mensagem conceitual e teórica com o mesmo [foco tópico], mas direcionada a intelectuais e acadêmicos. Portanto, não foi uma inspiração, mas uma decisão metodológica, para que as bases tivessem acesso às informações coletadas e pudessem entendê-las” (LOW; HERRERA, 1988, p. 46; *italico no original*).

Fals Borda baseia-se na pesquisa de intelectuais costeiros – camponeses e estudiosos – para obter alguns de seus suportes teóricos. Ele se refere, por exemplo, à análise do folclorista Benjamín Puche da cultura material da costa caribenha, especialmente o processo comunitário de produção do chapéu tecido (*sombrero vueltiao*) típico da costa, para

cristalizar a essência do *ethos* comunitário costeiro (CDRBR/M, 0459; PUCHE VILLADIEGO, 1984). Da mesma forma, cada volume de *Historia doble* personifica um aspecto da cultura *costeña* como um veículo para a narrativa histórica do Canal A e a análise teórica do Canal B: um exemplo é o “homem anfíbio” (*hombre anfibio*), que Fals emprega como uma maneira de explicar como os camponeses que habitam os pântanos e os rios se adaptaram ao seu ambiente físico. Essas personificações são adaptações de conceitos expressados a ele por camponeses e outros interlocutores rurais; como tal, são semelhantes ao trabalho dos pesquisadores da Fundación que “idealizam” o que os narradores camponeses lhes disseram, convertendo histórias em ferramentas políticas utilizáveis. Em resumo, esse não é um diálogo etnográfico típico no qual o pesquisador extrai informações de um informante, nem é o produto de uma estratégia de pesquisa através da qual um especialista externo impõe sua visão de mundo aos camponeses. Em vez disso, Fals nos mostra uma conversa de mão dupla, na qual ambas as partes são transformadas pela troca (ROBLES LOMELI, n.d.).

Longe de serem copos vazios, os camponeses que falam no Canal A exigem que os intelectuais externos se adaptem às observações camponesas e à vida cotidiana. Os interlocutores de Fals no chão dão o tom dos dois canais. *Historia doble* não permite interpretações pessoais do texto; em vez disso, os leitores são submersos na epistemologia dos contadores de histórias. Os contadores de histórias do Canal A revelam as contradições dos argumentos teóricos considerados no Canal B, sejam eles ciência e filosofia ortodoxas, teorias do capitalismo ou a própria noção de Fals Borda sobre a PAR e suas tentativas de reconstrução histórica. Pode-se dizer que, por sua insistência em recontar a vida camponesa e reproduzir as vozes de seus protagonistas camponeses, o Canal A determina ou questiona as teorias expostas no Canal B. Em um canal, os camponeses constroem uma ciência alternativa (*ciencia popular*) a partir de suas narrativas, enquanto no outro canal esse modo de investigação de base estabelece uma base para a revisão dos paradigmas da ciência social positivista.

Fiel à metodologia de Fals de privilegiar o conhecimento de base sobre o que ele chamou de “ciência acadêmica”, mas sem abandonar completamente a última, a narrativa camponesa define o ritmo dos dois canais; as explicações teóricas oferecidas no Canal B aparecem quando

são necessárias para enquadrar as experiências relacionadas no Canal A. Por exemplo, no volume 3, Fals entrevista uma mulher chamada Carmen Cárcamo, que compartilha com ele seu conhecimento de uma imagem milagrosa de Cristo na cidade de San Benito Abad, Sucre, fabricada na Espanha do final do século XVII, a partir de madeira africana escura. Carmen conta a história de como a imagem, junto com outras duas imagens de Cristo, chegou à cidade de Mompox quando três misteriosos cavalheiros, carregando três caixas, procuravam acomodações. Naquela mesma noite, eles desapareceram, deixando três figuras de Cristo, uma das quais agora em San Benito Abad (FALS BORDA, 1984, 62A–63A). Neste ponto do volume, o Canal B propõe uma teoria do sincretismo religioso como uma ferramenta para a resistência camponesa (1984, 64B–66B). A justaposição gera a impressão de um diálogo ocorrendo em tempo real que reproduz o processo intelectual de Fals, que enfatizava passar o tempo nas comunidades e teorizar a partir de uma posição de sujeito camponês. Como resultado, é como se Carmen Cárcamo recontasse suas memórias e Fals revisasse sua própria interpretação histórica para adaptá-la ao seu quadro epistemológico.

Da mesma forma, Fals compartilha com os camponeses sua análise das fontes que ele usou em seu trabalho, para que, contrariando as narrativas aceitas, eles comecem a conscientemente assumir seu papel como agentes da história. Em entrevista a Carmen Cárcamo, ele revela os destaques de uma narrativa de viagens do empresário francês Luis Striffler (1920), que relata suas impressões sobre a região. Striffler refere-se à figura de Cristo de San Benito Abad inadvertidamente, dizendo que lembra um “*indio barrigón*” (um “índio barrigudo”) e acrescenta que a estátua deve ter sido feita localmente, o que implica que não era milagroso (FALS BORDA, 1984, 64A). Em resposta, Cárcamo confronta Striffler, enfatizando que a figura de Cristo não é “*branca*” nem “*barrigón*”, mas é “*moreno*” (negra) e, por essa razão, os pardos da região o reivindicam como um dos seus. Aqui, Fals toma suposições do registro histórico e as confronta com leituras camponesas da experiência pessoal.

Poder-se-ia argumentar que as interpretações de Fals da historiografia colombiana e de seus numerosos materiais de origem, como são apresentados em *Historia doble*, eram inacessíveis ao campesinato não escolarizado e amplamente analfabeto da década de 1970. De fato,

o conteúdo do Canal B se baseou nos livros didáticos produzidos por La Rosca, com base nas oficinas que eles facilitaram para a liderança da ANUC (FALS BORDA, 1975, 1976). As histórias do Canal A foram reproduzidas nas histórias gráficas, bem como na coluna “Historia proibida” de Fals na *Alternativa*, o semanário de esquerda que ele fundou com Gabriel García Márquez em meados da década de 1970 (CDRBR/M, 0294, 0529, 1465, 1467; cf. AGUDELO, 2007). Ou seja, *Historia doble* é uma espécie de conversa em lapso de tempo, composta por inúmeras entrevistas, assembleias, oficinas, materiais educacionais e colaborações políticas geradas pela parceria La Rosca-ANUC e os relacionamentos estabelecidos posteriormente por Fals. O fato de uma década de militância política desembocar em quatro volumes de prosa experimental produz um livro às vezes indisciplinado e sempre multifacetado. No entanto, em toda a sua densidade complicada, *Historia doble* replica as etapas de um processo pioneiro de pesquisa que foi alimentado pela etnografia convencional (na época, tipicamente sobre povos indígenas) e na história oral, e coloca estes gêneros de escrita acadêmica de cabeça para baixo. A análise de Fals não está mediada por uma única autoridade acadêmica ou um grupo de especialistas, como ocorre na etnografia convencional (GUBER, 2013), mas por atividades e materiais educativos produzidos coletivamente e a serviço da ação política.

Na prática de La Rosca, as histórias de narradores camponeses idosos foram convertidas em modelos de ação coletiva. O dualismo de *Historia doble* replica essa estratégia impressa. Por esse motivo, Fals se insere no Canal A como coprotagonista. Em várias passagens do primeiro volume, Fals Borda e seus companheiros participam de reuniões nas quais os narradores locais compartilham suas histórias em um esforço para iniciar um processo político de remapear a costa e conceder mais autonomia aos territórios a sudoeste de Mompox, Montería e Sincelejo - longe da cidade industrializada e cosmopolita de Barranquilla ou das mecas turísticas de Cartagena e Santa Marta (FALS BORDA, 1979b, parte 1, caps. 1A-2A; parte 3). Ao representar-se no cenário, Fals descreve simultaneamente o processo de pesquisa e coloca em primeiro plano seus narradores camponeses como protagonistas na reativação da memória popular. Se o Canal A fosse narrado continuamente por Fals na primeira pessoa, o papel crucial dos camponeses no processo teria sido subestimado. Mas, sem a presença dele na narrativa, o livro

teria assumido a qualidade de uma etnografia convencional da época. Ao escrever-se nessas reuniões, Fals se junta a uma cadeia de narrativas que o autorizam como um dos muitos intelectuais orgânicos que trabalham a serviço do campesinato *costeño*.

Fals se envolve em um nível retórico no que ele chama de “*imputación*”, um método para preencher as lacunas nas informações disponíveis aos pesquisadores para que eles possam entender mudanças ecológicas mais amplas e dar voz às histórias das pessoas comuns (FALS BORDA, 1981, 57B-58B; cf. ROBLES LOMELI, 2015). Esse trabalho de imaginação é algo que autores de não ficção literária, como Gabriel García Márquez ([1970] 2014), sempre realizaram, mas que raramente é tentada na escrita acadêmica. Como eles, Fals não faz manufaturas desenfreadas, mas complementa seus materiais históricos usando sua imaginação para estabelecer as configurações em que os eventos ocorrem ou os contextos em que ele ouviu uma história específica. A imputação é usada de vários modos nos quatro volumes, sempre a serviço de seus interlocutores camponeses e como meio de construir uma estrutura epistemológica alternativa que desloca os pesquisadores acadêmicos como um grupo de referência em favor dos camponeses como fazedores de história, ambos no sentido de serem autores e protagonistas históricos (FALS BORDA, 1986, 191B). Um bom exemplo do uso literário de imputação de Fals é sua encenação em *Historia doble* de sua entrevista com Carmen Cárcamo. A entrevista ocorre na igreja onde está localizada a imagem de Cristo, permitindo-lhe descrever a basílica com detalhes vívidos e embelezá-la com referências a poetas *costeños* (FALS BORDA, 1984, 63A); de fato, a entrevista ocorreu em sua casa (CDRBR/M, 1619).

Não obstante a utilidade da imputação como um dispositivo retórico - e apesar do fato de Fals nunca ter usado o termo durante sua associação com a ANUC - ele argumenta em retrospecto que a imputação era um componente essencial da metodologia ativista que estruturou sua pesquisa colaborativa na costa (FALS BORDA, 1985, p. 59). Esse trabalho da imaginação é justamente o que foi articulado na cadeia de atividades que deu origem às histórias gráficas. O artista, narradores, pesquisadores e ativistas camponeses imaginavam-se envolvidos nas lutas do passado. Eles aprimoraram sua imaginação visual para retratar os camponeses do início do século XX trabalhando nos campos, defi-

nhando nos estoques, confrontando os proprietários com facões na mão. Eles também aproveitaram seus repertórios verbais para reproduzir reuniões entre autoridades do governo e líderes camponeses, membros da comunidade e ativistas que os inspiraram a agir.

CONCLUSÃO

As metodologias desenvolvidas por Orlando Fals Borda e seus colaboradores se destacam por sua interdisciplinaridade radical, questionando quando e como a pesquisa ocorre e insistindo em quebrar as hierarquias que ainda hoje separam os pesquisadores dos pesquisados. Fals não foi o único intelectual latino-americano a confrontar a distribuição desigual de conhecimento e tentar preencher a lacuna epistemológica entre a academia e as bases, nem era uma voz solitária defendendo um novo tipo de relevância para a pesquisa em ciências sociais. No entanto, seu trabalho na costa do Caribe nos fornece um exemplo notável por sua abrangência e profundidade: seu compromisso disciplinado com a pesquisa colaborativa e a divulgação pública, a variedade estonteante de gêneros com os quais ele experimentou nas décadas de 1970 e 1980, e sua avaliação equilibrada do trabalho de La Rosca tanto em nível teórico quanto empírico.

O que as experiências de La Rosca, da Fundación del Caribe e os escritos de Orlando Fals Borda têm a nos dizer hoje, com quatro décadas que nos separam da desafiadora e romantizada América Latina da década de 1970? A influência da proposta interdisciplinar de Fals Borda para uma ciência social ativista pode ser sentida na América Latina, bem como no Norte global, particularmente no trabalho em direitos humanos e na educação popular. Pode-se ver, por exemplo, no manual que o Centro de Memória Histórica, o centro quase governamental de pesquisa sobre o conflito recente da Colômbia, publicado para uso de ativistas comunitários interessados em documentar suas experiências (RIÑANO-ALCALÁ, 2009). O manual leva os ativistas comunitários por uma série de exercícios participativos que visam aumentar o envolvimento das bases na pesquisa. Ele propõe que pesquisadores e membros da comunidade colecionem “casos emblemáticos” para ilustrar a lógica por trás do comportamento de atores armados, algo como os quatro casos emblemáticos que a ANUC e a Fundação selecionaram para suas

histórias gráficas. Fals Borda não oferece uma receita a esses ativistas, mas um ponto de vista que lhes permite empregar várias ferramentas de pesquisa que se adaptam às necessidades de cada localidade. De fato, o Centro de Memória Histórica empresta, mas não reproduz fielmente, as técnicas da Fundação, desenvolve-as em novas atividades - como o desenho comunitário de linhas de tempo de conflito que estimulam a memória visual das vítimas de violência. Algumas dessas técnicas derivam da experiência anterior de Riaño, trabalhando com jovens em Medellín, onde representações visuais e música foram empregadas como métodos para estimular a memória (RIAÑO-ALCALÁ, 2006). Com o tempo, os pesquisadores de direitos humanos procuraram aprofundar a natureza participativa da PAR, para que as testemunhas oculares da violência comecem a produzir materiais, em vez de depender das habilidades dos pesquisadores externos; esses facilitam *workshops* e compõem relatórios finais, mas as ferramentas de memória criadas pela comunidade permanecem no controle das bases.

A PAR desfruta de amplo impacto nas Américas, e é particularmente influente na educação popular, onde, como no trabalho em direitos humanos, é frequentemente combinada com outros métodos (PARK et al., 1993). Uma das principais metodologias que os educadores populares latino-americanos combinam com a PAR é um processo reflexivo chamado “sistematização”. A PAR é um conjunto de procedimentos colaborativos definidos para produzir e analisar materiais de pesquisa, tanto em seu contexto histórico quanto no contexto das relações, desenvolvido no decorrer do projeto (TORRES CARRILLO, 2010). A reflexividade é central para a sistematização e para a PAR, porque, se os intelectuais de base e os intelectuais externos não entenderem a dinâmica de seu exercício colaborativo, a transferência de autoridade que essas metodologias advogam não poderá ocorrer.

A reflexividade, nesses casos, requer tanta atenção às condições materiais e políticas da pesquisa colaborativa quanto aos sentimentos que surgem no decorrer de tal trabalho, uma vez que as histórias contadas pelos narradores despertam fortes emoções e porque os objetivos da organizações de base envolvidas são articuladas através de sentimentos relacionados à terra, família e comunidade. Numa reflexão inicial sobre metodologia, os membros de La Rosca argumentaram que os objetos de conhecimento estão intimamente articulados com os sen-

timentos e desejos das pessoas.⁵ Mais tarde, Fals Borda articularia essa ideia entrelaçada de política, pesquisa e sentimento por meio de sua noção de “sentipensante”, o ator do “pensamento-sentimento” que foi protagonista da história (FALS BORDA, 2009).

Tais ideias poderiam atravessar fronteiras com mais facilidade do que as receitas metodológicas. O escritor uruguaio Eduardo Galeano se apropriou da ideia do *sentipensante* como uma folha para o sistema educacional em seu *Libro de los abrazos*: “Sabios doctores de Ética y Moral han de ser los pescadores de la costa colombiana que inventaron la palabra *sentipensante* para definir al lenguaje que disse la verdad” (GALEANO, 1989, p. 89); a noção foi posteriormente absorvida pela comunidade pedagógica Latinx (RENDÓN, 2009). Gloria Anzaldúa (1999) propõe da mesma maneira que o movimento chicano dos EUA se engaje em uma espécie de “ativismo espiritual” alimentado não tanto por uma política estruturada de cima para baixo, mas por uma consciência histórica de base pela qual o passado é “relembrado”, ou rearticulado no presente (KEATING, 2008, p. 58; cf. JOYSMITH, 2006). Em uma combinação particular de Fals Borda, Freire e Anzaldúa, as técnicas participativas centradas nas narrativas pessoais tornaram-se centrais em algumas abordagens chicanas radicais da educação entre os jovens latino-americanos, como uma maneira de construir pontes para formas de conhecimento abandonadas, restaurar a dignidade à experiência escolar e criar uma nova geração de pesquisadores-ativistas (GUAJARDO; GUAJARDO; CASAPERALTA, 2008).

Em uma resposta de 1959 a um discurso polêmico da Universidade Nacional, Fals Borda escreveu: “Muitas vezes a forma como um pensador ou investigador chega a uma conclusão é ainda mais importante que conclusão mesma, porque o método é uma ferramenta e o resultado pode ser apenas um produto utilitário” (FALS BORDA; DELGADO; PARRA SANDOVAL, 2009, 47). Fals disse isso muitos anos antes de começar a imaginar pesquisa-ação. No entanto, ele nos fornece uma conclusão apropriada para este capítulo. A metodologia pioneira de Fals Borda e da Fundación del Caribe está profundamente enraizada no trabalho diário da equipe de pesquisa e nos materiais que eles produziram para a ANUC. Sua forma – para se apropriar da escolha das palavras

5 Archivo Central e Histórico de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá (citado como ACHUNC/B), Colección Orlando Fals Borda, caixa 49, pasta 3, folha 109.

de Fals – é algo que deve ser provocado a partir de um conjunto díspar de depoimentos orais, escritos, pictóricos e de arquivo, não uma receita que pode ser especificada para uso futuro. É precisamente sua inserção em uma série de materiais sistematicamente produzidos retornados às bases que nos forçaram a ler essas fontes “de trás para frente”, por assim dizer, separando de seus formatos, expressões e linguagem visual o processo pelo qual foram modeladas. Afirmaríamos que é essa flexibilidade, essa possibilidade de ajustar e moldar os princípios centrais da pesquisa-ação ao contexto de sua aplicação, o que permitiu que essa metodologia sem um conjunto claro de métodos fosse tão amplamente apropriada em circunstâncias distintas. Mas, para conseguir isso, aqueles que tentaram usar as ideias de Fals Borda foram forçados a usar sua imaginação, como ele e seus colegas fizeram na costa do Caribe.

AGRADECIMENTOS

Nossos estudos sobre os documentos pessoais de Orlando Fals Borda começaram em 2007, com viagens de Joanne Rappaport financiadas pela Graduate School of Georgetown University e outras de várias instituições colombianas que a convidaram para ensinar ou apresentar trabalhos. Jafte Robles começou seu trabalho em 2014 no contexto de um seminário de Georgetown sobre *Historia doble de la Costa*; ela já iniciou sua pesquisa de dissertação nos arquivos pessoais de Fals. Agradecemos aos diretores do Centro de Documentación Regional “Orlando Fals Borda”, Banco de la República, Montería e o Archivo Histórico de la Universidad Nacional de Colombia pelas inúmeras maneiras em que colaboraram para tornar suas coleções disponíveis para nós. Agradecemos também a Allison Bigelow e Tom Klubock por nos convidarem a participar do simpósio “Estudos da América Latina: Passado, Presente, Futuro”, bem como por nos encorajarem a transformar nossa apresentação em um artigo publicado e por fornecer sugestões coerentes ao longo do caminho. Sem a colaboração de Víctor Negrete, não teríamos sido capazes de entender o trabalho da Fundación del Caribe. Vários colegas atuaram como caixas de ressonância nos últimos anos: Allison e Tom, Mauricio Archila Neira, Martha Cecilia García, David Gow, Pablo Guerra, Catherine Guerra, Catherine LeGrand, Mónica Moreno, Alex Pereira e José María Rojas Guerra e muitos que tão graciosamente com-

partilharam seu tempo e seus pensamentos conosco. Também agradecemos os valiosos comentários que os três revisores anônimos da Latin American Research Review compartilharam conosco e esperamos que tenhamos atendido às expectativas de onde poderíamos levar este capítulo.

REFERÊNCIAS

ACHUGAR, Hugo. “Historias paralelas/ejemplares: La historia y la voz del otro.” *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* v. 18, n.36, p. 51-73, 1992. DOI: <https://doi.org/10.2307/4530622>

AGUDELO, Carlos G. “Daring to Think is Beginning to Fight: The History of Magazine Alternativa, Colombia, 1974-1980.” PhD dissertation, University of Maryland, College Park, 2007.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

ARCHILA, Mauricio. *Cultura e identidad obrera: Colombia 1910-1945*. Bogotá: CINEP, 1991.

ARCHILA, Mauricio. “La investigación activa en Cinep.” In *Una apuesta por lo imposible, Cinep 40 años*, edited by Fernán González, 239-265. Bogotá: CINEP; Programa por la Paz, 2013.

ARCHILA, Mauricio. “Trayectoria del diálogo de saberes en Colombia.” In: ARCHILA, Mauricio (ed.). “*Hasta cuando soñemos*”: *Extractivismo e interculturalidad en el sur de la Guajira*. Bogotá: CINEP; Programa por la Paz, 2015, p. 47-116.

BERGQUIST, Charles. “In the Name of History: A Disciplinary Critique of Orlando Fals Borda’s *Historia doble de la Costa*.” *Latin American Research Review* v. 25, n.3, p. 156-176. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2503821>.

BOAL, Augusto. (1974). *Theatre of the Oppressed*. Translated by Charles A. and Maria-Odilia Leal McBride. New York: Theatre Communications Group, 1985.

BONILLA, Víctor Daniel; CASTILLHO, Gonzalo; FALS BORDA, Orlando; LIBREROS, Augusto. *Causa popular, ciencia popular: Una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: La Rosca de Investigación y Acción Social, 1972.

CATAÑO, Gonzalo. *La sociología en Colombia: Balance crítico*. Bogotá: Asociación Colombiana de Sociología; Departamento Nacional de Planeación, 1986.

CHALARKA, Ulianov. *Historia gráfica de la lucha por la tierra en la Costa Atlántica*. Montería, Colombia: Fundación del Sinú, 1985. Disponível em: <http://repository.oim.org.co/handle/20.500.11788/605>.

DE SCHUTTER, Antón; CENDALES, Lola. “El proceso de investigación participativa.” *Aportes* v. 20, p. 54-72, 1985. Fundación Dimensión Educativa, Bogotá. Disponível em: <http://www.dimensioneducativa.com/assets/aportes-20.pdf>.

DÍAZ ARÉVALO, Juan Mario. “Orlando Fals-Borda or The Ethics of Subversion: Towards a Critique of Ideology of Political Violence in Colombia, 1948-1974.” PhD dissertation, University of Roehampton, 2017.

FALS BORDA, Orlando. *Peasant Society in the Colombian Andes: A Sociological Study of Saucío*. Gainesville: University of Florida Press, 1955.

FALS BORDA, Orlando. (1957) *El hombre y la tierra en Boyacá*. Bogotá: Punta de Lanza, 1979.

FALS BORDA, Orlando. (1967) *Subversion and Social Change in Colombia*. Translated by Jacqueline D. Skiles. New York: Columbia University Press, 1969.

FALS BORDA, Orlando. (1970) *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1987.

FALS BORDA, Orlando. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Publicaciones de La Rosca, 1975.

FALS BORDA, Orlando. *Capitalismo, hacienda y poblamiento: Su desarrollo en la Costa Atlántica*. Bogotá: Punta de Lanza, 1976.

FALS BORDA, Orlando(ed.). *Crítica y política en ciencias sociales: El debate sobre teoría y práctica*. 2 vols. Bogotá: Punta de Lanza, 1978a.

FALS BORDA, Orlando. *El problema de como investigar la realidad para transformarla: Por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo, 1978b.

FALS BORDA, Orlando. *Historia doble de la Costa: Tomo I, Mompox y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1979.

FALS BORDA, Orlando. *Historia doble de la Costa: Tomo II, El Presidente Nieto*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1981.

FALS BORDA, Orlando. *Historia doble de la Costa: Tomo III, Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1984.

FALS BORDA, Orlando. *Conocimiento y poder popular: Lecciones con campesinos de Nicaragua, México y Colombia*. Bogotá: Siglo XXI, 1985a.

FALS BORDA, Orlando. *Knowledge and People's Power: Lessons with Peasants in Nicaragua, Mexico and Colombia*. New Delhi: Indian Social Institute, 1985b.

FALS BORDA, Orlando. *Historia doble de la Costa: Tomo IV, Retorno a la tierra*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1986.

FALS BORDA, Orlando. “Participatory (Action) Research in Social Theory: Origins and Challenges.” In: REASON, Peter; BRADBURY, Hilary (ed.). *Handbook of Action Research: Participative Inquiry and Practice*. London: Sage, 2001. p. 27-37.

FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO; Bogotá: Siglo del Hombre, 2009.

FALS BORDA, Orlando; RODRIGUES BRANDÃO, Carlos. *Investigación participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre; Ediciones de la Banda Oriental, 1986.

FALS BORDA, Orlando; DELGADO, Oscar; PARRA SANDOVAL, Rodrigo. “Sociólogos o ‘sociólogos’: La polémica de 1959.” *Revista Colombiana de Sociología* v. 32, n.2, p. 45-60, 2009. Disponible em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/recs/article/view/12713>.

FREIRE, Paulo. (1970). *Pedagogy of the Oppressed*. Translated by Myra Bergman Ramos. New York: Continuum, 2005.

GALEANO, Eduardo. *El libro de los abrazos (creación literaria)*. Mexico City: Siglo XXI, 1989.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. (1970). *Relato de un naufrago*. Pamplona: Leer-e, 2014.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *Sociología de la explotación*. Mexico City: Siglo XXI, 1969.

GUAJARDO, Miguel; GUAJARDO, Francisco; CASAPERALTA, Edyael del Carmen. “Transformative Education: Chronicling a Pedagogy for Social Change.” *Anthropology and Education Quarterly* v. 39, n.1, p. 3-22, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1548-1492.2008.00002.x>.

GUBER, Rosana. *La articulación etnográfica: Descubrimiento y trabajo de campo en la investigación de Esther Hermitte*. Buenos Aires: Biblos, 2013.

GUTIÉRREZ, Gustavo. (1971). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Translated by Sister Caridad Ina and John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.

GUZMÁN Campos, Germán, Orlando Fals Borda, and Eduardo Umaña Luna. (1962). *La Violencia en Colombia*. 2 v. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1980.

HALL, Budd L. “From Margins to Center? The Development and Purpose of Participatory Research.” *American Sociologist* v. 23, n.4, p. 15-28, 1992. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02691928>.

HORTON, Myles; FREIRE, Paulo. *We Make the Road by Walking: Conversations on Education and Social Change*. Edited by Brenda Bell, John Gaventa, and John Peters. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

JOYSMITH, Claire. “Let Us Be the Healing of the Wound: Escribiendo desde la herida.” *Debate Feminista* v. 34, p. 331-341, 2006. Disponible em: <https://www.jstor.org/stable/42625499>.

KEATING, Ana Louise. “‘I’m a Citizen of the Universe’: Gloria Anzaldúa’s Spiritual Activism as Catalyst for Social Change.” *Feminist Studies* v. 34, n.1/2, p. 53-69, 2008. Disponible em: <https://www.jstor.org/stable/20459180>.

LAME, Manuel Quintín. (1939). *En defensa de mi raza*. Edited by Gonzalo Castillo Cárdenas. Bogotá: Comité de Defensa del Indio, 1971.

LEGRAND, Catherine C. *Frontier Expansion and Peasant Protest in Colombia, 1850-1936*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1986.

- LOW, Carlos; HERRERA, Marta. “Orlando Fals Borda: El retorno a la tierra.” *Huellas* (Barranquilla) v. 22, p. 43-47, 1988.
- MORENO MORENO, Mónica Cecilia. “Orlando Fals Borda: Ideas, prácticas y redes, 1950-1974.” PhD dissertation, Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- NEGRETE BARRERA, Víctor Manuel. “A la memoria del maestro Orlando Fals Borda: Bases y desarrollo de la investigación-acción participativa en Córdoba (Colombia).” *International Journal of Psychological Research* v. 1, n.2, p. 85-97, 2008. DOI: <https://doi.org/10.21500/20112084.932>.
- OCAMPO, Gloria Isabel. *Poderes regionales, clientelismo y estado: Etnografías del poder y la política en Córdoba, Colombia*. Bogotá: Odecofi-CINEP, 2014.
- ORTEGA VALENCIA, Piedad; TORRES CARRILLO, Alfonso. “Lola Cendales González, entre trayectos y proyectos en la educación popular.” *Revista Colombiana de Educación* v. 61, p. 333-357, 2011. DOI: <https://doi.org/10.17227/01203916.868>.
- PARK, Peter; BRYDON-MILLER, Mary; HALL, Budd; JACKSON, Ted; FREIRE, Paulo. *Voices of Change: Participatory Research in the United States and Canada*. Toronto: Ontario Institute for Studies in Education, 1993.
- PARRA ESCOBAR, Ernesto. *La investigación-acción en la Costa Atlántica*. Cali: Fundación para la Comunicación Popular, 1983.
- PARRA SALAZAR, Mayra Natalia. *¡A teatro camaradas!: Dramaturgia militante y política de masas en Colombia (1965-1975)*. Medellín: Fondo Editorial FCSH, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Antioquia, 2015.
- PEREIRA FERNÁNDEZ, Alexander. “El itinerario ideológico de Fals Borda, 1925-1957.” Trabajo de Grado, Depto. de Historia, Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- PEREIRA FERNÁNDEZ, Alexander. “Fals Borda: La formación de un intelectual disórgano.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* v. 35, p. 375-411, 2008. Disponible em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/18302/19218>.
- PUCHE VILLADIEGO, Benjamín. “El sombrero vueltaio zenú.” *Revista de Extensión Cultural* (Universidad Nacional Medellín) v. 16, n.17, p. 91-97, 1984.
- RAMA, Ángel; AGUIRRE, Isidora; ENZENSBERGER, Hans Magnus; GALICH, Manuel; JITRIK, Noe; SATAMARÍA, Haydee. “Conversación en torno al testimonio.” *Casa de las Américas* v. 36, p. 122-125, 1995.
- RAPPAPORT, Joanne. “‘El cobarde no hace historia’: Orlando Fals Borda y la doble historia de la Costa del Caribe.” In: *Precariedades, exclusiones y emergencias: Necropolítica y sociedad civil en América Latina*, edited by Mabel Moraña and José Manuel Valenzuela. Mexico City: Universidad Autónoma Metropolitana; Barcelona: Gedisa, 2017. p. 175-198.
- RAPPAPORT, Joanne. “Visualidad y escritura como acción: Investigación Acción Participativa en la Costa Caribe colombiana.” *Revista Colombiana de Sociología* v. 41, n.1, p. 133-156, 2018. DOI: <https://doi.org/10.15446/rsc.v41n1.66272>.

- RAPPAPORT, Joanne; NEGRETE, Víctor. “La IAP con las comunidades: El caso de los folletos ilustrados.” *Documentos para la reflexión* (Centro de Estudios Sociales y Políticos, Universidad del Sinú – Elías Bechara Zainum, Montería) v. 10, p. 37–44, 2015.
- RENDÓN, Laura I. *Sentipensante (Sensing/Thinking) Pedagogy*. Sterling, VA: Stylus, 2009.
- RIAÑO-ALCALÁ, Pilar. *Dwellers of Memory: Youth and Violence in Medellín, Colombia*. London: Routledge, 2006.
- RIAÑO-ALCALÁ, Pilar. *Recordar y narrar el conflicto: Herramientas para reconstruir memoria histórica*. Bogotá: Centro de Memoria Histórica, 2009.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano: El caso de la ANUC (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos)*. Bogotá: CINEP, 1982.
- ROBLES LOMELI, Jafte Dilean. “El tatarabuelo a la sombra del caudillo: Efectos y defectos testimoniales de la voz Mier en *El Presidente Nieto* de Orlando Fals Borda.” *Tabula Rasa* v. 23, p. 37–57, 2015. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.40>.
- ROBLES LOMELI, Jafte Dilean. “La doble historia del testimonio en la costa colombiana: Aproximaciones a una episteme alternativa.” PhD dissertation, Georgetown University (in progress). n.d.
- ROJAS GUERRA, José María. *Orlando Fals Borda: Fundador de la sociología científica en Colombia*. Medellín: Centro de Estudios de Opinión, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad de Antioquia, 2014.
- ROSEMBLATT, Karin Alejandra. “Modernization, Dependency, and the Global in Mexican Critiques of Anthropology.” *Journal of Global History* v. 9, n.1, p. 94–121, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/S174002281300051X>.
- RUDQVIST, Anders. *Peasant Struggle and Action Research in Colombia*. Research Reports from the Department of Sociology, v. 3. Uppsala, Sweden: Uppsala University, 1986.
- SANJINÉS, Jorge; GRUPO UKAMAU. *Teoría y práctica de un cine junto al pueblo*. Mexico City: Siglo XXI, 1979.
- SHAULL, M. Richard. “The Revolutionary Challenge to Church and Theology.” *Theology Today* v. 23, n.4, p. 470–480, 1967. DOI: <https://doi.org/10.1177/004057366702300403>.
- SHAULL, M. Richard. “A Theological Perspective on Human Liberation.” *New Blackfriars* v. 49, n.578, p. 509–517, 1968. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1741-2005.1968.tb01195.x>.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. “Decolonializing Applied Social Sciences.” *Human Organization* v. 30, n.4, p. 333–357, 1971. DOI: <https://doi.org/10.17730/humo.30.4.p1w7700v333n6871>.

- STRIFFLER, Luis. *El río San Jorge: Aumentado con una relación histórica y geográfica de sus principales poblaciones por Eugenio Quintero*. Cartagena, 1920.
- SWANTZ, Marja-Liisa. "Research as Education for Development: A Tanzanian Case." In: *Creating Knowledge: A Monopoly?*, edited by Budd L. Hall, Arthur Gillette, and Rajesh Tandon. New Delhi: Society for Participatory Research in Asia, 1982, 113-126.
- TANDON, Rajesh. "Social Transformation and Participatory Research." *Convergence* v. 21, n.2-3, p. 5-18, 1988.
- TORRES CARRILLO, Alfonso. "Generating Knowledge in Popular Education: From Participatory Research to the Systematization of Experiences." *International Journal of Action Research* v. 6, n.2-3, p. 196-222, 2010.
- TORRES RESTREPO, Camilo. *Obra escogida*. Bogotá: Fundación Pro-Cultura; Comité de Solidaridad con los Presos Políticos; Revista Solidaridad; Movimiento de Cristianos por el Socialismo, 1985.
- VÍO GROSSI, Francisco. "Socio-Political Implications of Participatory Research." *Convergence* v. 14, n.3, p. 43-51, 1981.
- WARMAN, Arturo; NOLASCO, Margarita; BONFÍL, Guillermo; OLIVERA, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. Mexico City: Nuestro Tiempo, 1970.
- ZAMOSC, Leon. "Campesinos y sociólogos: reflexiones sobre dos experiencias de investigación activa en Colombia." In: FALS BORDA, Orlando et al. *IAP en Colombia: Taller Nacional, Bogotá, noviembre 14 al 16 de 1985*. Bogotá: Punta de Lanza; Foro Nacional por Colombia, 1986a, p. 19-42.
- ZAMOSC, Leon. *The Agrarian Question and the Peasant Movement in Colombia: Struggles of the National Peasant Association 1967-1981*. Cambridge: Cambridge University Press; Geneva: United Nations Research Institute for Social Development, 1986b. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558948>.

SILENCIOS, ETNOGRAFÍA COLABORATIVA Y REEMERGENCIA CHARRÚA EN URUGUAY

Mariela Eva Rodríguez

Ana Maria Magalhães de Carvalho

Mónica Michelena

Martín Delgado Cultelli

INTRODUCCIÓN: DESAFIANDO EL SILENCIO

En este trabajo repasaremos el recorrido que llevó a los charrúas de Uruguay a consolidarse como sujetos políticos en términos de aboriginalidad (o indigeneidad) en un contexto caracterizado por un proceso doble de *reemergencia* y de *resurgimiento* indígena, en el que los interrogantes sobre las continuidades y las interrupciones en la transmisión intergeneracional de la memoria colectiva han ido cobrando cada vez más fuerza. En el marco de tal proceso, sujetos que hasta entonces se autoadscribían y eran adscriptos como *descendientes* se fueron nutriendo de los debates en torno a las memorias silenciadas y comenzaron a hacer públicas narrativas que habían estado restringidas exclusivamente al ámbito doméstico. Con la intención de aportar reflexiones a los debates sobre las *políticas de la memoria y la memoria como constitutiva de los procesos de subjetivación* nos preguntamos: ¿Por qué en Uruguay dichas políticas son inmunes a las demandas de los pueblos originarios? ¿Cómo repercute tal ausencia en las subjetividades que integran los colectivos charrúas? ¿Cuáles son las estrategias políticas de las memorias subalternizadas en contextos de invisibilización?

El silenciamiento de los indígenas —así como también su invisibilización— se origina en uno de los actos fundacionales de la República, en el contexto de una racionalidad gubernamental vinculada a la expansión del capitalismo y del Estado nacional sobre sus territorios. Más precisamente, la emboscada a los charrúas en Salsipuedes en 1831 —que fue ordenada por Fructuoso Rivera, primer presidente de la República, y ejecutada por su sobrino Bernardino Rivera— así como “el reparto” de mujeres y niños que le siguió conformaron un *evento*

crítico cuyas consecuencias llegan hasta el presente. De acuerdo con Veena Das (1995), dichos eventos son situaciones traumáticas e inesperadas cuya irrupción desestructura los lazos sociales y reconfigura la historia dejando marcas indelebles en los sujetos. Si bien tales eventos producen sentimientos de pérdida, autocensuras y silencios, en contextos propicios —distanciados por el tiempo— habilitan negociaciones implícitas sobre los sentidos y significados de los hechos pasados y contribuyen a alcanzar consensos que no solo operan como factores de cohesión grupal, sino que permiten también reconfigurar la memoria colectiva.

Los silencios, sin embargo, no son simples espacios en blanco en un paisaje comunicativo, sostiene Leslie Dwyer (2009) en su etnografía del silencio con sobrevivientes del terrorismo de Estado en Bali. Son canales de comunicación y transmisión del pasado —señala—, son creaciones culturales y políticas; productos sociales que tienen sus propias genealogías, texturas, formas y movimientos. A diferencia de Maurice Halbwachs (2004 [1950]) —que consideró al olvido como el resultado de las desvinculaciones de un grupo y, por lo tanto, contracara de la memoria colectiva— Dwyer cuestiona la dicotomía memoria/ olvido y, colocando el énfasis en la existencia social de los silencios, invita a indagar sobre las relaciones de poder que en contextos históricos específicos habilitaron las situaciones de violencia que los produjeron. Los silencios operan como vehículos de transmisión de sentidos, sostiene Paul Connerton (2008) en su artículo sobre los olvidos. Este autor identificó siete casos, entre los cuales incluyó al *silencio humillado* que resulta de la vergüenza colectiva; una forma de represión que borra las huellas dolorosas, los signos visibles de desestabilización emocional. Aunque olvido no es sinónimo de silencio, ni de secreto, estos pueden conducir hacia aquél.

Si bien los charrúas de Uruguay no habían leído a estos autores, ni tampoco a Michael Pollak (2006), introdujeron la categoría *memorias subterráneas* en sus reflexiones y elaboraciones conceptuales e irrumpieron en la arena pública desafiando el relato hegemónico, totalizador y opresivo de la historiografía nacional. Lo que separa la memoria colectiva *subterránea* de los grupos subalternizados, de la memoria colectiva *organizada* —relatos impuestos por el Estado a través de rituales conmemorativos, lugares de memoria, efemérides, conteni-

dos de la currícula escolar, etc.—, sostiene Pollak, es la frontera entre lo que puede ser dicho y lo que no. Lo que puede ser enunciado es lo que Michel Foucault (2002 [1969]) refirió como *archivo*, al que definió como un sistema general de formación y transformación de enunciados, en una sociedad y en una época.

A pesar de los silencios y la fragmentación, el trabajo de la memoria charrúa ha producido imágenes que crean disrupciones tanto en el archivo como en la concepción lineal de la temporalidad. Estas representaciones, a las que Walter Benjamin (2005) refirió como *imágenes dialécticas*, permiten acceder a experiencias y acciones del pasado cuyo recuerdo ha sido obliterado. Al contextualizar los procesos de cambio y las continuidades, apunta Ansgar Hillach (2014), “un grupo puede tomar conciencia sobre su pasado, actualizarlo en el presente y revivir los lazos de pertenencia colectiva que pueden orientarlos hacia la acción. En contraste con el recuerdo voluntario, intencional y motivado por las instituciones establecidas, las memorias involuntarias surgen en momentos inesperados” (Rodríguez, San Martín y Nahuelquir, 2016, p. 112).

Este trabajo en torno a la memoria y los silencios sintetiza discusiones en las que nos embarcamos en el 2014, en el marco de una investigación colaborativa. Dos de los autores —Martín y Mónica— son estudiantes de la licenciatura en antropología e integrantes del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) de Uruguay¹. Las otras dos —Ana María (de Brasil) y Mariela (de Argentina)— se graduaron en la misma disciplina. En estos años realizamos varias intervenciones en el ámbito académico a través de paneles y publicaciones, tanto en Uruguay como en otros países, con la intención de dar a conocer el caso, discutir conceptos, metodologías y estrategias para la visibilización de las demandas charrúas, y contribuir a la legitimación de su lucha.

Hemos organizado este ensayo en tres apartados. En el primero analizamos las paradojas de un Estado que garantiza un amplio abanico

1 Actualmente el CONACHA está integrado por cinco comunidades de distintos lugares del país: Basquadé Inchalá de Montevideo, Guyunusa de Tacuarembó, la Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, Betum de Salto y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA) conformada por las mujeres de todos las comunidades. La Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) se separó a comienzos del 2017, pero al igual que con Choñik —que nunca quiso pertenecer al CONACHA— mantienen buen diálogo y realizan algunas tareas conjuntas.

de derechos, pero que se rehúsa a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) bajo la premisa de que en 1831 —en Salsipuedes— murieron los “últimos” charrúas. En el segundo, abordamos los mecanismos de negación, borramiento y silenciamiento que operan en relación con el *genocidio fundacional* y analizaremos cómo este continúa a través de diversos dispositivos en el marco del *colonialismo de colonos*. En el último, reflexionamos sobre los desafíos de la *etnografía colaborativa* a través de las fronteras nacionales, en un contexto en el que a pesar de los cambios recientes, parte de la academia uruguaya continúa considerando a los charrúas como “indios inventados” y pone en duda sus trabajos de memoria.

PARADOJAS DE LAS POLÍTICAS DE DERECHOS HUMANOS: TENSIONES ENTRE EL ESTADO Y LOS ORGANISMOS INTERNACIONALES

Desde su conformación en 2005, el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) tiene entre sus objetivos de lucha la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas en la *Constitución Nacional* y la ratificación del *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)*². A pesar de que Uruguay adhirió a la *Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas* (2007) continúa resistiéndose a ratificar dicho convenio, lo cual no deja de ser paradójico al considerar el caso en el contexto latinoamericano. Más precisamente, este país que escindió tempranamente el Estado de la Iglesia, garantizó derechos políticos y civiles a las mujeres en la década del treinta y, en los últimos años, legisló a favor del aborto, del matrimonio igualitario y de la tenencia y consumo de marihuana, niega la existencia de los pueblos indígenas (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018).

En esta negación subyacen dos preguntas relacionadas entre sí: ¿en qué consiste ser indígena? Y ¿quiénes tienen el poder para definir y regular quiénes entrarían bajo tal categoría? No obstante, no se trata solo de una cuestión semántica en torno a definiciones de aboriginalidad o indigeneidad: reconocer a sectores de la sociedad como *pueblos*

² La ratificación de este instrumento jurídico, de carácter vinculante, requiere del aval del Poder Ejecutivo Nacional, concretamente de la presidencia y de tres ministros: de Educación y Cultura, de Trabajo y Seguridad Social, y de Relaciones Exteriores.

preexistentes obliga al Estado a garantizarles derechos específicos en virtud de tal condición —además de los que les corresponden como a los demás ciudadanos— y, a la vez, obliga a reconocer el conjunto de dispositivos que les afectaron (sobre los que volveremos en el segundo apartado), cuyas consecuencias continúan en el presente. Ante este escenario nos preguntamos: ¿Qué tan nítidos son los límites entre las demandas a las que los funcionarios del gobierno nacional consideran viables y las que les resultan intolerables? ¿Estaría dispuesta la burocracia estatal a reformular sus políticas públicas e incluir medidas reparatorias y compensatorias a un sector de la población posicionado desde múltiples identificaciones que intersectan etnicidad, clase social y género? ¿Cómo juega en este proceso la vigilancia internacional en el marco de los organismos multilaterales?

A comienzos del 2019 las políticas de derechos humanos de Uruguay fueron evaluadas —junto con las de otros trece Estados— por el *Grupo de Trabajo del Examen Periódico Universal (EPU)* de la *Organización de las Naciones Unidas*; una instancia en la que los Estados seleccionados exponen las medidas que adoptaron para cumplir sus obligaciones en dicha materia y las acciones para mejorar su implementación. Entre las recomendaciones recibidas y aceptadas por Uruguay, el *Consejo de Derechos Humanos* incluyó la ratificación del Convenio 169 de la OIT³, aunque no era esta la primera vez, ya que lo mismo ocurrió en los documentos previos del EPU del 2009 y del 2014. En los últimos dos exámenes se destaca la posición del Estado Plurinacional de Bolivia; el cual, además de insistir en que Uruguay debía “intensificar las consultas” para ratificar el convenio, resaltó también la necesidad de reconocer la identidad y la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y, en particular, la del pueblo charrúa (EPU, 2014, p. 15–16; EPU, 2019,

3 En 2009 la recomendación fue realizada por el Estado Plurinacional de Bolivia y Perú; en el 2014 se sumaron Gabón, Uzbekistan y la República Bolivariana de Venezuela y, en el 2019, fueron ocho los países que hicieron la recomendación: Chile, Dinamarca, Ecuador, Estado Plurinacional de Bolivia, Honduras, Nicaragua, República Bolivariana de Venezuela y Uzbekistán. Este punto también fue incluido en la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial de Naciones Unidas del 2011 (<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8842.pdf>).

4 Además de los exámenes del Grupo de Trabajo del EPU, también el *Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD)* demanda informes periódicos, en los que incluye el seguimiento sobre los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes.

p. 11-12). Otros países también se pronunciaron, tal como ocurrió con México, que alentó a “adoptar medidas legislativas para reconocer la existencia étnica y cultural de los pueblos indígenas e impulsar unas políticas que incrementen su visibilidad y participación, así como combatir la discriminación contra ellos” (EPU, 2019, p.23). A pesar de que las recomendaciones han sido examinadas por Uruguay y según declara el documento cuentan con su apoyo, la posición oficial plantea reparos al reconocimiento de los pueblos indígenas.

El Estado se comprometió en el 2014 a llevar a cabo un “proceso de consultas interno entre las diversas autoridades nacionales competentes, destinado a considerar la ratificación del convenio y a examinar sus condiciones de aplicabilidad” (Adición Uruguay, 2014, p. 2) y, si bien sostuvo que avanzaría en dicho proceso, manifestó que lo haría “a pesar de que el Comité Tripartito Nacional ya lo consideró en su momento, y teniendo presente que los Convenios de la OIT no admiten reservas” (p. 2). En una línea similar, en la respuesta del 2019, planteó lo siguiente:

La definición del artículo 1 respecto a lo que se entiende por pueblos indígenas no hace evidente su implementación conforme la realidad del Uruguay. Sin embargo, la Cancillería y su Unidad Étnico Racial están estudiando la forma de trabajar con los organismos competentes a fin de aplicar disposiciones del Convenio en relación a población que se autoidentifica como de ascendencia indígena (...) Cabe destacar, no obstante, que las organizaciones que nuclean a personas que se autoidentifican con origen indígena son consultadas en distintas instancias, al tiempo que son parte de programas que se implementan a nivel de gobiernos departamentales, ministerial con apoyo del BID y del Banco Mundial respecto a temáticas tales como biodiversidad y desarrollo productivo rural (Adición 2019, puntos 3 y 4, p. 2).

En la respuesta al examen del segundo EPU Uruguay manifestó que consultaría a los funcionarios nacionales, pero no hizo mención alguna a las organizaciones indígenas. En el último, en cambio, explicitó que además de ser consultadas, dichas organizaciones también fueron incluidas en programas específicos. En ambos informes planteó reparos al pedido de ratificación: en el 2014 menciona que la posibilidad fue evaluada, pero que no se concretó debido a que este instrumento jurídico

no permite la exclusión de ninguna de sus partes, mientras que en el 2019 manifiesta inquietudes en relación a la categoría *pueblo indígena* ¿Cuáles serían entonces las cláusulas del convenio que generan resistencia? La respuesta se encuentra (parcialmente) en el pasaje citado que alude al primer artículo, en el cual define quién es el sujeto de derecho al que se aplica. Más precisamente, afirmar que tal definición “no hace evidente su implementación conforme la realidad del Uruguay” presupone que no hay *pueblos* indígenas en dicho país y que, en esta lucha de acentos y definiciones, solo reconoce a un sector de la “*población* que se autoidentifica como de *ascendencia* indígena”.

¿Qué implicancias tienen estos enunciados? En primer lugar, la elección léxica *población*, en lugar de *pueblo*, es retardataria. Concretamente, el reemplazo del Convenio 107 de la OIT (creado en 1957) por el Convenio 169 implicó modificaciones en el título. Mientras que el anterior refería a las *poblaciones* indígenas y tribales —categoría descriptiva vinculada a la demografía y a la biología— el de 1989 incluyó como sujeto de derecho a los *pueblos* indígenas y tribales; término que alude a sujetos colectivos —las naciones indígenas— cuyos derechos derivan de su preexistencia a los Estados. En segundo lugar, la paráfrasis que califica a la mencionada población como “de *ascendencia* indígena” o “con origen indígena” para evitar reconocerla como plenamente indígena colide, justamente, con las autoadscripciones de sujetos, comunidades y organizaciones y, a su vez, no deja de ser un eufemismo de la categoría de uso frecuente *descendiente*.⁵ Por último, en el uso del término *autoidentificación* subyacen algunos de los argumentos utilizados por el Estado para negarse a la ratificación que, si bien son parte de la discusión jurídica internacional, no dejan de estar ligados al campo semántico positivista que escinde criterios *objetivos* y *subjetivos*.

Los primeros remiten a la demostración de los siguientes elementos: la autoctonía de los antepasados en un territorio que fue anexado a la soberanía estatal a través de la fuerza y la violencia; la continuidad histórica con aquellos que vivían en dichos territorios antes de la expansión, conquista y colonización de los Estados imperiales y republicanos; y la comprobación de que mantienen instituciones sociales, económicas, culturales y políticas distintivas, o parte de ellas. El argu-

5 Sobre la discusión de la categoría *descendiente* en Uruguay ver Rodríguez 2017.

mento del Estado es que “conforme la realidad del Uruguay” no son viables los criterios objetivos y que solo se podrían aplicar los subjetivos; es decir, el criterio de autoadscripción colectiva (OIT, 2009, p. 9-10), lo cual contradice un fallo de la Corte Interamericana de Derechos Humanos. Según afirmaron los jueces de dicha corte en el 2010, en el caso de la Comunidad Indígena Xákmok Kásek versus Paraguay, la identificación de cada comunidad indígena “es un hecho histórico social que hace parte de su autonomía” y por lo tanto, apuntaron, “es la propia comunidad la que identifica su nombre, composición y pertenencia étnica, sin que el Estado u otros organismos externos puedan controvertirlo” (citado en Ministerio Público Fiscal, 2108, p. 12)⁶.

Haber participado en diversas instancias nacionales e internacionales en las que se discutió este tema ha permitido tanto a Mónica como a Martín reflexionar intensamente sobre la resistencia de Uruguay a ratificar el Convenio 169 de la OIT, tal como ilustran sus propias palabras:

Mónica: la mención de la Unidad Étnico Racial de Cancillería en la respuesta de Uruguay al Consejo de Derechos Humanos y la afirmación de que el Estado ha realizado consultas a las “organizaciones que nuclean a personas que se autoidentifican con origen indígena” requiere contextualización. La lucha que las organizaciones charrúas sostuvimos durante casi treinta años nos permite cosechar varias conquistas, entre las que se encuentra la restitución de los restos mortales de Vaimaca Pirú desde el Musée de l’ Homme de París (en 2002), la promulgación de la Ley nacional N° 18.589 que declara el 11 de abril como “Día de la nación charrúa y de la identidad indígena” (en 2009), la inclusión de una pregunta sobre la ancestralidad indígena en el Censo Nacional (en 2011) y mi incorporación en la Unidad Étnico Racial como Consejera Honoraria en Asuntos Indígenas, adjunta a la Unidad Étnico Racial del Ministerio de Relaciones Exteriores, el 5 de junio de 2014. Lamentablemente desde que acepté este cargo —ad honorem— luego de consensuarlo con el CONACHA, no he dejado de dudar si debería continuar o no, ya que no hemos logrado habilitar los espacios que esperábamos ni contamos con presupuesto alguno. Sí es cierto que en el caso del Ministerio de Desarrollo Social

6 Corte IDH, “Comunidad Indígena Xákmok Kásek vs. Paraguay”, sentencia de 24 de agosto de 2010, Serie C N° 214, párr. 37.

(MIDES) obtuvimos un subsidio para concretar reuniones y talleres, lo cual evidencia que el Estado no es homogéneo.

Martín: también como parte de este repaso recordemos que, en el 2008, durante el primer gobierno del Frente Amplio, cuando Tabaré Vázquez era presidente, obtuvimos el aval del Ministerio de Educación y Cultura; después, durante el mandato de José Mujica, se sumó el Ministerio de Relaciones Exteriores (en 2013) y luego el de Desarrollo Social (en 2014). Sin embargo nunca logramos que el Ministerio de Trabajo y Seguridad Social ni que el Instituto Nacional de Colonización (que depende del Ministerio de Ganadería, Agricultura y Pesca) prestaran conformidad.

Ana María: en sintonía con el CONACHA y con otros investigadores, en mi tesis de maestría (Magalhães de Carvalho, 2018) llegué a la conclusión de que el principal obstáculo no es la demostración de la continuidad entre los charrúas actuales y los del pasado, ni la continuidad de sus instituciones, sino la posibilidad latente de que realicen reclamos territoriales, tal como declaró el ex Ministro de Trabajo y Seguridad Social José Bayardi en el diario *El País*, en el 2015. Apelando al estereotipo que liga a los indígenas al espacio rural exclusivamente afirmó que en Uruguay “no hay esferas jurisdiccionales” de los pueblos originarios o comunidades instaladas físicamente en territorios y comparó la situación con la de otros países del Cono Sur: si hubiera una historia como la de los mapuches —sostuvo— la situación sería otra y debería ser atendida de manera especial⁷.

Martín: En el 2015, un periodista de ese mismo diario me preguntó, cuando todavía era presidente del CONACHA, si en el caso de que Uruguay ratificara el Convenio 169 de la OIT, nosotros solicitaríamos la entrega de tierras, a lo cual respondí que con unas 2.000 hectáreas estaríamos conformes. Esta declaración no solo generó polémica en la sociedad en general, sino también entre los miembros del CONACHA, lo cual llevó a la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH) a desvincularse de la organización. Tuve que dar explicaciones y pedir disculpas ante los demás miembros que, luego de largas conversaciones, decidieron no destituirme del cargo de presidente, ya que entendieron que no actué de mala fe, sino que de

7 *El País*, 26 de enero de 2015, <https://www.elpais.com.uy/informacion/indigena-divide-gobierno.html>

manera ingenua hice una declaración que deliberadamente fue destacada por los medios Si se ratifica el Convenio 169, sabemos que no es el último paso, sino solo el inicio de una nueva etapa, ya que la mayoría de los países fracasan al momento de implementarlo. Mucho antes de que habláramos del acceso al territorio, el Estado había dicho que no ratificaría el convenio por esa misma razón. Este continúa siendo el argumento, al que también recurrieron el Ministerio del Trabajo, el Instituto de Colonización y la Cámara de Comercio de Montevideo. Tal como se desprende de las palabras de Bayardi, los funcionarios temen que Uruguay se vuelva como Chile, donde los mapuche —a los que consideran como los “indios malos”— continúan luchando por la recuperación de su territorio. Se replica así la lógica colonial que escindía “indios infieles” e “indios amigos”; mientras que a los últimos les reconocieron tierras y algunos derechos, a los infieles los consideraron violentos y los masacraron.

Mónica: Aún no hay un contexto propicio para realizar reclamos territoriales a nivel nacional. La sociedad uruguaya no nos reconoce como pueblo indígena y, en consecuencia, no comprende por qué reclamamos este derecho. Las categorías *descendientes de indígenas* o *población con ascendencia indígena* son las únicas habilitadas. Cuando surgió ADENCH, en 1989, no estaban dadas las condiciones externas ni internas para identificarnos como indígenas o directamente como charrúas. Fue varios años más tarde que comenzamos a tomar conciencia, cuando en el 2001 Rosa Alvaríño —líderesa de la comunidad charrúa de Villaguay (Entre Ríos, Argentina) que falleció en el 2007— nos interpeló al preguntarnos por qué nos identificábamos así. Tal como expliqué en otro artículo (Rodríguez, Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018), en aquel entonces “sentíamos que los charrúas ‘verdaderos’ eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, no éramos indígenas plenos porque 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” (p. 48). Rosa enfatizó que ese era el término de los colonizadores y sostuvo que “nosotros somos charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen”. Su motivación nos llevó a conformar la Comunidad Basquadé Inchalá (en 2004) —a la que per-

tenecemos Martín y yo. Me pregunto si comprenderán los funcionarios públicos que nuestras instituciones cambian en el transcurso del tiempo, y que la expansión de los Estados sobre nuestros territorios y el sometimiento de nuestros ancestros impactaron sobre estas ¿Esperan acaso que seamos exactamente igual a nuestros antepasados? Tal como expliqué en el trabajo mencionado, 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 (...) 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 (Rodríguez y Michelena, 2018, p. 200)8.

Martín: la presión por demostrar qué tan indígenas somos no nos fue indiferente. Tal como le conté a Ana Maria (Magalhães de Carvalho, 2018) cuando estaba haciendo su tesis, años atrás sentíamos que en nuestras apariciones en público teníamos que recurrir a ciertos diacríticos, como las vinchas y el *quillapí* (capa de cuero); que debíamos parecernos a las imágenes de los charrúas que figuran en los libros. Revisamos exhaustivamente crónicas, leímos atentamente a los historiadores (profesionales y amateurs) y a los antropólogos, no solo para conocer el pasado de nuestro pueblo sino también para legitimarnos ante el saber autorizado. Habíamos internalizado el relato hegemónico de que las memorias charrúas habían quedado en el olvido y valorábamos las crónicas y el conocimiento académico más que la memoria colectiva. En este recorrido fuimos tomando conciencia de que una de las principales usinas de la invisibilización se encontraba en la academia, lo cual nos motivó a Mónica y a mí a inscribirnos en la carrera de antropología de la Universidad de la República (UdelaR) ¿Qué cambió en los últimos años? El primer paso fue comprender que somos charrúas del presente, no del siglo XVIII como decía Rosa Alvaríño. Así fuimos transitando un proceso de reflexión intensa sobre nosotros mismos, sobre cómo opera la trans-

8 CONACHA, 2012 <http://consejacioncharrua.blogspot.com.ar/>

misión entre las distintas generaciones y tomamos conciencia de que los silencios y las discontinuidades también nos constituyen como sujetos, como charrúas. Es decir, comenzamos a prestar atención a las *memorias subterráneas*, a los olvidos, los secretos, los ocultamientos.

Mariela: en un trabajo sobre los pueblos indígenas de la Patagonia que escribimos con otras dos colegas —una de las cuales es mapuche— analizamos cómo los silencios y los olvidos constituyen memorias comunes de un modo explícito o, bien a través de *imágenes dialécticas* (Benjamin, 2005), de resignificaciones, de prácticas de ocultamiento, de secretos, de enunciados implícitos y de aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad. Inspiradas en las lecturas derridianas de Celina San Martín, consideramos a dichas imágenes como una forma de lectura “bajo borradura” (*sous rature*), como una tachadura que permite reconstruir las huellas de la materialidad del signo; es decir, que permite recomponer las huellas de otros signos que le precedieron y que continúan habitándolo. Leer bajo borradura consiste en reconstruir la cadena consecutiva de técnicas que vinculan procesos de archivamiento con archivadores funcionales a la hegemonía, a los cuales la materialidad misma de los documentos ha estado sometida. [Concluimos que] los patrones de lectura varían según las técnicas, los lectores y los intérpretes y, cuando dichos lectores son indígenas —u otros grupos subalternizados— pueden actuar sobre imágenes internalizadas y modificar las memorias disponibles. Las experiencias y fragmentos de memorias vergonzosas o estigmatizantes pueden ser así resignificadas y, en consecuencia, habilitar espacios para la agencia (Rodríguez, San Martín, Nahuelquir, 2016, p. 112).

Para quienes niegan la existencia de indígenas en Uruguay, parecería que la memoria colectiva transmitida a través de prácticas y narrativas, pero también a través de silencios y autocensuras, parece tener menor legitimidad que los datos cuantitativos, entre los que se encuentran las estadísticas censales y los estudios genéticos. Cuando en el 2017 organizamos el panel *Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, en Montevideo, fue importante contar con la presencia de la antropóloga bióloga Mónica Sans y del arqueólogo José López Mazz, para completar el

panorama que veníamos discutiendo entre quienes nos inscribimos en la antropología social⁹. A pesar de las tensiones pasadas entre los charrúas y Sans, su trabajo contribuye hoy a legitimar las demandas indígenas, particularmente al contrastar los datos del Censo Nacional (2011) –según los cuales el 4,9% de la población reconoce tener algún ancestro indígena y el 2,4% respondió que dicha ascendencia es la principal– y sus datos genéticos, que indican que el 34% de la población tiene ascendencia indígena o, según explicó, que uno de cada cuatro abuelos podría reconocerse como tal.

Ana María: según el Censo Nacional los departamentos con mayor población originaria son Tacuarembó (con 8%) y Salto (con 6%). En varias entrevistas, los miembros del CONACHA mencionaron que la organización realizó campañas de sensibilización previas y que, entre los objetivos actuales se encuentra la búsqueda e identificación de esas personas para sumarlas a la organización y fortalecer la lucha. En algún momento iniciamos con Mónica una etnografía *en reversa* (Kirsch, 2006) y nos propusimos entrevistar a los intelectuales que estudiaron el pasado o presente de los charrúas. Cuando conversamos con López Mazz explicó que nos encontramos frente a una relación jerárquica que permea a los subcampos o ramas de la antropología. Según sus palabras, “el trabajo de los antropólogos biólogos tiene un impacto más significativo en la sociedad que el de los arqueólogos, ya que certifican lo que está en la sangre. La antropología social, los relatos y la memoria oral, por otro lado, estarían en la periferia de los límites disciplinarios, aunque hay una toma de conciencia progresiva” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 44).

La restitución de Vaimaca Pirú –que, como mencionamos arriba, se encontraban en el Musée de l’ Homme, en París desde 1834– visibilizó a las organizaciones que en ese entonces se identificaban como

⁹ El panel –presentado en el *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017– estuvo organizado en dos secciones: una sobre casos de Uruguay –que contó con la participación de los autores de este trabajo, Sans y López Mazz– y otra sobre Argentina –donde expusieron Axel Lazzari, Celina San Martín, José María Bompadre, Ana Cecilia Gerrard y Gustavo Verdesio. Los trabajos editados fueron incluidos en el dossier *Conversaciones del Cono Sur* <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-intro-rodriguez.pdf>

descendientes, pero también los expuso a los ataques de algunos antropólogos (Olivera , 2016; Magalhães de Carvalho, 2018; Magalhães de Carvalho y Michelena, 2018). Luego de la emboscada de Salsipuedes, en 1833, François de Curel llevó a Vaimaca Pirú a Francia junto a otros tres charrúas para ser exhibidos en ferias (Arce Asenjo, 2007), considerados como últimos representantes de una “tribu recientemente desaparecida”, según las palabras del fundador y director del museo Paul Rivet. En el 2002, luego de doce años de que ADENCH realizara la solicitud de restitución (en 1989), los restos fueron repatriados y colocados en el Panteón Nacional de Montevideo. Dos años más tarde, esta organización logró la promulgación de la Ley N° 17.767 que prohíbe realizar estudios científicos sobre los restos óseos de Vaimaca Pirú, lo cual potenció en el ámbito antropológico críticas, burlas y denostaciones públicas. Entre los detractores se encontraban dos profesores de la Universidad de la República, ya fallecidos: Renzo Pi Hugarte y Daniel Vidart (Olivera, 2016; Rodríguez, 2018).

Pi Hugarte (2003) publicó un artículo en el que hablaba de un movimiento “charruista” al que calificó como “sin sentido” y “anticientífico”, que no pasaba de una quimera. Vidart (2012) también mostró su desprecio y sostuvo que si bien podrían ser considerados “descendientes” —de guaraníes, más que de charrúas—, eso no los hace “indígenas verdaderos” (p. 251). Además de haber sido uno de los antropólogos con mayor reconocimiento social en Uruguay, y contar con gran popularidad y prestigio, Vidart fue asesor del ex presidente José Mujica. Sus ideas influyeron en los discursos de varios funcionarios —tal como se puede apreciar en las concepciones de José Bayardi— y también en las percepciones de la sociedad en general. “Es evidente que las imágenes construidas por los intelectuales públicos no tienen solo un valor académico, sino que también generan consecuencias políticas significativas” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 21).

Los análisis genéticos pueden ser un arma de doble filo. Por un lado, han contribuido a derribar el mito del Uruguay “blanco”, “sin indios”, y también el mito que sostiene que los guaraníes fueron el principal grupo étnico que conformó la población del país. Las investigaciones genéticas realizadas desde la antropología biológica se intensificaron a principios de los años noventa, cuando comenzaron los análisis de ADN mitocondrial en el país. Los resultados muestran que Uruguay no sería

ese “pueblo trasplantado” creado a partir de la inmigración europea que imaginó Darcy Ribeiro (1970), y que no todos los indígenas fueron exterminados en la matanza de Salsipuedes. Los datos genéticos analizados por Mónica Sans y Gonzalo Figueiro (2005) refuerzan la hipótesis de que hubo una exclusión intencionada de los indígenas de la historia nacional. Por otro lado, sin embargo, la biologización de lo social en el espacio público lleva a superponer genes y procesos de identificación, jerarquizando los primeros por sobre los segundos a partir de la dicotomía planteada anteriormente entre elementos supuestamente objetivos y otros subjetivos.

Algunas personas se hicieron el análisis de ADN mitocondrial para constatar si los relatos sobre abuelas charrúas tenían algún asidero en la realidad; otras, en cambio, optaron por rechazarlos cuando se les ofreció la posibilidad. El argumento en este caso fue que no necesitan pruebas para acreditar quiénes son, que alcanza con esos relatos en los que comenzaron a hurgar cuando algunos familiares se animaron a hablar en un contexto propicio. Un sector importante de la sociedad, sin embargo, suele tildar de “falsos indios” a quienes se identifican como charrúas, de “ventajeros” movilizadas por intereses instrumentalistas y pragmáticos e, incluso, de “locos y desquiciados”. Frente a estas reacciones extremas —tanto desde la universidad como por parte de los políticos— que se materializan en burlas, descalificaciones y argumentos que niegan la continuidad étnica y cultural de los pueblos preexistentes, a partir de ideologías que remiten a la asimilación, la aculturación, el acriollamiento y el *mestizaje*, los colectivos charrúas decidieron realizar sus propias investigaciones y, a través de metodologías originales generadas localmente, restaurar la memoria colectiva, tal como expondremos en el último apartado. Pero antes, en el próximo, analizaremos los dispositivos de silenciamiento del genocidio indígena en el siglo XIX y sus consecuencias en el presente.

NEGACIÓN, SILENCIAMIENTO Y PERSISTENCIA DEL GENOCIDIO FUNDACIONAL

¿Por qué la sociedad uruguaya y los gobernantes no reconocen que hubo un genocidio? ¿Cómo operan los silencios en este contexto? ¿Cómo se relaciona la negación a ratificar el Convenio 169 de la OIT con el *colonialismo de colonos* y el racismo estructural? Tal como expusimos en

el apartado anterior, una de las razones que llevan al Estado a no ratificar el convenio es la convicción de que no hay indígenas, ya sea porque perecieron en Salsipuedes o se desplazaron hacia Brasil, o porque los sobrevivientes fueron asimilados en una ciudadanía indiferenciada imaginada como blanca, europea. A pesar de que hace casi treinta años que comenzaron a manifestarse públicamente, el “volver a aparecer” de un pueblo considerado extinto (Lazzari, 2017; Rodríguez, 2017; Verdesio, 2017) genera sorpresas, descalificaciones e incluso ira ¿Qué razones movilizan tales sentimientos? Entre las explicaciones resalta-mos dos. Una de ellas es que la *reemergencia* charrúa desestabiliza la representación de Uruguay como la “Suiza de América”, como un “país excepcional” en el contexto latinoamericano, sin población indígena y con pocos afrodescendientes y, por lo tanto, más “civilizado”. La otra razón remite a las narrativas de la historia oficial, ya que la reemergencia ocurre en el marco del *resurgimiento indígena*, es decir, en un contexto en el que los sujetos se organizan políticamente y demandan el ejercicio de sus derechos como pueblos preexistentes, entre los cuales se encuentra el derecho a la historicidad propia que, inevitablemente, lleva a resignificar el pasado colonial, los procesos de conformación del Estado nación y las políticas que afectaron a los pueblos originarios¹⁰.

Martín: Mientras que los textos clásicos de historia nacional han dado poca relevancia a la historia indígena, varias investigaciones producidas en el contexto de la UdelaR —entre las que se encuentran las de Acosta y Lara, 2010; Bracco, 2014; Cabrera y Barreto, 2006; Pi Hugarte, 1969; Vidart, 2012— enfatizan en las narrativas de la desaparición, tal como las denomina José Basini Rodríguez (2003). La

10 Luego de repasar los debates sobre *etnogénesis*, en el dossier mencionado (Rodríguez et al., 2017) referimos como pueblos *reemergentes* a aquellos que, tras ser declarados “extintos” por dispositivos científicos, religiosos y estatales enmarcados en teorías raciales y culturalistas, vuelven a aparecer en el espacio público, organizados políticamente bajo etnónimos que fueron discontinuados. *Resurgimiento*, en cambio, refiere a procesos más amplios en los que participan tanto a los pueblos reemergentes como aquellos sobre los que nunca se puso en duda su continuidad, que demandan el reconocimiento de sus derechos y llevan adelante acciones para su ejercicio. Si bien este resurgir se acelera en el contexto del reconocimiento internacional de los derechos de los pueblos originarios a fines del siglo XX, coincidimos con Stephen Cornell (1988) que es solo una fase del movimiento de resistencia indígena —difuso y fragmentado— que se extiende hacia los siglos pasados.

historia y la etnografía indígena en Uruguay suelen llegar hasta el período republicano. Entonces todo lo que ocurrió después de Salsipuedes no tiene visibilidad, es como si no existiera. Por eso muchos cuestionan a las personas que se reconocen como charrúas. Buscamos explicar un vacío de ciento cincuenta años para la sociedad, los académicos y los gobernantes, pero también para nosotros mismos, para conocer mejor los hechos que nos dejaron en la situación actual. De ahí la importancia de recorrer regiones del interior del Uruguay y conversar con personas cuyos testimonios son fundamentales para indagar sobre esas memorias subterráneas.

Gustavo Verdesio (2005, 2012) sostiene que la sociedad uruguaya rechaza el pasado que le recuerda raíces no europeas y, de ahí, la falta de interés en los estudios de la época colonial —área en la que se especializa—, que evidencia la presencia y agencia de los pueblos indígenas y afrodescendientes. Al reproducir los estereotipos plasmados por los cronistas coloniales, los historiadores del siglo XIX —apunta— representaron a los indígenas como parte de la naturaleza y como un “problema” para la conquista y colonización del territorio¹¹. Las elites criollas consideraron necesario terminar con un tipo de vida basado en un modo de producción de alta movilidad, debido a que esta no solo era incompatible con el sistema capitalista sino también con la noción de la propiedad privada y, en consecuencia, no cuestionaron las campañas de exterminio llevadas a cabo entre 1831 y 1832. La división entre civilización y barbarie impulsada por Domingo F. Sarmiento (1963 [1845]) y su concepción de que el progreso solo sería posible con la posesión permanente del suelo y la construcción de ciudades —concebidas como el centro de la civilización en el que se desarrollaría la industria y la propiedad privada— tuvo un papel central en la conformación del imaginario liberal de las nuevas repúblicas, concluye.

Retomando a Lorenzo Veracini (2010), Verdesio señala que Uruguay es un caso de *colonialismo de colonos*, junto con algunas regiones de Argentina, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Este

¹¹ Verdesio menciona, por ejemplo, el caso de Juan Manuel de la Sota, primer historiador del país, que en la década del cuarenta del siglo XIX reproducía la concepción de que los charrúas eran crueles, bárbaros y feroces y que habían sido exterminados por el general Fructuoso Rivera en 1831.

tipo de colonialismo tiene como eje la apropiación del territorio indígena (más que la mano de obra), para lo cual recurre a la eliminación, desplazamiento forzado y/ o asimilación de la población nativa. Dado que este tipo de colonialismo borra sus huellas, la sociedad actual no tiene conciencia de que haya habido ningún tipo de colonialismo ni tampoco sobre su continuidad. Retomando el planteo de Basini Rodríguez (2003), Andrea Olivera (2016) 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” (Rodríguez, 2018, p. 410).

“Si el *problema indígena* ya estaba resuelto, entonces ¿quiénes son esas personas que afloran en el espacio público afirmando que son charrúas y demandando derechos?” (Magalhães de Carvalho, 2018, p. 35). Si bien se trata de un proceso paulatino y de largo plazo, entre 2011 y 2013 las estrategias de lucha del movimiento charrúa lograron mayor visibilización y cambios en la percepción de algunos académicos y funcionarios estatales. Sin embargo, no deja de llamar la atención la vitalidad de los dispositivos de apropiación del pasado indígena por parte de la narrativa nacionalista, tal como se puede observar en las referencias recientes sobre el cráneo de una mujer de 1600 años de antigüedad —cuyo rostro ha sido reconstituido y expuesto en el Museo de Arte Precolombino (MAPI), sin que medie ningún tipo de participación ni consulta con las organizaciones indígenas— como la “ancestra” o “abuela” de “todos los uruguayos”¹². Una de las mayores dificultades que enfrentan los pueblos reemergentes es romper con las representaciones de los “indígenas de bronce” reproducidas por la escuela pública (D’Ambrosio Camarero, 2016) y con los dispositivos de arqueologización (Vidal, en prensa) que habilitan museologizaciones y monumentalizaciones.

¹² “¿Cómo será el rostro de la abuela de todos los uruguayos?”, *La Diaria*, 17/11/2018 <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/como-sera-el-rostro-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/>; “Se dio a conocer la reconstrucción facial de “la abuela de todos los uruguayos”, *La Diaria*, 24/11/2018, <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/se-dio-a-conocer-la-reconstruccion-facial-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/?display=amp> (ambas notas están firmadas por el periodista Leo Lagos).

Mónica: así como el genocidio indígena es constitutivo del surgimiento del Estado uruguayo, los silencios sobre los orígenes son constitutivos en la historia de los últimos doscientos años de nuestro pueblo charrúa. Salsipuedes fue un *evento crítico* (Das, 1995), una huella traumática que marcó a nuestros ancestros; fue el inicio de una concatenación de violencias que perduran en el presente, entre las cuales la más evidente es la negación de nuestra existencia y la descalificación de nuestros relatos históricos como inventados. Tal como expliqué en el artículo mencionado (Rodríguez y Michelena, 2018) y en múltiples notas en medios periodísticos, 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. 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, el traslado forzoso 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 (p. 194).

Las memorias subalternas tienen sus propios sistemas y reglas de validación epistémica, sostiene Michel-Rolph Trouillot (1995), y tanto las evidencias como su credibilidad importan. Que el conocimiento sobre el pasado sea construido no significa que sea mera invención sin fundamento. A diferencia del modelo de almacenamiento, que supone que las experiencias pasadas están guardadas en la memoria y se pue-

den recuperar conscientemente, considera a la memoria como una relación pasado–presente que constituye a los sujetos. Las narrativas históricas son para este autor un conjunto de silencios, dado que los silencios están presentes en todas las etapas del proceso, incluyendo la construcción de fuentes, de archivos, de narrativas y de la significación retrospectiva. De acuerdo con Trouillot, lo que ocurrió deja huellas materiales que limitan el rango de significación de cualquier narrativa histórica y, a su vez, la producción de tales huellas también crea silencios.

Para explicar el silenciamiento de la Revolución haitiana propuso dos tropos que resultan de interés para comprender las reacciones ante el genocidio indígena en Uruguay. Por un lado, las *fórmulas de borramiento* consisten en negar o borrar los hechos, o bien quitarles importancia dejando entrever que no fue tan malo o tan importante. Las *fórmulas de banalización*, por otro lado, se centran en los detalles, vacían los acontecimientos de contenido político y toda la cadena de hechos es trivializada o ridiculizada. Retomando la noción de lo *impensable* de Pierre Bourdieu plantea que la Revolución de Haití se convirtió en un *no-evento*: no pudo ser pensada, verbalizada, ni tampoco considerada por los historiadores de los siglos siguientes porque desafiaba la esclavitud, el racismo y el colonialismo. Lo impensable refiere a aquello que no puede ser conceptualizado, “debido a la falta de disposiciones éticas o políticas que inclinen a tomarlo en cuenta y en consideración, pero también aquello que no se puede pensar por falta de instrumentos de pensamiento tales como problemáticas, conceptos, métodos, técnicas” (Bourdieu, 2007:16) . Es decir, lo impensable es aquello que desafía los términos bajo los cuales se pueden plantear las preguntas, es lo que excedería el archivo foucaultiano.

A pesar del logro jurídico del movimiento indígena, el texto de la ley del 2009 que reconoce al 11 de abril como el “Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena” —en memoria de la matanza de Salsipuedes de 1831— suprimió los términos *genocidio* y *memoria* del proyecto presentado en 2005¹³. Cinco años más tarde, en 2014 —durante la Primera Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas en la Asamblea

13 Según la Ley N° 18.589, durante esta fecha el Poder Ejecutivo y la Administración Nacional de Educación Pública deberán ejecutar o coordinar acciones que fomenten la información y sensibilización de la ciudadanía sobre el aporte indígena a la identidad

General de Naciones Unidas—, el canciller Luis Almagro reconoció la responsabilidad del Estado en el exterminio de los pueblos originarios y les pidió perdón públicamente. Sin embargo, esta disculpa no fue parte de una política de Estado, sino en términos personales. Poco después, en 2017, el presidente Tabaré Vázquez participó en un *Consejo de Ministros* en el barrio La Teja de Montevideo, donde residen varios de los miembros de la comunidad Basquadé Inchalá. Guidaí Vargas — hija de Mónica— preguntó cuál era posición del gobierno sobre las reivindicaciones de los charrúas de hoy y si calificaría a lo que ocurrió en Salsipuedes como actos de genocidio. El presidente contestó que no tenía una postura definida, pero se comprometió a iniciar una investigación “con rigurosidad científica”, dándole una vez más a la ciencia la última palabra (Magalhães de Carvalho, 2018).

Ana Maria: Aún no se ha hecho ningún estudio de arqueología histórica en la región de Salsipuedes para identificar el lugar exacto donde ocurrió la emboscada, en el que estarían los restos de quienes allí murieron. Las organizaciones charrúas que esperan que se concreten este tipo de investigaciones defienden su derecho a la memoria histórica y a la consulta y participación, tal como plantea el Convenio 169 de la OIT, y de este modo reafirman la importancia de que este trabajo sea realizado en conjunto. En concordancia con dichos colectivos, López Mazz manifestó en la entrevista que le hicimos con Mónica, que estaba interesado en investigar con metodología arqueológica la zona en la que ocurrió la emboscada. Recuerdo que en un viaje a Salsipuedes en 2016, Guidaí comentó que les ha sido negada la posibilidad de conocer su propia historia y que viajan hacia allí todos los años para reconstruirla, para revertir un pasado de vergüenza y violencia, y contar una contrahistoria que rechaza las narrativas que sostienen la extinción de los charrúas. A su vez, López Mazz (2018), entrevistó a Mónica e incorporó sus palabras en una ponencia y en un artículo en el que recurre a los conceptos *ciudadanías post nacionales* y *ciudadanías post étnicas*, para analizar los procesos de identificación actuales a partir de una resignificación o reactivación de antiguas identidades. En esos procesos los sujetos reivindican una

nacional, los hechos históricos relacionados a la nación charrúa y lo sucedido en Salsipuedes el 11 de abril de 1831 (Magalhães de Carvalho, 2018).

memoria familiar y asumen una manera alternativa de ver el mundo y la naturaleza. Para el autor, la autoadscripción como indígenas y descendientes es parte del libre ejercicio de la ciudadanía y debe ser respetada por el Estado.

La escasa información sobre lo que ocurrió luego de la emboscada es uno de los principales obstáculos que enfrentan los charrúas para demostrar la continuidad con sus ancestros que, tal como expusimos, es cuestionada por el Estado, por la ciencia y por la sociedad en general. Además de aportar datos significativos para comprender la situación actual, las reflexiones colectivas que surgen de la lectura de documentos históricos habilitan reinterpretaciones de las trayectorias familiares y permiten, asimismo, “enmendar la historia”, tal como sostiene Joanne Rappaport (2005) en el caso de los indígenas de Cumbal, en Colombia. A través de sus acciones de recuperación territorial y de revitalización cultural, este pueblo corrige lo que tendría que haber sucedido. Es decir, corregir la historia no implica la mera recuperación de “la letra del pasado histórico sino la reincorporación del espíritu de los antepasados en el contexto del presente” (31). En el caso de los charrúas de Uruguay, la lectura a contrapelo de las fuentes les permite reinterpretar la historia hegemónica, regenerar lazos comunitarios y alimentar el arsenal de estrategias políticas a las que acuden para reivindicar su existencia; estrategias entre las cuales se encuentra la etnografía, tal como desarrollaremos a continuación.

EL GRAN QUILLAPI DE LA MEMORIA, AUTOETNOGRAFÍA Y ETNOGRAFÍA COLABORATIVA

El movimiento indígena ha convertido a Salsipuedes en un *lugar de memoria*; término con el que Pierre Nora (1989) refiere a ciertos lugares cargados de significación; pero no un lugar en relación con la memoria de la nación, sino de la memoria charrúa inscripta en el territorio. El genocidio, que hasta hace unos años resultaba impensable (Bourdieu, 2007; Trouillot, 1995), ha ido tomando estado público a partir de la insistencia del movimiento charrúa y de su trabajo de memoria, basado en prácticas de conceptualización compartida que desafían antiguas epistemologías, metodologías y pedagogías. El análisis de los silencios es —de acuerdo con Dwyer (2009)— también un tema metodológico, ya

que suele ser más común indagar qué es lo que las personas recuerdan, que hacerlo sobre lo que han olvidado forzadas por las circunstancias, por decisión propia o inconscientemente. En línea con esta autora, nos interrogamos además por los modos en que tales procesos ocurren, es decir ¿Cómo recuerdan? ¿En qué contexto? ¿A partir de qué motivaciones? O bien ¿Qué lleva a las personas a silenciarse e incluso a olvidar experiencias y relatos?

En un artículo reciente, el antropólogo Darío Arce Asenjo (2018) reflexiona sobre el papel de la memoria y el olvido en el discurso identitario de los colectivos charrúas actuales, a quienes refiere como *neo-indios* o *neo-charrúas*. Reacentuando los enunciados de los indígenas, los considera como una invención cultural forjada a través de las memorias “mutiladas” (p. 3) transmitidas en el seno de las familias y de sus reinterpretaciones de la historia oficial. Desde una posición esencialista y positivista, Arce Asenjo cuestiona el énfasis que ponen en la transmisión secreta de la ascendencia charrúa como principal componente de esa memoria subterránea que, para él, no pasaría de ser una suerte de “cáscara sin núcleo” (p. 3) compuesta de fragmentos o retazos desprovistos de cualquier conexión, que imposibilitaría su reconstrucción completa. En consecuencia —sostiene— lo que parecería sustentar el planteo identitario de los colectivos charrúas actuales serían, aparentemente, sus demandas al Estado y sus confrontaciones con la historia hegemónica.

Ahora bien, una de las características de la memoria indígena, subterránea, es haber sido silenciada y fragmentada por la violencia estatal. Tras la matanza de Salsipuedes, hubo un proyecto explícito de desarticulación de la organización social y política de los colectivos indígenas, que se concretó a través de la separación de los niños de sus madres —proceso referido como “el reparto” mencionado arriba—, del desmembramiento familiar y del resquebrajamiento de sus instituciones. Paradójicamente, en el presente, para reconocerles el derecho a existir, el Estado les exige que demuestren continuidad con esas mismas instituciones que coadyuvó a desintegrar a través del *genocidio* y de las políticas asimilacionistas que le siguieron; exigencias que parecería compartir Arce Asenjo. Por otro lado, al recurrir al prefijo “neo”, el autor enfatiza en la ruptura, en la discontinuidad, en una supuesta escisión entre charrúas “antiguos”, caracterizados por un conjunto de

rasgos distintivos, y los “indios nuevos” que, al no ser portadores de tales atributos, se vuelven sospechosos de inventarse a sí mismos sin fundamentos. Sus apreciaciones no reparan en que todas las identificaciones son resultado de procesos de construcción social —*ficciones* en el sentido con el que Clifford Geertz (1973) refirió a la cultura, en tanto algo hecho. También lo son las identificaciones con la nación Uruguay e, incluso, la nación misma es resultado de una construcción colectiva, tal como fue discutido en la década del ochenta por diversos autores entre los que destacamos a Benedict Anderson (1990) y su análisis sobre las *comunidades imaginadas*. Por último, las expectativas de una narrativa histórica sin fisuras, totalizadora, no solo son incompatibles con las experiencias de los grupos subalternizados de cualquier región del mundo, sino que tampoco son completas las narrativas fundacionales de la nación, cuyos vacíos no han podido ser cubiertos a pesar de los esfuerzos sostenidos durante décadas por la historia hegemónica y la arqueología.

Tal como explicaron Mónica y Martín, además de conocer y actuar directamente sobre una de las usinas que contribuyó a deslegitimar el movimiento charrúa en Uruguay, y de equiparse con herramientas teóricas y metodológicas, se acercaron a la antropología con la intención de establecer diálogos de saberes horizontales con la academia y realizar investigaciones en colaboración. A pesar de que aún no se ha concretado ninguna investigación en esta línea desde la Universidad de la República, han ido conquistando espacios e invitaciones para participar en eventos y en charlas en algunas materias. La investigación colaborativa —que iniciaron con la antropóloga suiza-uruguaya Andrea Olivera (2016) entre 2008 y 2011— continuó en los últimos años con otras antropólogas que también residen en el exterior o son extranjeras, a quienes invitaron expresamente para realizar este tipo de investigación, tal como ocurrió con Ana María y Mariela, coautoras de este trabajo¹⁴. Andrea había compartido con los charrúas un artículo

14 La primera que se acercó a los charrúas fue Susan Lobo, antropóloga estadounidense que reside en Uruguay, y entre el 2012 y el 2013 se sumaron Gustavo Verdesio (2014) —investigador uruguayo radicado en Estados Unidos— y Nicolás Guigou, que cursó su doctorado en Brasil. Además de Mariela Rodríguez (de Argentina) y Ana María Magalhaes de Carvalho (de Brasil), se vincularon también Stéphanie Vaudry (2017), de Canadá, y Francesca Repetto (2017), uruguaya que estudia en Brasil, Ana Rodríguez —que construyó un mapa sonoro del Uruguay y registró relatos de interés para los char-

de Joanne Rappaport (2007) sobre etnografía colaborativa —artículo que, paradójicamente, había traducido Mariela—, en el que la autora propone ir más allá de la etnografía como método de producción de datos, considerándola en su triple dimensión: (a) en tanto método de investigación, (b) como un producto (generalmente en forma de texto, pero también en soporte visual, audiovisual o auditivo) que resulta de la investigación y (c) como una práctica intersubjetiva informada por la teoría. De acuerdo con Rappaport —cuyos trabajos se nutrieron en la *investigación acción participativa* impulsada por Orlando Fals Borda (1979) y en las investigaciones indígenas en Colombia— es el énfasis en la coteorización enmarcada en el diálogo intercultural o *diálogo de saberes* lo que define a la *etnografía colaborativa*; una práctica que estimula reflexiones colectivas sobre los métodos, las técnicas y los posicionamientos epistemológicos de los sujetos (académicos y no académicos) involucrados en la investigación.

En sintonía con Rappaport, Luke Lassiter (2005) y Les Field (1999) señalan que las reflexiones teóricas no debería ser propiedad exclusiva de las antropólogas y antropólogos, sino que estas se enriquecen a través de la coconceptualización en el contexto del trabajo de campo. Colaborar, sostiene Lassiter, consiste en trabajar juntos en una tarea intelectual en la que las interpretaciones producidas en el campo retroalimentan la escritura y viceversa. Este es un enfoque transgresivo —continúa— en el que la producción de conocimiento se enmarca en relaciones intersubjetivas que desafían jerarquías, cuestionan prejuicios positivistas legitimados como verdades científicas y abren la posibilidad para revertir injusticias e inequidades. De acuerdo con estos autores colaborar implica, por lo tanto, subordinar las agendas de investigación a los objetivos políticos de las organizaciones con las que interactuamos.

Mariela: en un trabajo en el que reflexiono sobre este campo al que referí como *etnografía adjetivada* (Rodríguez, en prensa) sostuve que si bien es posible comprometernos con personas y organizaciones, tal como propone Charles Hale (2006), la investigación colaborativa no siempre es viable. Argumenté allí que, en un intento de

rúas—, José López Mazz (arqueólogo que cursó su posgrado en Francia) y Mónica Sans (antropóloga biológica).

descolonizar la ciencia y de producir información para mejorar tanto el enfoque como el diseño y la ejecución de las políticas públicas, este tipo de abordajes —que desafían al positivismo científico y apuntan a horizontalizar conocimientos— mejoran también la calidad de nuestras investigaciones. Al combinar reflexión y acción, la *etnografía adjetivada* opera como herramienta para el cambio social (...). Si bien hemos erradicado categorías coloniales de la jerga [me pregunto] ¿en qué medida hemos aprendido a pensar y a actuar a partir de conceptos y posicionamientos que los grupos subalternizados nos proponen y, en algunos casos, nos exigen? ¿Qué tan permeables son nuestras agendas de investigación a los planteos que surgen en el trabajo de campo? ¿Cómo impacta la *etnografía adjetivada* en las subjetividades que participan en estos procesos? (Rodríguez, en prensa).

En un artículo reciente, Rappaport (2016-2017) explicó que —dado que las metodologías colaborativas y participativas generan contrapuntos entre la producción de la información y el análisis— no alcanza con definir la agenda de investigación colectivamente, ni con la supervisión de los datos y el control del producto final por parte de los diferentes actores sociales, sino que los ajustes y las interpretaciones que surgen en el diálogo deben atravesar todo el proceso. La posibilidad de coteorizar —sostuvo— “de crear vehículos conceptuales que guíen la investigación, solo ocurre en circunstancias especiales, en las que los involucrados tienen entrenamiento o están familiarizados con la investigación académica” (Rodríguez, en prensa). Son estas circunstancias las que impulsaron a los charrúas de Uruguay a invitar a algunas antropólogas para realizar investigación colaborativa, a concebir sus investigaciones como autoetnografías y a generar metodologías y pedagogías originales en el marco de la *Escuela Intercultural Charrúa Itinerante* (ESICHAÍ).

Martín: Como estudiantes de la licenciatura en antropología y con el trabajo en colaboración que estamos realizando nos fuimos equipando con herramientas (teóricas y metodológicas) de la disciplina y nos inspiramos para crear las propias. Así iniciamos una autoetnografía del pueblo charrúa. Nos desplazamos hacia el interior para conversar con la gente y realizar algunas entrevistas abiertas, con la

intención de conocer nuestro pasado-presente. A principios del 2016, tuvimos la oportunidad de viajar con Mónica Michelena, Mariela Rodríguez y Stéphanie Vaudry, con quien realicé otros tres viajes buscando personas que pudieran aportar al rearmado de la memoria colectiva del pueblo charrúa. En esos recorridos tuve la oportunidad de hacer etnografía con mi propio pueblo y reunir el material con el que actualmente estoy escribiendo mi tesina de grado.

Según sintetizan Percy Hintzen y Jean Rahier (2003), David Hayano (1979) recuperó la categoría *autoetnografía* de Raymond First (1956) en los años setenta para referir a las investigaciones de quienes estudian su propio grupo (cultural, social, racial, religioso, residencial, sexual, etc.). Dos décadas más tarde, Deborah Reed-Danahay (1997) retomó esta definición. Además de considerar las etnografías en las que los investigadores locales vinculan su espacio sociocultural, la esfera personal, los procesos históricos y la estructura social, incluyó bajo este rótulo a las narrativas sobre uno mismo referidas en la literatura antropológica como *reflexividad*. Volverse autoetnógrafos es uno de los desafíos de las investigaciones colaborativas, apunta Rappaport (2005), lo cual consiste en exponerse al “escrutinio de los demás —a una mirada autorreflexiva crítica sobre los sentidos de pertenencia— en un proceso en el que todos vivencian el estado de *ser mirados* (Chow, 1995).

La Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAÍ) fue creada oficialmente en el 2017 a partir de un subsidio del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) en el marco de una convocatoria para acciones, proyectos o actividades socioculturales relacionadas con los derechos humanos. Su objetivo es empoderar a personas que se autoadscriben como charrúas o descendientes (en espacios rurales y urbanos) a través de la restauración de la memoria colectiva y de la formación de activistas.

Inspirándose en los trabajos de Benjamin, y en las lecturas de Wollin (1994) sobre la *dialéctica de la restauración de la memoria*, Ana Ramos (2016) invita a reflexionar sobre la *memoria militante* entre los pueblos indígenas como un trabajo consciente de producción, resignificación y reconstitución de memorias; trabajo que se inscribe en procesos particulares de negociación, articulación y lucha política. Tal como sintetiza,

la memoria se interesa menos por la referencia precisa a hechos discretos que por la potencialidad metapragmática de sus índices para crear asociaciones significativas (p. 63). La dialéctica de la restauración consiste, entonces, en identificar los índices retenidos en las imágenes, en las experiencias heredadas del pasado y crear nuevas relaciones con ellas. Por lo tanto, no se trata de una compulsión de repetir para reponer fragmentos de existencia retirados del tiempo, sino de trazar sus lazos con otros eventos para crear sentidos nuevos y con capacidad de orientar los modos de intervención en el mundo (...) La restauración tampoco incorpora lo que fue ignorado a un *continuum* sin costura, más bien, produce rupturas para construir, desde estos quiebres, nuevas continuidades. Esto es porque la tarea de restauración de la memoria combina dos propósitos. El de reconstrucción, lo que realmente sucedió en el pasado, reponiendo los eventos negados por los relatos hegemónicos; por el otro, reconstruir marcos de interpretación sobre el pasado en términos culturalmente significativos y relevantes para sus proyectos políticos en el presente (Ramos, 2016, p. 64).

La iniciativa de la ESICHAJ no solo conjuga los objetivos del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) y sistematiza acciones anteriores en un proyecto educativo interno, sino que también propone una pedagogía y metodologías propias, considerando los distintos contextos y demandas de cada organización o comunidad charrúa, en contraposición a la educación oficial anclada en la ideología colonial. La decisión de que la ESICHAJ fuera intercultural e itinerante apunta a crear tramas sociales que desafían las jerarquías; tramas que conjugan experiencias y trayectorias diversas que contribuyen a resquebrajar el centralismo de Montevideo, que concentra a la mitad de la población del país.

No existen lugares sin caminos que los vinculen, sostiene Tim Ingold (2011). Dichos caminos son trayectorias de vida en los que las personas entretejen sus memorias en movimiento, entrelazando recorridos con otros, propiciando encuentros —a los que refiere como *nodos* o lugares, en los que confluyen experiencias, pensamientos, recuerdos e historias— pero también desencuentros. Entretejer memorias implica, para este autor, conectar eventos y experiencias propias con las de las generaciones pasadas, de modo tal que los hilos a los que recurrieron los

mayores pueden ser reutilizados y resignificados en el tejido presente. Ajena a esta lectura, pero en sintonía con ella, Mónica creó la metáfora del “gran *quillapí* de la memoria”, en la que sintetiza una propuesta metodológica y pedagógica charrúa. El epicentro no es en su caso el hilado ni la urdimbre, sino la costura; la posibilidad de suturar activa y colectivamente fragmentos de memoria, visibilizando a su vez las huellas de la juntura:

Mónica: El gran reto de la ESICHAJ fue —y sigue siendo— construir y desarrollar una metodología que retomara los elementos claves de la cosmovisión charrúa. Así surgió la pedagogía de “el gran *quillapí* de la memoria” en un taller en el que compartí esta metáfora. Fue pensando en esos fragmentos o retazos de memoria de los que cada sujeto y familia charrúa es portadora y guardiana, que elaboré esta imagen en 2011, cuando realicé una investigación colaborativa en el marco del diplomado de la Universidad Indígena Intercultural (UII). Esta prenda confeccionada a partir de retazos nos permite reflexionar sobre la transmisión entre las distintas generaciones y sobre la reconstrucción que estamos llevando adelante colectivamente. Nos estamos reencontrando y, a través de actividades como las de la ESICHAJ vamos uniendo los pedacitos de memoria para rearmar este gran *quillapí* que desafía al olvido y a los silencios. Esta pedagogía activa, horizontal y transgeneracional, apunta al desarrollo del *buen vivir*. La metodología que proponemos es por lo tanto vivencial, ya que combina talleres y espacios de reflexión que promueven intercambios de saberes, experiencias intergeneracionales, diálogos interculturales e investigaciones orientadas a la sistematización de la información y de la interpretación colectiva de los datos producidos. En el 2018 incorporamos un curso virtual sobre identidad charrúa y derechos indígenas a través de una plataforma, lo cual resultó un éxito, tanto en relación a la participación en los foros de discusión como al intercambio entre personas de distintas generaciones. A futuro esperamos contar con una instancia de formación más amplia y procesual, con cursos más extensos en cada localidad para que los distintos colectivos puedan avanzar en sus investigaciones locales, registrarlas a través de textos, audios o videos, reflexionar sobre for-

mas alternativas de transmisión de la memoria y de las prácticas culturales, y teorizar desde nuestra propia cosmovisión.

Martín: En los talleres sobre memoria que realizamos en 2018 ensayé dos metodologías: una en nuestra comunidad —Basquadé Inchalá—, en Montevideo, y otra en Tacuarembó. En el primer taller recurrí a una metodología que nos permitió territorializar las memorias a partir de la proyección de un mapa de Uruguay, que estimuló reflexiones sobre los desplazamientos de los ancestros en distintos periodos de la historia. Cada persona decía de qué parte de Uruguay venía y yo las ubicaba en el mapa. Nos enteramos de que la mayoría de nosotros venimos de la región de la cuenca del Yi y del río Negro, y que nuestros ancestros empezaron a esparcirse alrededor de 1870. Esa fue la época de la construcción del ferrocarril y del alambrado en el campo, y es posible que esos hechos hayan generado procesos de despojo. La metodología de territorialización de las memorias permitió visualizar los lugares donde las trayectorias y memorias compartidas por cada participante fueron conformadas a lo largo del tiempo. La impresión de esas memorias en distintos puntos del mapa también los transformó en refugios para la *memoria colectiva* (Halbwachs, 2004 [1950]), en *lugares de memoria* (Nora, 1989). El taller en Tacuarembó, que organizamos con la comunidad Guyunusa, fue diferente. Aunque no utilizamos la metodología centrada en el mapa, identificamos aspectos relevantes de las trayectorias personales y dos temas de interés: cuestiones vinculadas a lo cosmológico-ontológico y a la discriminación. Mencionaron entonces las presencias o las energías de un cerro, la existencia de los cerros-cementerios, y los sitios sagrados relacionados con los espíritus de los ancestros y, por otro lado, manifestaron que les afectaba la dominación de los estancieros y compartieron vivencias en las que sufrieron las consecuencias del racismo, el desprecio y la inferiorización. Mientras que en Montevideo prevalece la idea de que no hay indígenas, en Tacuarembó no se suele negar la existencia de los charrúas, aunque son considerados como seres inferiores que ingresaron deficientemente en la civilización.

Mónica: Afianzar y profundizar la metodología del “gran *quillapí* de la memoria” es algo que se va a dar con el tiempo, en el propio caminar, por medio de los desafíos y aprendizajes y con el aporte de todos,

tanto de los propios indígenas como de las investigadoras, investigadores y estudiantes que colaboran con nosotros. Tal como expliqué en otro trabajo, 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 (Rodríguez y Michelena, 2018, p. 196).

Cuando le pregunté a mi madre por qué no me había dicho que mi bisabuelo era charrúa me contestó que lo hizo para que no sufriera, porque ella tuvo una historia de sufrimiento desde muy pequeña, y creo que por ese mismo motivo las personas de su generación (ella nació en 1928) no transmitieron a sus hijos su origen charrúa. La discriminación racial se cruza, en estos casos, con discriminaciones basadas en la clase social y en el género; cruces que el movimiento feminista refiere como *interseccionalidad*.

Desde la perspectiva de los charrúas, los silencios son considerados como una de las tantas estrategias de supervivencia ante los procesos de colonización y dominación y, a su vez, son constitutivos de los lazos comunitarios. Entre los elementos que crean sentidos de pertenencia compartidos se encuentran, justamente, la conciencia sobre los secretos y la autocensura en la transmisión de la memoria colectiva a la que recurrieron las generaciones pasadas, las reflexiones que surgen ante la pregunta por las discontinuidades y —tal como planteamos en este trabajo— las acciones que orientan la reconstrucción del pasado charrúa a partir de las propias historicidades y tramas que orientan el presente.

CONCLUSIONES

El Estado uruguayo se fundó sobre una violencia constitutiva —el genocidio contra los pueblos indígenas— y, a través de la ideología de blanqueamiento en el contexto del *colonialismo de colonos*, construyó una nación a imagen y semejanza de Europa. Los trabajos producidos desde la antropología tradicional han sido la voz autorizada para definir indigeneidad o aboriginalidad, a partir de presupuestos esencialistas y civilizatorios sustentados en dicotomías que escinden “indios puros” (o “verdaderos”) alojados en el pasado, de los dudosos “descendientes” (referidos como “población con ascendencia indígena”) del presente. Tal como sugirió López Mazz, es como si la ciencia impusiera su propia jerarquía positivista: el lugar más alto lo ocupa la antropología biológica, que imprime su sello en los cuerpos. Luego, la arqueología se legitima a través de técnicas para explorar la materialidad, en tanto que el peldaño inferior lo ocupa la antropología social y sus métodos cualitativos. Esta última, sin embargo, también contribuyó a negar la continuidad del pueblo charrúa, exigiendo la demostración de rasgos distintivos como hablar la lengua originaria, vivir en el medio rural como comunidad geográficamente situada y practicar las tradiciones de sus ancestros sin modificaciones. En la medida en que no logra identificar estos diacríticos, el sentido común —materializado tanto en el ámbito académico como en el Estado— desestima las reivindicaciones, ridiculiza a quienes se adscriben como tales considerándolos “indios truchos” o personas movidas por intereses instrumentalistas y, de este modo, deslegitima sus demandas negándoles derechos como pueblos preexistentes.

Los históricos “otros” de las etnografías tradicionales percibieron el potencial de la etnografía como instrumento para la agencia y el empoderamiento, señala Alcida Ramos (2007). De acuerdo con Olivera (2016), los colectivos charrúas han ganado “confianza en sus capacidades de lucha y de negociación con otros actores políticos y sociales, y adquirieron y reforzaron su lenguaje de resistencia, pilar de su propia construcción como sujeto político emergente” (p. 55). En el presente, luego de casi treinta años de lucha, continúan complejizando sus argumentos, interviniendo en el espacio público, despertando conciencias entre los suyos y ganando legitimidad en los espacios académicos y en los organismos de derechos humanos en el ámbito internacional.

La etnografía colaborativa en la que los autores de este trabajo nos sumergimos desde el 2014 apunta a producir conocimiento —a través procesos de coteorización compartida sustentados en metodologías decoloniales— y a realizar tareas conjuntas para vigorizar la lucha. Entre dichas tareas se encuentran la elaboración de un *corpus* que documente la existencia y continuidad de este pueblo, que incluya la reconstrucción de trayectorias —personales, familiares y comunitarias— y sus inscripciones en el paisaje, relationalidades que trascienden el parentesco, así como conocimientos y prácticas que no suelen ser identificadas como indígenas. Además de fortalecer los sentidos de pertenencia a través de la restauración de la memoria colectiva, este *corpus* provee insumos para confrontar y desarticular los dispositivos de invisibilización, sensibilizar a la sociedad sobre la existencia de indígenas en Uruguay —a pesar del genocidio y de las interrupciones en la transmisión intergeneracional— y persuadir y a los gobernantes para que el Estado ratifique el Convenio 169 de la OIT.

Estos objetivos se materializan en la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHA), a través de talleres en los que ponen en práctica una metodología y una pedagogía propia que impulsa la circulación de la palabra y de los cuerpos, donde la memoria colectiva camina el territorio y lo inviste de sentimientos. La memoria no opera entonces en el marco de las transmisiones pasivas como si fueran un legado, sino que emerge a través del proceso activo de recordar con otros, en el marco de las relaciones intersubjetivas y de trayectorias que se intersectan. En consecuencia, si cada lugar es —como sostiene Ingold (2011)— un nodo de trayectorias, es también un nodo de relatos sobre itinerarios, desplazamientos, encuentros y distanciamientos que vinculan a los seres humanos con lo no humanos, a los vivos y a los muertos. Los talleres son, además, una instancia para ampliar e internalizar los derechos de los pueblos indígenas, profundizar los conocimientos charrúas que ligan pasado y presente, definir temas prioritarios y analizar los desafíos actuales. Tal como hemos planteado, los colectivos charrúas de Uruguay no reducen la investigación colaborativa a la recolección de información etnográfica o a la escritura de ensayos académicos o de difusión, sino que la conciben como una herramienta para la participación política y la transformación social. El presente trabajo, al igual que otros que hemos publicado en coautoría, se condice con tales objetivos.

REFERENCIAS

ACOSTA Y LARA, Eduardo F. *La Guerra de los Charrúas*. Montevideo: Ediciones Cruz del Sur, 2010.

ARCE ASENJO, Darío. “Historia y memorias del desencuentro indio en Uruguay”. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía* v. 3, n. 2, pp. 107-116, 2018. <http://dx.doi.org/10.29112/ruae.v3.n2.8>

ARCE ASENJO, Darío. “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, pp. 51-71.

BASSINI RODRÍGUEZ, Emilio 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.

BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Ciudad de Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

BRACCO, Diego. *Con las Armas en la Mano: charrúas, guenoa-minuanos y guaraníes*. Montevideo: Editorial Planeta, 2014.

CABRERA PÉREZ, Leonel Y BARRETO MESSANO, Isabel. “El Ocaso del Mundo Indígena y las Formas de Integración a la Sociedad urbana Montevideana”. *Revista TEFROS*, v. 4, n 2, 2006.

CHOW, Rey. “Film and Ethnography”. En: *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*. New York: Columbia University Press, 1995, pp. 175-202.

CONNERTON, Paul. “Seven Types of Forgetting”. *Memory Studies*, n. 1, pp. 59-71, 2008.

CORNELL, Stephen. *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1988.

D’AMBROSIO CAMARERO, Leticia. *Entre el Bronce y el Tambor. Mitos y narrativas identitarias de la nación en la escuela uruguaya actual*. Montevideo: Ediciones Universitarias, CSIC-UdelaR, 2016.

DAS, Veena. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

DWYER, Leslie A. “Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali”. En: HINTON, Alexander y O’NEILL, Kevin (eds.). En: *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009, pp. 113-146.

FALS BORDA, Orlando. *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*. Bogotá: Tercer Mundo, (1979).

FIELD, Les. "Complicities and Collaborations: Anthropologists and the 'Unacknowledged Tribes' of California". *Current Anthropology*, n. 40, pp. 193-209, 1999.

FOUCAULT, Michel. *La Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 2002 [1969].

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

HALBWACHS, Maurice. *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004 [1950].

HALE, Charles. "Activist Research Vs. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the Contradictions of Politically Engaged Anthropology". *Cultural Anthropology*, v. 21, n. 1, pp. 96-120, 2006.

HAYANO, David. "Auto-ethnography: Paradigms, Problems and Prospects". *Human Organization*, v. 38, n. 1, pp. 99-103, 1979.

HILL, Jonathan D. (Ed.). *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, 1996.

HILLACH, Ansgar. "Imagen dialéctica". En: OPTIZ, Michael y WIZISLA Erdmut (Eds.). En: *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2014, pp. 643-707.

INGOLD, Tim. *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*. London y New York: Routledge, 2011.

HINTZEN, Percy y RAHIER, Jean Muteba. "From Structural Politics of Deconstruction: Self-Ethnographies Problematizing Blackness. Introduction". En: *Problematizing Blackness. Self-ethnographies by Black Immigrants to the United States*. New York: Routledge, 2003, pp. 1-20.

KIRSCH, Stuart. *Reverse Anthropology. Indigenous Analysis of Social and Environmental Relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

LASSITER, Luke E. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

LAZZARI, Axel. "¿Por qué el término *reemergencia indígena*? Acentuando discontinuidades y re-emergencias". *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3. n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-lazzari.pdf>, acceso en: 11 abr. 2019.

LÓPEZ MAZZ, José María. "Sangre Indígena en Uruguay. Memoria y Ciudadanías Post Nacionales". *Athenea Digital*, v. 18, n. 1, pp. 181-201, 2018 <http://atheneadigital.net/article/viewFile/v18-n1-lopez/2235-pdf-es>. Acceso en: 6 de agosto, 2018.

MAGALHÃES DE CARVALHO, Ana Maria. *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, Ana Maria y MICHELENA, Mónica. “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, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf>, acceso en: 11 abr. 2019.

MICHELENA, Mónica. (m.i.). *Mujeres charrúas Rearmando el gran quillapí de la memoria en Uruguay*. Diplomado para el fortalecimiento del liderazgo de las mujeres indígenas. Universidad Indígena Intercultural, Cartagena de Indias, 2011.

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

OLIVERA, Andrea. *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l’Université de Laussane, 2016.

PI HUGARTE, Renzo. *El Uruguay Indígena*. Montevideo: Editorial Nuestra Tierra, 1969.

PI HUGARTE, Renzo. “Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias”, 2003. Disponible en: www.unesco.org.uy/shs/articyki_07, acceso en: 8 jul 2019.

POLLAK, Michael. *Memoria, Olvido y Silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata: Ediciones el Margen, 2006.

RAMOS, Alcida Rita. “Do engajamento ao desprendimento”. *Campos* v. 8 n. 1, pp. 11-32, 2007. Disponible en: [file:///C:/Users/FCEN/Downloads/9559-29377-1-PB%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/FCEN/Downloads/9559-29377-1-PB%20(1).pdf), acceso en: 10 de feb, 2019.

RAMOS, Ana Margarita. “La memoria como objeto de reflexión: recortando una definición en movimiento”. En RAMOS, A. M., CRESPO, Carolina y TOZZINI A. (eds.). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Colección Aperturas, Universidad Nacional de Río Negro, 2016, pp. 51-70.

RAPPAPORT, Joanne. “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies*, v. 9, n. 1-2, pp. 1-3, 2016-2017.

RAPPAPORT, Joanne. “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, pp. 197-229, 2007. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>, acceso en: 20 ago. 2018.

RAPPAPORT, Joanne. *Cumbe renaciente. Una historia etnográfica andina*. Bogotá: Universidad del Cauca e Imprenta Nacional, 2005.

REED-DANAHAY, Deborah. *Auto/ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford: Berg, 1997.

REPETTO IRIBARNE Ana Francesca. *Uma arqueologia 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.

RIBEIRO, Darcy. *As Américas e a Civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1870.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. “Etnografía adjetivada ¿Antídoto contra la subalternización?”. En: KATZER, Leticia y CHIAVAZZA, Horacio (eds.). En: *Perspectivas etnográficas contemporáneas en Argentina*. Mendoza: Instituto de Arqueología y Etnología de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, en prensa.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva. “Devenir charrúa en el Uruguay”: desafíos de la etnografía colaborativa en contextos de reemergencia indígena. Reseña del libro de Andrea Olivera *Devenir charrúa en el Uruguay: una etnografía junto con colectivos urbanos*. Montevideo: Lucida editores y Fondation pour l’ Université de Laussane, 2016. Dossier “Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”, VERDUM, Ricardo y RAMOS, Ana Margarita (eds). *Revista Abya Yala – Revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, v. 2, n. 2, pp. 408-420, 2018. Disponible en: <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/23004/20686>> <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/index>>, acceso en: 16 may. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, et al. “Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa”. *Conversaciones del Cono Sur*, v. 3., n. 1. *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. RODRÍGUEZ, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.wordpress.com/>>, acceso en: 3 mar. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, MAGALHÃES DE CARVALHO, Ana Maria y MICHELENA, Mónica. “Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie’: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay”. En: CANALES TAPIA, Pedro (ed.). En: *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en América Latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna, 2018. Disponible en <http://oopen.org/search?identifiser=1000431>>, acceso en: 17 may. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva y MICHELENA, Mónica. “El gran quillapí de la memoria. Reflexiones sobre la ideología de blanqueamiento y la reemergencia indígena en los países del Plata desde una investigación colaborativa”. Dossier “Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça”, Ricardo Verdum y Ana Margarita Ramos, eds. *Abya Yala – revista sobre acesso à justiça e direitos nas Américas*, v. 2, n. 2, pp. 179-210, 2018. Disponible en: <http://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/13075/20333>>, acceso en: 15 abr. 2018.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva, SAN MARTÍN, Celina y NAHUELQUIR, Fabiana. “Imágenes, silencios y borraduras en los procesos de transmisión de la memoria mapuche y tehuelche”. En: RAMOS, Ana, CRESPO, Carolina y TOZZINI, Alma (eds.). En: *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma:

Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro, 2007, pp. 111-140. Disponible en: <http://es.calameo.com/books/001222612aaf7d12d7c82>>, acceso en: 3 abr. 2018. http://editorial.unrn.edu.ar/media/data/memorias_UNRN_28-12-16_lectura.pdf>, acceso en: 3 abr. 2018.

SANS, Mónica. “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, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-sans.pdf>>, acceso en: 5 abr. 2018.

SANS, Mónica y FIGUEIRO, Gonzalo. “Aporte indígena a la población uruguaya: ¿charrúas o guaraníes? *Revista Argentina de Antropología Biológica*, v. 7, n. 1, pp. 59, 2005.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*. Buenos Aires: Losada, 1963 [1845].

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.

VAUDRY, Stéphanie. “Soy charrúa. Mi familia es charrúa”. *Sur, pueblo de voces*, 30 de noviembre de 2017, <http://www.zur.org.uy/content/soy-charr%C3%BAA-mi-familia-es-charr%C3%BAA-0>>, acceso en: 6 julio 2018.

VERACINI, Lorenzo. *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*. Londres: Palgrave, 2010.

VERDESIO, Gustavo. “Comentarios sobre la mesa ‘Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso 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, Mariela Eva (ed.), 2017. Disponible en: <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-verdesio.pdf>>, acceso en: 10 abr. 2018.

VERDESIO, Gustavo. “Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un “país sin indios”. *Cuadernos de literatura*, v. 18, n. 36, pp. 86-107, 2014. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/10927>>, acceso en: 5 may. 2018.

VERDESIO, Gustavo. “Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales”. *Cuadernos del CILHA*, v. 13, n. 17, pp. 175-191, 2012.

VERDESIO, Gustavo. “La mutable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos”. *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, v. 7, n. 14, pp. 161-195, 2005.

VIDAL, Hernán Julio. *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, Mariela Eva, GERRARD, Ana Cecilia y VIDAL, Magdalena (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, en prensa.

VIDART, Daniel. “No hay indios en el Uruguay contemporáneo”. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, n. 10, pp. 251-257, 2012.

WOLIN, Richard. *Walter Benjamín: An Aesthetic of Redemption*. Berkeley: University California Press, 1994.

FUENTES

Censo Nacional de Uruguay 2011 Instituto Nacional de Estadísticas (INE). <http://www.ine.gub.uy/censos-2011>.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, 2007 https://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf

Dirección General de Derechos Humanos, Ministerio Público Fiscal, Procuración General de la Nación, República Argentina. 2018. “Derechos de los pueblos indígenas Dictámenes del Ministerio Público Fiscal ante la Corte Suprema de Justicia de la Nación (2012 - 2018)”, Cuadernillo 8. <https://www.mpf.gob.ar/dgdh/wp-content/blogs.dir/66/files/2017/11/DGDH-cuadernillo-8-Derechos-de-los-Pueblos-Ind%C3%ADgenas.pdf>

El País. Los charrúas reclaman al Estado 2.000 hectáreas. 27 de octubre de 2015. www.elpais.com.uy/informacion/charruas-reclaman-hectareas.html

La Diaria “¿Cómo será el rostro de la abuela de todos los uruguayos?” 17 de noviembre de 2018 <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/como-sera-el-rostro-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/>

La Diaria “Se dio a conocer la reconstrucción facial de “la abuela de todos los uruguayos”, 24 de noviembre de 2018, <https://ciencia.ladiaria.com.uy/articulo/2018/11/se-dio-a-conocer-la-reconstruccion-facial-de-la-abuela-de-todos-los-uruguayos/?display=amp>

Ley N° 18.589 Día de la Nación Charrúa y de la Identidad Indígena se Declara el 11 de abril de cada año. Publicada D.O. 14 oct/009 - N° 27835

<https://docs.uruguay.justia.com/nacionales/leyes/ley-18589-sep-18-2009.pdf>

Ley nacional N° 17.767 Publicada D.O. 27 may/004 - N° 26510 <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp11354.htm>

Organización Internacional del trabajo (OIT). 2009. “Los Derechos de los Pueblos Indígenas y Tribales en la Práctica - Una Guía sobre el Convenio N° 169 de la OIT”. Disponible en https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_norm/---normes/documents/publication/wcms_113014.pdf

Organización Internacional del trabajo (OIT), Convenio 169, 1989. https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO::P12100_ILO_CODE:C169

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial (CERD) <http://acnudh.org/comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-racial-cerd-uruguay-2017/>

Naciones Unidas, Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial CERD/C/URY/CO/16-20 <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2012/8842.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 23 de enero de 2019 <https://www.ohchr.org/SP/HRBodies/UPR/Pages/UYIndex.aspx>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 4 de abril de 2014 <https://acnudh.org/load/2014/07/UPR-2nd-cycle-URU.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Informe del Grupo de Trabajo sobre el Examen Periódico Universal Uruguay, Adición, Opiniones sobre las conclusiones y/o recomendaciones, compromisos voluntarios y respuestas presentadas por el Estado examinado, 9 de abril de 2014 <https://acnudh.org/load/2014/07/Adici%C3%B3n-URU-2012.pdf>

Naciones Unidas, Consejo de Derechos Humanos, Examen Periódico Universal (EPU)-Uruguay, 4 de junio de 2009 <https://acnudh.org/informe-de-resultado-del-examen-periodico-universal-uruguay-2009/>

ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA, AVIAMENTO E VIOLÊNCIA NO NOROESTE AMAZÔNICO

Márcio Meira

Juizo Adjunto do 3º Districto do Termo de S. Gabriel e Delegacia do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais do Rio Maraujá, 8 de Maio de 1915.

Exmo. Sr. Dr. João Lopes Pereira D.D. Chefe de Polícia do Estado do Amazonas.

Venho respeitosamente trazer ao preclaro conhecimento de V. Exa. os factos criminosos verdadeiramente atentatórios e deprimentes aos fôros de povos civilizados; os quais abaixo passo a expor: - cometidos estes pelo Sr. Capm. Diogo Gonçalves, investido da autoridade de Subdelegado do 3º districto do Termo de S. Gabriel. Para conhecimento de V. Exa. dos preliminares dos aludidos factos, junto as cópias de meus officios aos Srs. Subdelegado e Juiz Adjunto de São Joaquim, Termo de Barcelos, mas, achando de urgência levar ao vosso alto conhecimento pormenores de crimes desse Capm. e de parceria com seus sequazes de nomes Manuel Arezes (por alcunha Feijoada) e Joaquim Macú, ezebrandos executores das suas tyranicas ordens, exercidas em infortunadas índias suas serviçais, as quaes, acorrentadas, uma delas de nome Izabel Garcia, fallecera em dezembro último, em consequência de uma formidável surra com um chicote de peixe-boi, durante longo tempo, este espancamento, além de outros nas suas companheiras que também tem sido martyres de actos criminosos infligidos pelo mesmo Sr. Diogo Gonçalves.

Museu do Índio (1914-1915)¹

1 Museu do Índio, Fundo SPI, 1ª Inspeção Regional (Sede), Caixa 54, Planilha 378-00-fs.1-10 (1914-1915).

INTRODUÇÃO²

Neste capítulo apresento a diversidade de situações que caracterizou o sistema de aviamiento na Amazônia³ na passagem do século XIX para o XX. Tal sistema se constitui em um modelo socioeconômico que implica a formação de uma cadeia de escambo a crédito entre patrões/comerciantes/aviadores e fregueses/produtores/aviados, ambos situados entre dois polos sociopolíticos hierárquicos, marcados por relações assimétricas de dominação e dependência em função de uma dívida estabelecida, e nunca paga, entre o freguês e o patrão. Na Amazônia dos anos 1900, os emergentes barões da borracha ampliaram e reforçaram a vasta rede de comércio e exploração de trabalhadores, cujo regime de escravidão por dívida, característico do sistema de aviamiento, foi levado às mais distantes florestas da bacia amazônica.⁴

Nesse imenso bioma, ressalvo inicialmente a constituição de duas amplas zonas de produção gomífera: uma na margem direita e na embocadura do Amazonas, mais produtiva, e outra no Noroeste Amazônico, de produção secundária. Essas duas macrorregiões se distinguiram por vários fatores: os ecológicos decorrentes das diferenças de produtividade das distintas espécies de héveas; as associações ou não da borracha a outros produtos extrativos; a pluralidade da mão de obra utilizada nos seringais; os perfis socioeconômicos e políticos dos comerciantes/patrões e o tempo de colonização e forma de contato com os povos indígenas nas diversas sub-bacias hidrográficas. Ou seja, o que chamo aqui de “ecologia política da borracha” é o reconhecimento dessa diversidade de situações decorrente dessa complexa equação. O caso do Noroeste Amazônico será analisado com mais detalhes.

Esta região compreende as terras banhadas pela bacia hidrográfica do rio Negro, integrando também os formadores do alto rio Orinoco e do alto rio Japurá/Caquetá e Içá/Putumayo, um território geográfico e etnográfico, imemorialmente ocupado por dezenas de povos

2 Este texto é uma versão reduzida e modificada do cap. 6 de minha tese de doutorado, “A persistência do aviamiento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico” (UNIRIO, 2017), publicada posteriormente (MEIRA, 2018).

3 Refiro-me à Amazônia enquanto bioma, portanto em sua dimensão plurinacional.

4 Sobre o aviamiento ver Aramburu (1994); Galvão (1976); Miyazaki; Ono (1958); Meira (2018); Santos (1980); Wagley (1957); Weinstein (1983). Sobre o comércio de regatões e indígenas no século XIX ver Henrique et al (2014).

indígenas,⁵ situado ao norte da América do Sul, abrangendo uma vasta área no Brasil, na Colômbia e na Venezuela, e palco de um longo processo de colonização iniciado no século XVII. As independências políticas e o desenvolvimento desses Estados nacionais deram-se a partir do início do século XIX, e no período da borracha suas fronteiras políticas já estavam estabelecidas.

Descrevo resumidamente a constituição das redes de padrões e fregueses no Noroeste Amazônico, e argumento que se constituíram então nessa região três polos de poder com imensas redes de exploração comercial, conectados entre si, representados por Júlio Araña, no Içá/Putumayo, Tomás Funes, no Alto Orinoco, e o comerciante português Joaquim Gonçalves de Araújo, que se destacou em Manaus no princípio do século XX. No caso brasileiro, liderado por J. G. Araújo, trato da especificidade dos seringais do médio rio Negro. A menor produtividade de suas seringueiras resultou no uso majoritário da força de trabalho indígena nessa região, tanto pelo seu menor custo como pela adaptação dos comerciantes à convivência com os povos indígenas. Tal adaptabilidade, destacada pelo importante papel das mulheres indígenas nas relações com os padrões de fora da região, teve como contraponto o caráter de terror e violência que tal sistema representou. Dentre tais padrões, subordinados ao poder de J. G. Araújo, descrevo com mais detalhes, na parte final do capítulo, o papel do cruel comerciante Diogo Gonçalves. O estudo analisa essa situação de violência a partir do caso do assassinato da indígena Izabel Garcia, registrado pelas fontes históricas do Serviço de Proteção aos Índios, em 1914.

Este texto foi escrito a partir de dados coletados em campo, em fontes documentais de arquivos e bibliotecas, e na literatura ficcional histórica. Entre 1990 e 1997 realizei uma série de pesquisas entre os povos indígenas do rio Negro. Entrevistei nessas ocasiões várias famílias e indivíduos dos povos Werekena, Baré, Baniwa, Tukano, Dôw e Nadëb, como também comerciantes, em comunidades localizadas nos rios Xié, Curicuriari, Marié, alto e médio rio Negro. Em 2018 e 2019 voltei às cidades de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. A pesquisa nos arquivos e bibliotecas desdobrou-se em duas vertentes: o levantamento de fontes documentais primárias e o arrolamento de

5 Majoritariamente os povos das famílias linguísticas Tukano, Aruak e Maku.

dados existentes nas obras dos viajantes e/ou outras fontes secundárias e literárias. Para este texto tirei proveito da biblioteca do Museu Goeldi e especialmente dos arquivos do Museu do Índio, Museu Amazônico da UFAM, e do arquivo da Casa de Oswaldo Cruz.⁶

Nesse sentido, minha análise resulta de uma abordagem metodológica interdisciplinar, ao utilizar tanto as informações etnográficas em campo, baseadas na observação direta e nas recordações individuais obtidas em entrevistas, quanto as extraídas de documentos históricos, provenientes de relatórios de viagem, correspondências, notícias de jornal e documentos comerciais. As vivências de campo foram decisivas para um entendimento crítico das fontes documentais, inclusive ao permitir a compreensão da relevância dos fatores ecológicos sobre o processo histórico da economia da borracha. Ao utilizar tais instrumentos, ambiciono articular as informações que os testemunhos nos apresentam, no sentido de buscar no passado os referentes econômicos, políticos e sociais que informam o lugar dos povos indígenas no quadro mais geral da economia gomífera, e assim trazer para a atualidade alguns eventos da história indígena e do indigenismo nem sempre visíveis na produção historiográfica sobre a Amazônia, especialmente da região do rio Negro. O trabalho com variados tipos de fontes incluiu também o romance e o conto de fundo histórico. É, portanto, no trânsito entre a antropologia, a história e a literatura que interpreto os documentos aqui abordados.

No conto denominado *Maiby*, Alberto Rangel descreve, em um seringal do Acre, o martírio de uma “cabocla” vendida ao patrão pelo seu marido, seringueiro, em pagamento de imensas dívidas, e que resultará em dramática vingança e morte de Maiby, numa alegoria do martírio de uma Amazônia “mulher” vilipendiada pelo abandono e a violência:

[...] atado com uns pedaços de ambécima à “madeira” da estrada [de borracha], o corpo acanelado da cabocla adornava, bizarramente, a planta [seringueira], que lhe servia de estranho pelourinho.⁷

6 Agradeço aos funcionários do Arquivo do Museu Amazônico (Manaus), em nome de Bruno Tesse, e do Departamento de Arquivo da Casa de Oswaldo Cruz (Rio de Janeiro), em nome de Nathacha Regazzini, e da equipe da biblioteca do Museu Goeldi (Belém).

7 Rangel (1908, p. 265).

Em *La Vorágine*, romance de José Eustasio Rivera, o tempo/espaço da narrativa é o Noroeste Amazônico do período gomífero, onde o narrador ficcional, Arturo Cova, em diálogo com outros personagens, descreve os dramas que perpassam as relações sociais do aviamento nos três polos de poder acima referidos. Em uma passagem da narrativa, um seringueiro submetido ao regime de aviamento no Putumayo, Clemente Silva, relata as atrocidades que experimentou nos domínios da Casa Araña, antes de sua dívida ser comprada em Iquitos e Manaus por dois outros comerciantes que o levaram ao rio Negro, um deles, Miguel Pecil (que existiu na vida real, de origem síria), dono do seringal Laranjal, no médio Negro, um famoso aviado de J. G. Araújo. Clemente consegue fugir do domínio de Pecil, encontrando Arturo Cova num seringal distante, localizado no alto rio Içana, onde os dois compõem neste diálogo testemunhal a situação de meninas indígenas violentadas pelos patrões:

- Don Clemente, qué se quedan haciendo estas indiecitas mientras tornan sus padres a la barraca?

- Estas son las queridas de nuestros amos. Se las cambiaron a sus parientes por sal, por telas y cachivaches o las arrancaron de sus bohíos como impuesto de esclavitud. Ellas casi no han conocido la serena inocencia que la infancia respira, ni tuvieron outro juguete que el pesado tarro de cargar agua o el hermanito sobre el cuadril. Cuan impuro fue el holocausto de su trágica doncellez! Antes de los diez años, son compelidas al lecho, como a um suplicio; y, descaderadas por sus patrones, crecen entecas, taciturnas, hasta que um dia sufren el espanto de sentirse madres, sin comprender la maternidad!⁸

Neste capítulo, os textos literários abrem um caminho sensível para a compreensão da condição dos sujeitos sociais encontrados nas fontes documentais, escritas ou orais, tradicionalmente operadas pelo historiador e antropólogo. Nos dois casos acima citados, José Eustasio Rivera, diplomata, esteve no rio Negro e alto Orinoco em 1921 como uma das autoridades colombianas que demarcavam as fronteiras de seu país com a Venezuela; e Alberto Rangel, engenheiro, trabalhou como topógrafo da Diretoria de Terras nas demarcações de seringais no Ama-

8 Rivera (2006, p. 332). Sobre a obra de Rivera, ver Bernucci (2017).

zonas na primeira década de 1900. Além de outros autores citados no texto, ambos foram testemunhas privilegiadas dos bárbaros acontecimentos que ocorriam nas florestas da região, e transpuseram-nos para a ficção (ficção?).

Ao trabalhar com referências literárias e documentos escritos e orais, legados a nós por variados testemunhos, compreendo-os a todos como “rastros” do passado, que podem ser *escritos* – os documentos operados pela historiografia –, mas também *psíquicos*, “aquele[s] deixado[s] em nós por um acontecimento marcante ou, como se diz, chocante”,⁹ e que, inspirados pelas inferências de Paul Ricoeur, podem ser interpretados no presente à luz da oralidade ou da literatura, e também dos documentos.

Este texto se movimenta também pelas escolhas ético-políticas do que deve ser “recordado”, ou, dito de outra forma, do que deve ser retirado do “esquecimento”. Procuro iluminar certos tópicos da história indígena e do indigenismo através da interpretação e articulação dos rastros do passado e, através deles, operar uma aproximação às vozes dos próprios sujeitos do regime de aviamento, neste caso os patrões e fregueses no rio Negro, com ênfase para o lugar das mulheres indígenas vitimadas pelo terror e pela violência.

ECOLOGIA POLÍTICA DA BORRACHA

Na história econômica da Amazônia, ao longo do processo colonial e pós-colonial, a preeminência do extrativismo é um fato incontestável, mesmo considerando a importância relativa de culturas como a do tabaco, anil, cana-de-açúcar e cacau, além da pecuária circunscrita aos campos de Roraima e do Marajó, e na várzea do Amazonas. A atividade extrativista, sobretudo de produtos da biodiversidade, as chamadas “drogas do sertão”, definiu os principais produtos de exportação regional, entre os quais se destacaram o cacau silvestre, a salsaparrilha, a castanha-do-pará, a piaçaba, o pau-rosa, couros de animais, a balata e sobretudo a borracha cuja exploração articulada à revolução industrial causou profundas transformações na economia e na sociedade da

9 Para a noção de testemunho e a ideia de rastros escritos e psíquicos, recorro a Ricoeur (2007, p. 154-156; p. 424-427).

região na passagem do século XIX para o XX, o período analisado neste capítulo.¹⁰

A economia extrativista amazônica tem funcionado desde suas origens coloniais com base no sistema de aviamento, que foi particularmente marcante no ciclo da borracha, quando foi ampliado e consolidado. É certo, portanto, se afirmar que no início do século XX o sistema de aviamento estava infiltrado em toda a vasta bacia amazônica, não somente no Brasil, mas também na Bolívia, Peru, Colômbia e Venezuela, configurando uma vasta rede conectada entre três centros comerciais principais situados na calha do rio Amazonas: Belém, Manaus e Iquitos, as bases das principais casas aviadoras e de exportação. A partir desses núcleos, em direção ao interior da região, conectavam-se hierarquicamente outros pontos comerciais nas diferentes bacias fluviais, os quais estabeleciam vínculos de escambo com centenas de comerciantes de menor porte ou diretamente com os aviados que ocupavam a base inferior do sistema, que eram os trabalhadores dos seringais, e também dos castanhais, piaçabais, balatais e outros campos de exploração de produtos da biodiversidade amazônica que, muitas vezes, e conforme sua dispersão ecológica, complementavam a economia da borracha.

Durante algum tempo, parecia que tal sistema, arcaico e anacrônico diante dos padrões liberais da Europa de então, teria um só rosto, o dos grandes seringais, retratados, por exemplo, por Euclides da Cunha no rio Purus.¹¹ Mas logo se verificou que a produção e exportação de borracha na Amazônia não era homogênea em termos geográficos, ecológicos, econômicos e sociais.¹² Em sua obra sobre a economia da borracha, Barbara Weinstein já destacava as especificidades – e dificuldades! – do extrativismo na Amazônia, distinguindo-o das várias experiências de “enclave” que ocorriam em outras partes da América Latina daquele período. Diz a autora: “[...] apenas quando a Amazônia deteve o quase

10 Sobre a história econômica amazônica, ver Reis (1944); sobre o cacau, ver Alden (1974); sobre a borracha, ver Santos (1980) e Weinstein ([1983] 1993); sobre o extrativismo em geral, ver Emperaire (2000), de couros de animais, ver Antunes et al. (2014); de piaçaba, ver Meira (1993); sobre a agricultura colonial, ver Chambouleyron (2014).

11 Cunha (1976).

12 Ver, por exemplo, as análises de Oliveira Filho (1979) e Weinstein (1983).

monopólio de uma mercadoria de alta valorização [a borracha] é que foi lucrativo coletá-la em grande quantidade”.¹³

A impossibilidade do modelo de “enclave” na Amazônia decorreria, em primeiro lugar, de fatores ecológicos, sobretudo a dispersão das espécies em extensos territórios, o que prejudicaria a exploração em larga escala de quaisquer produtos, e nesse sentido – eu acrescentaria – consolidaria e ampliaria o sistema de aviamento, mais “adequado” às características ecológicas e sociopolíticas já estabelecidas na região. A borracha era extraída de várias e dispersas espécies de seringueiras, das quais a mais importante, por sua maior produtividade, era a *Hevea brasiliensis*, cuja ocorrência se dá justamente nos rios da margem direita da grande bacia e também no baixo Amazonas, com destaque para os rios Juruá, Purus, Madeira e Tapajós. A maior parte da produção da goma elástica exportada provinha dessas florestas a leste, sul e sudoeste da Amazônia.

Mas a dispersão das seringueiras não era o único aspecto ecológico a elas associado. Nos rios da margem esquerda do Amazonas, as seringueiras praticamente desaparecem nos trechos mais ao norte, ocorrendo em menor escala nas bacias dos rios Negro, Japurá/Caquetá, Içá/ Putumayo, e no alto Orinoco/Cassiquiari, na vasta região do Noroeste Amazônico. Nesta região, a borracha era extraída de seringueiras menos produtivas, como a *Hevea benthamiana* ou a *Hevea microphylla* Ule, mais frequentes, no Brasil, nos seringais do médio rio Negro.¹⁴ O testemunho do viajante francês Henri Coudreau, de 1884, já destacava isto:

O Rio Negro é, por ordem de importância, o último rio da borracha da Amazônia. Ele dificilmente fornece 100.000 kg de goma por ano. O comércio total do rio equivale a cerca de um milhão de francos, dos quais 600.000 para exportação e 400.000 na importação.¹⁵

Considerando-se, desse modo, a biogeografia das héveas, chegamos à evidência de que existem na Amazônia duas macrorregiões gomíferas, distintas ecologicamente, quando se observa as diversas espé-

13 Weinstein ([1983] 1993, p. 29).

14 Sobre a biogeografia e variedade das héveas, ver Gonçalves, Cardoso e Ortolani (1990).

15 Coudreau (1887, p. 220, grifo nosso).

cies de seringueira: a *Hevea brasiliensis* ocorrendo majoritariamente nas florestas do baixo Amazonas e dos afluentes da margem direita do grande rio, e a *Hevea benthamiana*, entre outras, no Noroeste da região. Disso resultou que no Noroeste Amazônico, à dispersão natural das seringueiras apontada por Weinstein para toda a região, se somava sua menor produtividade, tornando essa vasta região, por uma dupla razão ecológica, secundária no que diz respeito à produção e exportação de borracha. Por outro lado, o rio Negro produzia outros produtos como a castanha, a piaçaba, a sorva, o puxuri, entre outros, cujas produções ocorriam em momentos diferentes do ciclo anual de cheias e vazantes do rio.¹⁶

Mesmo a Amazônia detendo um quase monopólio sobre a borracha,¹⁷ que lhe conferiu um grande salto econômico entre 1870 e 1912, ano em que a produção no Oriente quebrou sua hegemonia, a região teve que superar dois grandes obstáculos para produzir e exportar borracha em quantidades cada vez maiores, visando atender o crescente mercado industrial europeu e norte-americano. O primeiro desses obstáculos foram os fatores ecológicos já assinalados. O segundo foi a enorme carência de mão de obra na região, pois a população amazônica nos anos 1850/60 não era suficiente para garantir uma produtividade de borracha tão crescente como a que seria demandada nas décadas seguintes pela indústria.

Para além das imposições ecológicas, o impasse da carência de trabalhadores foi resolvido pela forte migração interna de nordestinos para a região amazônica, estimada em 500 mil pessoas, dilatada também pelo impacto da grande seca de 1877-80 no semiárido brasileiro. Se no Sudeste os trabalhadores do café foram os negros escravos ou libertos, e também os primeiros imigrantes vindos da Europa, os “operários” da borracha foram, não necessariamente nesta ordem de importância, os nordestinos fugidos da seca, as populações tradicionais¹⁸ e os povos indígenas amazônicos.¹⁹ No Brasil, antes e após 1888, ano da Lei Áurea,

16 Emperaire (2000); Meira (2018).

17 Outras espécies produtoras de látex, de menor qualidade, foram exploradas, por exemplo, na África equatorial.

18 Cunha e Almeida (2009).

19 Sobre as transformações econômicas desse período e o lugar das economias cafeeira e da borracha para o Brasil, inclusive sobre a mobilização de mão de obra, ver

a escravidão tomava muitas vezes outras formas de trabalho compulsório e nas décadas seguintes, em todo o país, trabalhadores “livres” viviam sob regimes diferenciados de dominação e exploração compulsória. Ao aumento de braços nordestinos na Amazônia, portanto, se somou a sobre-exploração do trabalho, inclusive pelo uso da violência e do terror, para dar conta da crescente demanda por borracha.

A maioria da força de trabalho nordestina, cuja mobilização prévia era feita por homens de confiança dos seringalistas enviados geralmente a Fortaleza, no Ceará, foi trabalhar na macrorregião ecológica mais produtiva, situada, como vimos, nas florestas do baixo Amazonas e nos seus afluentes da margem direita, sobretudo onde hoje estão localizados os estados do Acre e de Rondônia. Ali prosperaram os grandes seringais. Havia o avanço de vultosos recursos pelos grandes comerciantes, para o recrutamento e transporte dos trabalhadores desde o Nordeste, o que poderia chegar a 2 contos de réis por cada trabalhador endividado, como relatado por Euclides da Cunha para o Purus: “o seringueiro realiza uma tremenda anomalia: é o homem que trabalha para escravizar-se”.²⁰ Nessa macrorregião, por sua vez, há características específicas a cada sub-bacia, como as do Purus e Juruá, em relação às do Madeira ou Tapajós, tanto em relação à produtividade quanto ao uso da mão de obra e envolvimento histórico dos povos indígenas no processo colonial. O retrato literário mais conhecido desse modelo de seringal foi escrito por Ferreira de Castro no romance *A Selva*.²¹

Um exemplo distinto é o do Noroeste Amazônico tanto no Brasil quanto na Colômbia e Venezuela. Com uma produtividade menor e lucros mais baixos, os comerciantes do Brasil não suportavam o alto custo de importar nordestinos para os seus seringais localizados principalmente no médio curso do rio Negro. Como será detalhado mais adiante, o fator ecológico associado ao econômico foi determinante para o uso preferencial nesses seringais da população indígena regional, sobretudo a partir da década de 1870. Foram os indígenas capturados à força nos altos cursos dos rios Uaupés, Içana, Xié, Guainía e Cas-

Furtado ([1959] 2007), sobretudo os capítulos 23 e 25.

20 Cunha (1976, p. 109).

21 Castro (1957). Vários autores de ficção escreveram sobre o período gomífero na Amazônia. Para uma análise mais acurada da produção literária sobre o tema, ver Bernucci (2017), Lima (2009) e Souza (1977).

siquiari, pertencentes aos povos de línguas Aruak, Tukano e Maku que trabalharam nos seringais do médio rio Negro.²²

A mesma situação ocorreu nos rios Içá/Putumayo e Japurá/Caquetá, na zona de fronteira do Peru e da Colômbia, no extremo ocidental do Noroeste Amazônico. Lá também a mão de obra utilizada nos seringais foi a indígena, sobretudo do povo Huitoto, o qual foi explorado com extrema violência pela empresa de Julio Araña, um cruel comerciante peruano, denunciado pelo diplomata irlandês Roger Casement nos anos 1910.²³ Como constatou Michael Taussig, em seu clássico estudo sobre aquela região, “a borracha do Putumayo apresentava uma qualidade das mais baixas, a distância tornava o transporte oneroso, em relação a outras regiões onde existia a borracha, e os salários, no mercado de trabalho, eram muito altos. Em consequência, a companhia [Araña] coagia a mão de obra [indígena], por meio do terror e do endividamento dos empregados”.²⁴

Na região fronteira entre a Colômbia e a Venezuela, no alto rio Negro/Guainía e alto Orinoco, Cassiquiari, e seus afluentes Inírida e Guaviare, também houve uma forte e violenta exploração de mão de obra indígena, principalmente dos povos Baniwa, Curipaco, Baré, Werekena e Maquiritare, subjugados por vários potentados locais, dentre os quais se sobressaiu o coronel Tomás Funes, que se tornou no início do século XX, sobretudo após assassinar o governador do Território Federal Amazonas em 1913, o principal “dono” daquela fronteira, estabelecido na cidade de San Fernando de Atabapo até sua morte em 1921, quando foi executado em praça pública por Arévalo Cedeño.²⁵

Podemos observar, nesse resumido quadro, que o Noroeste Amazônico, uma região de colonização antiga na Amazônia, no período áureo da borracha, tornou-se um território em cujas pontas localizadas ao sul, no Brasil, ao norte, na Venezuela/Colômbia e a oeste, na Colômbia/Peru, estava dominado por três polos de comerciantes que controla-

22 Há várias referências à captura de indígenas na tradição oral e nos testemunhos de época. Ver, por exemplo, Koch-Grünberg (2015), Souza (1955, 1959), Tenreiro Aranha (1906-07).

23 Sobre a obra de Roger Casement, ver Mitchell; Izarra; Bolfarine (2016); sobre a história da borracha naquela região, ver Taussig (1993) e Stanfield (1998).

24 Taussig (1993, p. 67).

25 Sobre a exploração da borracha no alto Orinoco, ver Iribertegui (1987).

vam o território e a mão de obra indígena, utilizada compulsoriamente na produção de borracha, piaçaba, cumaru, castanha-do-pará, entre outros. A violência e o terror prevaleciam nas três pontas desse vasto território, sob o manto sinistro de Júlio Araña, Tomás Funes e J. G. Araújo. O drama humano que transcorria no centro das matas desse “triângulo da morte”, um vasto território indígena, teve sua melhor tradução literária no já citado clássico do escritor colombiano José Eustasio Rivera, *La Vorágine*, publicado em 1924, e no cinema, pelo filme *El Abrazo de La Serpiente*, de 2015.²⁶

Sob o manto do sistema de aviamento – o que significa reconhecer de antemão um padrão comum de dominação e violência nas relações sociais de produção em toda a região amazônica –, deve-se constatar também que em cada uma das macrorregiões ecológicas da borracha forjaram-se diversas articulações produtivas resultantes da combinação das distintas ecologias das héveas e suas consequentes diferenças de produtividade, as eventuais associações a outros produtos extrativos, a pluralidade da mão de obra utilizada nos seringais, os perfis socioeconômicos e políticos dos comerciantes/patrões e o tempo de colonização e contato com os povos indígenas nas diversas sub-bacias hidrográficas. O que vou destacar a seguir é uma dessas articulações complexas do sistema de aviamento: a situação ocorrida na parte brasileira do Noroeste Amazônico, mais precisamente no médio rio Negro.

JOAQUIM GONÇALVES DE ARAÚJO, O “IMPERADOR DO AMAZONAS”

A maioria dos comerciantes que se estabeleceu no rio Negro no início do século XX concentrou suas atividades no curso médio do rio e de seus afluentes, entre as cidades de Barcelos e Santa Isabel, o ponto final da navegação a vapor. O Bispo do Amazonas e mais duas expedições científicas percorreram essa região a cada 4 a 5 anos desde 1908, ano em que Dom Frederico Costa empreendeu sua visita pastoral. A de 1912 foi chefiada pelo médico Carlos Chagas, e a de 1917, pelo geógrafo Hamilton Rice. Seus relatos são muito úteis para a compreensão do contexto

26 Rivera (1924). O filme, de produção colombiana, foi dirigido por Ciro Guerra. Sobre o papel desempenhado por Roger Casement no Putumayo, ver o romance de Mario Vargas Llosa *El sueño del celta* (2010).

em que se dava o regime de aviamento na região.²⁷ Os principais seringais se concentravam nas margens do rio principal e na embocadura de afluentes como o Padauri e Jurubaxi, onde existem inúmeros lagos e paranás. Os piaçabais se concentravam sobretudo no interior dos rios Padauri, Preto e Aracá. Os documentos da época comprovam que os padrões locais provinham sobretudo de Portugal, mas havia também vários espanhóis, “turcos” e venezuelanos envolvidos na produção de borracha, todos eles aviados da casa de J. G. Araújo, em Manaus. Como atesta o depoimento de Carlos Chagas em 1913, o comendador “tem o monopólio comercial de todo o rio, sendo o único aviador de todos os seringais”.²⁸

Em seu relatório sobre a situação médico-sanitária do vale do Amazonas, Chagas destacou o perfil indígena dos trabalhadores nos seringais do médio Negro, ressaltando o regime de escravidão ali existente e a alta letalidade decorrente das péssimas condições sanitárias, o que certamente não diferia muito das ocorrências registradas nos demais pontos do “triângulo da morte” acima referido:

Os trabalhadores de seringais neste barracão são quase todos índios, de diversas tribos. Apresentam-se aqui, como em todo o rio Negro, numa condição física e moral das mais precárias, sendo os homens de estatura pequena, de constituição pouco robusta e de aspecto geral pouco simpático. As mulheres são extremamente feias [sic], muito precocemente envelhecidas, ou melhor, trazendo desde a mocidade estigmas da velhice. Predomina em ambos os sexos a mais extrema indolência. Só trabalham forçados pelo proprietário e o fazem sem qualquer ambição de fortuna, visando exclusivamente à própria manutenção, contentando-se com pequenas dádivas de roupas, aguardente, etc. Pelo que, dada essa inferioridade nos indivíduos dessa raça [sic], são eles muito explorados aí pelo branco, tendo no rio Negro, mais do que em qualquer outro, a exata impressão de escravidão. [...] O proprietário de Laranjal [Miguel Pecil] possui o maior de seus seringais no rio Padauri, um dos afluentes mais ricos do Rio Negro. Neste rio, segundo dados cuidadosamente colhidos, trabalham no fábrica aproximadamente 2.000 pessoas. É dos maio-

27 Costa (1909); Cruz (1913); Rice e Swanson (1918).

28 Cruz (1913, p. 33).

res focos de malária, sendo aí que se verifica, nas épocas de extração de borracha a mais elevada letalidade destas regiões.²⁹

Os cargos políticos e administrativos dos municípios e localidades do rio Negro eram ocupados pelos mesmos comerciantes cujos fregueses eram indígenas aprisionados nos altos rios, no centro geográfico do Noroeste Amazônico. Isso reforçava o domínio que tinham sobre a mão de obra enredada pelo aviamento, como nos relata Rice:

O Estado [do Amazonas] é dividido em departamentos, quatro dos quais compõem a parte brasileira do vale do Negro. Cada um destes é governado por um *Superintendente*, e uma autoridade municipal, o *Intendente*, na principal cidade ou vila de cada departamento. Os *Superintendentes* são responsáveis perante o governador e, além das funções administrativas, exercem autoridade sobre todos os índios em seu domínio particular, inclusive sobre como muitos podem ser apreendidos; uma prerrogativa lucrativa para alguém que está envolvido na vida comercial e política.³⁰

Um outro aspecto fundamental da dominação sobre os trabalhadores indígenas eram as relações de parentesco e compadrio resultantes de laços “maritais” dos patrões com mulheres indígenas, que permitiam a eles um aprendizado crucial para o exercício do poder comercial, inclusive pelo uso da *língua geral*, como podemos observar no relato da Comissão chefiada por Chagas:

Outro fato digno de nota: nestas zonas [do alto], como também no baixo rio Negro, fala-se mais habitualmente a língua geral dos gentios, do que o próprio português. Os índios, de regra, não conhecem a nossa língua, mesmo aqueles que desde longos anos se acham domiciliados entre os brancos. As crianças, mesmo filhas de brancos, e até os filhos dos proprietários dos seringais, só falam e só compreendem a língua geral, o que se explica pela convivência com os gentios e ainda porque, de regra, os proprietários do Rio Negro têm ligações maritais, legalizadas ou não, com mulheres gentias descendentes

29 Cruz (1913, p. 33, grifo nosso).

30 Rice e Swanson (1918, p. 213, grifo nosso).

de alguma das numerosas tribos do Rio Negro. Pelo que as crianças, filhas de gentias e por elas educadas, primeiro aprendem e usam de preferência a língua materna.³¹

O testemunho de Hamilton Rice, colhido cinco anos depois, reforça as informações de Carlos Chagas. O geógrafo norte-americano informa que a maioria das famílias de comerciantes era de origem portuguesa, e que embora não fossem muitas, detinham o poder total na região, sobretudo pelos vínculos de parentesco e alianças políticas e comerciais entre si e com as mulheres indígenas:

Eles [portugueses] formam poucas famílias, mas elas são as todo-poderosas nesse rio, e geralmente interligados pelo casamento e interesses comerciais. A distinção entre castas é forte e muitas graduações ocorrem, com uma população mista de brancos, mestiços, negros puros e os índios nativos. A maioria dos portugueses se casa com mulheres indígenas, que são de valor inestimável para seus maridos, pois sem o conhecimento do dialeto nativo que essas mulheres possuem, e sua influência sobre seu próprio povo, não seria possível para a classe dominante manter a condição de vassalagem indígena que existe: uma condição quase feudal, não apenas no número de aderentes e servos, mas na grande área de território que um único indivíduo controla e explora.³²

Reforçando os testemunhos anteriores sobre violência e escravidão por dívida, Tenreiro Aranha lista em 1907 as práticas dos comerciantes do rio Negro, baseado em documentos da Diretoria e Missões de Índios que remontavam a meados do século XIX:

A immoral e criminosa prática do regatão de levar de sítio em sítio, com fins ilícitos mercantis ao meio social, ainda que bárbaro, mesmo selvagem, do índio, que nem ao menos falava o nheengatu, de envolto com suas mercadorias o vício de embriaguez, a prostituição, os crimes de furto, roubo, homicídio e de reduzir pessoas livres à escravidão, comprando do pai, a troco das mesmas mercadorias, filhos e filhas; do marido

31 Cruz (1913, p. 34, grifo nosso).

32 Rice e Swanson (1918, p. 213, grifo nosso).

a mulher e do tuchaua os desnaturados pais e desbriados maridos, para os vender depois aos seringueiros e pescadores de pirarucu, peixe-boi e tartaruga, à moeda corrente; [...] A prevaricação inaudita do director ou do missionário, salvando as honrosas excepções que locupleta-se dos brindes remetidos pelo governo, para serem gratuitamente distribuídos aos índios, com a permuta que, em seu próprio interesse, faz delles por salsa, cupaiha, piassaba, puchuri, borracha, caoutchouc, breu, bauni-lha, carajurú, farinha, cumaru, tucum em ramas, fio e redes, curahuã em rama, etc. [...] Ao seringueiro, do baixo rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cachoeiras, devassa suas florestas, assalta casa a casa dos seus índios, e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, o irmão, o sobrinho, cunhado e filho, fiando mercadorias á elles, ás suas mulheres, ás filhas, irmãs, cunhadas e sobrinhas. [...] É esta a peor causa, porque excita um a um, por meio da cachaça, já embriagados, a promoverem dabucuris saturnaes, no meio das quaes prostitue-lhes enlevadas por essas bárbaras e debochadas dansas, esposa, filha, cunhada, sobrinha. [...] Depois da festa, no dia seguinte, isola do marido a esposa, do pae os ternos filhinhos, do filho o pae e a mãe extremecidos, do irmão a irmã, da qual é o amparo, e os conduz para os seringaes dos distritos de Santa Izabel, S. Joaquim, Thomar, Moreira, Barcellos e Carvoeiro. [...] Contractados por tempo de poucos meses, ali os seduz ao captiveiro para nunca mais deixarem que volvam á sua casa e nesta continuarem a zelar e arrimar suas famílias, cuidar de suas roças, pescarias e caçadas, evitar que fique reduzida ao mais triste e desolador abandono...³³

Ou seja, nos primeiros anos do século XX, os sertões do rio Negro viviam a plenitude do sistema de aviamento, com a vasta rede hierárquica de patrões e fregueses que penetravam suas artérias fluviais desde a foz até os altos cursos dos remotos igarapés. Muitas denúncias de barbaridades cometidas contra os indígenas naquelas florestas chegavam a Manaus, mas em geral eram esquecidas ou ocultadas rapidamente pelas autoridades policiais e judiciárias, geralmente “manipuladas” pelos comerciantes.

33 Aranha (1906-07, p. 63-65).

Em 1908, porém, o Bispo do Amazonas, Dom Frederico Costa, resolveu apurar pessoalmente aquelas denúncias. O fato curioso dessa viagem pastoral é que ela foi sugerida ao Bispo pelo próprio J. G. Araújo e um de seus aviados, Joaquim Gonçalves de Aguiar, que era *Superintendente* de São Gabriel, os quais deram suporte logístico para a viagem do religioso. Após cinco meses de viagem pastoral, entre julho e novembro, nos legou um importante testemunho da situação. Assim resumiu o Bispo do Amazonas o “quadro” que vislumbrou:

Esses commerciantes sem probidade conseguem illudir a boa fé de muitos índios. Dão-lhes algumas cousas insignificantes, a que chamam mercadorias, e abrem immediatamente contas fictícias de 500\$000, um ou dois contos de réis. Os índios comprometem-se a deixar as suas terras queridas, as suas roças, as suas festas, as suas mulheres, filhas e filhos, e descem com os taes patrões, remando a canoa, de dia e de noite, fazendo toda sorte de serviços, e vêm estabelecer-se em igarapés pantanosos a cortar a borracha para o patrão. Fazem o fábrica, apresentam a borracha e são despedidos... sem a recompensa muitas vezes de uma calça. Voltam a trabalhar para pagar a conta que ainda não foi paga... isto por dois, três anos... e a conta em vez de diminuir, foi sempre aumentando. Cansa-se o índio de trabalhar sem ver a recompensa, cansa-se dos maus tratamentos e, um bello dia, foge para o matto. Exalta-se então o patrão! Grita contra o prejuízo sofrido e falla, com todas as forças, contra a malvadez dos índios e chora... o dinheiro perdido. Reúne dois ou três companheiros, que sempre os há promptos para o serviço, e vae fazer uma diligência a fim de agarrar o fugitivo, que já sabe de antemão a sorte que o espera. [...] É evidente que não podemos calar-nos em dada ocasião e perguntamos: ‘com que direito os Snrs. tratam assim essa pobre gente? Quem lhes deu autorização para arrancá-los ao seio de suas famílias e obrigá-los a trabalhar? Não sabem que no Brazil todo cidadão é livre? Que cessou a escravidão?’ Eis a resposta que nos foi dada: ‘Nós queremos o nosso dinheiro e não queremos saber de lei’. Continuamos a insistir e estabelecemos então o seguinte dilemma: ‘É verdade que os Snrs. têm um grande capital empregado nas mãos desta gente, conforme afirmam. Porém os Snrs. sabem perfeitamente, e não podiam ignorar, que esta gente acha-se ainda

em um estado semelhante ao da infância, incapaz, por conseguinte, de tratar negócios e fazer contratos. Logo os Snrs. aventurando com ellas as grandes sommas que dizem haver aventurado, collocaram-se em uma das seguintes hypóteses: ou na hypótese da loucura, ou na hypótese da má fé, pois tencionavam sob pretexto de dívida escrivisar esta pobre gente'. Até agora não obtivemos resposta ao nosso argumento. É que a má fé predomina de facto.³⁴

O escritor Samuel Benchimol³⁵ chamou a atenção para a relevância econômica e cultural da imigração portuguesa na Amazônia brasileira, mormente a partir de 1870, no papel de comerciantes, no contexto de ascensão dos preços internacionais da borracha.³⁶ Nesse tempo houve também outros grupos de imigrantes que se ocuparam do comércio: alemães, espanhóis, marroquinos, sírios, libaneses, peruanos, venezuelanos, mas nenhum deles superava os lusitanos que chegavam, sobretudo, do vale do rio Douro. Desses imigrantes, geralmente jovens oriundos de famílias de agricultores pobres, muitos se estabeleceram como fortes patrões locais nos lugares remotos próximos aos seringais, piaçabais ou castanhais, e vários enriqueceram e tornaram-se grandes comerciantes, proprietários de casas aviadoras ou de exportação nas capitais.

Benchimol chamou esse período histórico da economia regional como a “Era dos Jotas”, em referência à primeira letra dos nomes das principais firmas de então, preferencialmente dos lusitanos: J. G. Araújo, J. S. Amorim, J. A. Leite, J. Soares, J. Rufino, entre outros. Dentre eles e merecedor de “destaque especial”, o autor amazonense confere ao Comendador Joaquim Gonçalves de Araújo a alcunha de o “maior dos Jotas”.³⁷ De fato, ele assim o era para seus inúmeros aviados em Moura, Barcelos, Santa Isabel, São Gabriel da Cachoeira, e até na Colômbia e na Venezuela. Mais ainda para a massa de trabalhadores indígenas, os aviados dos seus aviados, submetidos ao trabalho compulsório nas florestas: “Jotagê”, o grande patrão distante e inacessível, cujo nome era quase mítico e onipresente no duro cotidiano dos “fábricos”. Do ponto

34 Costa (1909, p. 58-59, grifo nosso).

35 Benchimol (1999, p. 70-77).

36 Weinstein ([1983]1993, p. 89-120).

37 Id., *ibid.*, p. 70-77.

de vista de quem estava na base da exploração da borracha, piaçaba e outros produtos na bacia do rio Negro, J. G. Araújo foi o personagem central e único, situado no topo da rede de aviação estabelecida em Manaus desde as últimas décadas do século XIX até sua morte, em 1940.

Joaquim Gonçalves de Araújo se estabelecera em Manaus em 1871, e ali viveu a chamada *Belle Époque* da borracha, como também a sua decadência após 1912.³⁸ Na correspondência que recebia de seus aviados no interior, desde 1879, já indicava uma rede de fregueses no rio Negro, chegando até a Venezuela.³⁹ Em 1899, J. G. adquire dois lotes contíguos de terra em seu nome no médio rio Negro, chamados Mayapity e Mayapity-miry (somando cerca de 3 mil ha) e outro de nome Uniu-nai (aproximadamente de mesmo tamanho), ambos próximos ao rio Padauri e destinados ao extrativismo. No mesmo ano, em nome da firma Araújo Rozas & Cia adquire também o lote Cauará (570 ha), vizinho ao rio Téa, supostamente destinado à agricultura.⁴⁰

O Comendador – como era conhecido – tornou-se o mais rico e temido comerciante do Amazonas até a sua morte aos 80 anos, embora desfrutasse de grande prestígio na capital. Em 1921, o explorador norte-americano Gordon MacCreagh, antes de subir o Negro e de obter uma audiência pessoal com J. G. Araújo, a fim de pedir-lhe autorização para subir o rio, recebeu do cônsul americano em Manaus um breve perfil do barão da borracha:

Havia um homem em Manaus que sabia tudo sobre os rios superiores, chamado *Jota Ge*. Esse era um nome conhecido ao longo do milhão e meio de quilômetros quadrados do Estado do Amazonas, derivado da pronúncia portuguesa das iniciais de J. G. Araújo, um grande comerciante que havia estabelecido uma casa de comércio em Manaus e que mantinha todo o Amazonas na palma de sua mão. Ele foi chamado de Imperador do Amazonas. Mas J. G. era um homem implacável – e o oficial [consular] claramente baixou a voz ao relatar o escândalo – um barão da borracha que não desejava que estranhos se intrometessem nos segredos das suas ações; e havia boatos de que seus bravos contratados [aviados] recentemente tinham acabado silenciosamente

38 Mello (2010).

39 Arquivo do Museu Amazônico da UFAM. Fundo J. G. Araújo. Correspondências.

40 *Diário Oficial do Amazonas* (20/08/1899).

com dois ou três grupos de estranhos que haviam se aventurado em seu território proibido. A advertência oficial, então, emitida solenemente pelo cônsul em seu papel de conselheiro para os cidadãos americanos, foi afastar-se com muito cuidado desse déspota medieval e contrária, por todos os meios, a subir o rio.⁴¹

J. G. exercia grande influência sobre as autoridades públicas da região, inclusive os missionários salesianos a partir de 1914, a quem prestava serviços ou facilidades comerciais e logísticas. Possuía embarcações a vapor e, nos anos 1920, estabeleceu uma grande “filial” em Santa Isabel do Rio Negro, de onde controlava o acesso às terras sob o seu domínio e de seus aviados, ou seja, a vasta “rede” de médios comerciantes sob sua tutela política e econômica. Nessa lide, a competição era grande, mas a borracha, mesmo a de menor qualidade oriunda do rio Negro, favorecia os lucros fáceis e rápidos para os muitos recém-chegados portugueses, italianos, franceses, venezuelanos, marroquinos de origem judaica, libaneses e sírios, estes dois últimos chamados genericamente de “turcos”. O Noroeste Amazônico atraiu vários desses imigrantes, os quais, subordinados a J. G., formavam sua “freguesia”, ou seja, seus trabalhadores indígenas oriundos dos afluentes superiores do rio Negro. Um desses aviados que vivia no médio rio Negro era o espanhol Diogo Gonçalves, patrão de uma mulher indígena chamada Izabel Garcia.

DIOGO GONÇALVES E O MARTÍRIO DE IZABEL GARCIA

Ocorridos no rio Padauri e no médio rio Negro no início do século XX, os atos violentos de Diogo Gonçalves constituem um raro exemplo – de muitos que sucederam no período gomífero e permanecerão no esquecimento – do que pôde ser registrado e resgatado, graças às denúncias anotadas pelo senhor Abílio Camillo Fernandes, Juiz Adjunto do 3º Distrito do Termo de São Gabriel e Delegado do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais – SPILTN,⁴² do rio Marauíá, um afluente do Negro. Em ofício ao senhor João de Araújo Amora, Inspetor do SPI sediado em Manaus, Abílio encaminhou um

41 MacCreagh ([1926] 1985, p. 217, grifo nosso).

42 Nomeado posteriormente como Serviço de Proteção aos Índios – SPI.

dossiê no qual descreve, pormenorizadamente, o assassinato de Isabel Garcia, uma dentre várias mulheres indígenas escravizadas pelo comerciante. O Delegado e Juiz acrescenta que o acusado negava seus crimes, e defendia-se com o argumento de Abílio ser seu “inimigo”. Em sua alegação, Abílio Fernandes afirmava que, se necessário:

Provarei mil vezes o contrário, pois que eu era um dos incrédulos dos crimes que corria a seu respeito e somente a prova inequívoca me despertou, e na qualidade de autoridade do Serviço de Proteção aos Índios, com que V. Ex^a se dignou distinguir-me e como autoridade da justiça e por todos outros motivos, não podia ficar indiferente e encampá-lo com minha amizade.⁴³

Motivado por vingança entre comerciantes em disputa⁴⁴ ou por virtudes humanísticas, o fato é que Abílio Fernandes nos legou um raro e importante testemunho proveniente dos arquivos do SPI. Além dele, outras fontes da época nos fornecem pistas sobre este comerciante e suas práticas de violência, como diversos jornais do Amazonas e documentos do arquivo da firma J. G. Araújo.

E quem era esse violento patrão, Diogo Gonçalves? De onde vinha? Qual sua trajetória? Pelas fontes disponíveis, provavelmente veio para o Brasil como um jovem aventureiro espanhol, cujo sobrenome Gonçalves deve ter sido abasileirado de Gonzalez. Como muitos homens de várias origens, principalmente oriundos de famílias pobres da península ibérica, emigrou para a Amazônia na segunda metade do século XIX em busca do “El Dorado” da borracha. Em sua chegada, Diogo se integrou à rede de aviamento baseada em Manaus, buscando acumular algum capital que lhe pudesse ser útil no comércio de regatão. Nos jornais daquela época há algumas pistas sobre a trajetória de Diogo Gonçalves no Amazonas, na última década do século XIX e início do XX.

No registro mais antigo que encontrei, em abril de 1891, ele teria comprado um “Kiosque á Rampa da Imperatriz”, dos senhores Ramos & Lima, e em agosto do mesmo ano, divulgado no *Diário de Manaus*

43 Museu do Índio (1914-1915).

44 Há fortes indícios de que Abílio Fernandes foi um dos aviados de J. G. Araújo no rio Negro, como apontam documentos dos arquivos da empresa. Ver Museu Amazônico, UFAM, Fundo J. G. Araújo, Guias de Embarque, Caixa 49, 1903.

a formação de uma sociedade comercial para administrar tal “Kios-que”, denominado “Portugal e Brasil”, “cuja firma girará sob a razão de Gonçalves & Fernandes”.⁴⁵ Em março de 1893, o jornal *Amazonas* publica uma nota, enviada de Tomar, a pedido do mesmo Diogo Gonçalves, declarando a dissolução da firma Gonçalves & Fernandes.⁴⁶ O fato dele encaminhar a nota de Tomar, localidade comercial importante no médio Negro, situada nas proximidades de seus futuros seringais da região conexas ao rio Padauri, parece confirmar que já se tratava, de fato, do futuro patrão de Izabel Garcia.

As fontes indicam que nosso comerciante decidira se estabelecer, desde então, no médio rio Negro, pois na virada do século adquire vários lotes de terra na região no entorno de Tomar, que então fazia parte do município de Barcelos. Em junho de 1898 faz requerimentos de compra de três lotes à Diretoria de Terras do Amazonas.⁴⁷ O primeiro estaria localizado de frente para o rio Negro e pelo “lado de baixo com o paraná-miry de Toué”, medindo aproximadamente 3 mil metros de frente e 5 mil ditos de fundos, destinado a atividade pastoril; o segundo teria 5 mil metros de frente e 3 mil de fundos, limitado por todos os lados com terras devolutas, e seria destinado a atividades extrativas; o terceiro teria 3 mil metros de frente para o rio do Areré, e 2 mil de fundos, cercado por terras devolutas, e destinado também a atividades extrativas.⁴⁸

Em outubro do mesmo ano, o comerciante Joaquim Gonçalves de Aguiar protestou perante a Secretaria da Indústria do Governo do Amazonas (à qual estava vinculada a Diretoria de Terras) contra a pretensão de Domingos Ferreira de Souza e Diogo Gonçalves em requerer a compra de terras no município de Barcelos, em lugar denominado “Puné ao lago Pixuna”. Joaquim Aguiar argumentava que o lote estaria

45 *Diário de Manaus* (março, abril e agosto de 1891). Todas as informações dos jornais de época foram obtidas na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional do Brasil, disponível em http://memoria.bn.br/DocReader/docmulti.aspx?bib=%5Bcache%-5Drosa_2419009144235.DocLstX&pesq=.

46 *Amazonas* (1893).

47 Naqueles anos iniciais da República, a compra de lotes de terra era controlada pela Diretoria de Terras do Amazonas, cujos técnicos realizavam as medições dos limites dos lotes requeridos antes de conceder a permissão de uso ao solicitante. Este órgão também, eventualmente, dirimia pendências de limites entre vizinhos.

48 *Diário Oficial do Amazonas* (28/06/1898).

dentro de seu seringal, chamado “Vista Alegre”.⁴⁹ Esse protesto indicava a ocorrência de disputas entre os diversos comerciantes do médio Negro pelos seringais e piaçabais da região. Nesse caso, Diogo parece ter levado alguma vantagem, pois em 1900 foi aprovada a compra do

“lugar denominado Bom Futuro que limita-se ao Norte com o lago do Poné assú, ao sul com o rio Negro, a Leste com terras ocupadas por Joaquim Silvano de Matos Ribeiro, e a Oeste com o Paraná do Poné, o qual já foi medido e demarcado por profissional legalmente habilitado verificando-se ter uma área de 25.513.250 m² (cerca de 2.550 ha) e um perímetro de 31.701m e destina-se a ‘indústria extrativa’”.⁵⁰

Em outubro de 1899 compra a “Ilha do Diogo”, com 944.000 m² (cerca de 95 ha), cuja sentença favorável sai no Diário Oficial em janeiro de 1900.⁵¹ Nesse mesmo ano, a Diretoria de Terras concedeu permissão a Diogo Gonçalves de explorar um lote de terras no rio Jurubaxi e no sítio Urubu, provavelmente uma ilha no rio Negro.⁵² Em 1900, adquire da loja Silva Pereira & Cia. em Manaus e recebe em Santa Isabel pelo vapor Águila, 35 tábuas de cedro e 10 amarrados com 100 telhas de zinco, além de 3 barris de cachaça, o que indica tanto a construção de barracões em suas novas terras como a de já possuir uma rede de aviados a quem distribuiria a cachaça.⁵³ No ano de 1902, por exemplo, há registros de guias de embarque para entrega de mais de 100 itens de mercadorias diversas a Diogo Gonçalves em Santa Isabel.⁵⁴

Ao comprar esses lotes e erigir benfeitorias, Diogo já revelava ter acumulado um capital razoável, produzindo borracha e piaçaba⁵⁵,

49 *Diário Oficial do Amazonas* (22/06/1898); *Comércio do Amazonas* (1899); *A Federação* (11/01/1899).

50 *Diário Oficial do Amazonas* (12/09/1899; 26/10/1899; 21/12/1899; 09/01/1900).

51 *Diário Oficial do Amazonas* (12/09/1899; 26/10/1899; 21/12/1899; 09/01/1900).

52 *Diário Oficial do Amazonas* (04/01/1900; 19/04/1900).

53 Museu Amazônico da UFAM. Fundo J. G. Araújo. Caixa 120, documentos contábeis, Guias de Embarque, 1900.

54 Museu Amazônico da UFAM. Fundo J. G. Araújo. Caixa 123, documentos contábeis, Guias de Embarque, 1905.

55 Até a década de 1950, a fibra da piaçabeira (*Leopoldinia piassaba* Wallace), uma espécie endêmica do rio Negro, era utilizada para a fabricação de vassouras e sobretudo cordas para embarcações. O rio Padauri é um dos locais de ocorrência desta espécie na bacia do Negro.

que encaminhava para Manaus pela logística da casa de J. G. Araújo. Em 1903, o vapor Sabiá chegava a Manaus, vindo do rio Negro, com a carga de 1.449 kg de borracha fina e 300 kg de sernambi⁵⁶, além de 17.400 kg de piaçaba, enviados por Diogo Gonçalves.⁵⁷ Em 1905, ele envia no mesmo vapor um carregamento de 1.940 kg de borracha fina e 977 kg de sernambi.⁵⁸ Entre 1905 e 1906, segundo notícias de jornal, o comerciante espanhol novamente negociou terras na região do médio Negro, inclusive vendendo um terreno “situado a ilha de Santa Isabel, no município de S. Gabriel” pelo valor de 850\$000.⁵⁹ Além dos bens que possuía, se estes números correspondem a toda a produção anual de Diogo, e se compararmos, por exemplo, com a quantidade de pedidos de seu rico vizinho Joaquim Gonçalves de Aguiar no mesmo período, ele poderia ser identificado como um comerciante de porte médio, com grande foco na produção de piaçaba no rio Padauri.⁶⁰

Segundo os registros de Abílio Fernandes, em 1904 ou 1905, Diogo Gonçalves teria se envolvido com a polícia de Manaus, devido “haver cortado o cabelo, surrado e acorrentado três de suas amantes, e deflorado uma menor, fazendo depois aquelas vestirem-se de homem e viajar na sua canoa de regate [regatão] com o seu empregado José Gomes, o que foi notório”. De fato Gonçalves poderia ter estado em Manaus nesse período, pois há registros que em maio de 1906 embarcava dessa capital para o rio Negro no vapor Solimões.⁶¹ Descreve o juiz também outro bárbaro acontecimento, que teria ocorrido entre 1905 e 1906 no seringal “Bom Futuro”, e presenciado pelos senhores Ambrósio Pedro dos Santos e Felinto de Faria Santos, ambos de São Gabriel, que estavam de passagem pelo local:

56 Sernambi era como se chamava a borracha obtida por coagulação espontânea do látex que cai no solo e se mistura na terra, portanto de baixa qualidade.

57 *Quo Vadis* (1903).

58 *Jornal do Commercio* (1905).

59 *Jornal do Commercio* (1905); *Correio do Norte* (23/05/1906).

60 Arquivo do Museu Amazônico da UFAM. Fundo J. G. Araújo. Caixas 120, 121 e 122, documentos contábeis, tipo: Guias de Embarque, datas: 1900 a 1905. Para uma avaliação mais conclusiva do porte comercial de Diogo Gonçalves e outros comerciantes do rio Negro serão necessárias maiores investigações nos arquivos da firma J. G. Araújo.

61 *Correio do Norte* (23/05/1906).

Em horas avançadas da noite, surpreenderam-se com os gritos de uma mulher lá no barracão de Diogo Gonçalves, que era espancada. A surra durara até que a desgraçada vítima se calou. Era então carrasco do Capitão Diogo, um tal Joaquim Macú (não é difícil ser encontrado no município de Barcelos). Pela madrugada, Filinto e Ambrósio, ouviram as ordens de Diogo Gonçalves ao citado Joaquim Macú, de conduzir um corpo para a canoa, não sabendo se era um cadáver ou uma enferma, e qual o destino que lhe deram.⁶²

Como apontado acima, Diogo atuava principalmente nos seringais e piaçabais do rio Padauri, um afluente do rio Negro pela margem esquerda, de águas “brancas”, famoso pela insalubridade de seus piaçabais e por isso conhecido como o “celeiro da morte”. Pelo testemunho do juiz, ele se estabeleceu inicialmente no rio Negro com uma “estrada” de borracha, de onde passou a retirar “três galões de goma”. As informações do SPI confirmam a posse do barracão “Bom Futuro”, adquirido pelo comerciante em 1900, e perto dele, à boca do igarapé Poné, estava situada a sua residência, às margens do rio Negro.⁶³ Ele se convertera em um comerciante que viajava frequentemente entre o médio Negro e Manaus, sem deixar de subordinar-se à casa aviadora de J. G. Araújo. Com o passar do tempo, participou do quadro de alianças políticas e comerciais na região, e todas as evidências indicam que por volta de 1910, Diogo tornara-se um homem rico, mas não tanto quanto outros comerciantes maiores que ele, como o já citado Joaquim Gonçalves de Aguiar, Miguel Pecil, Antônio Castanheira Fontes e João Amazonas de Sá, atuantes no médio e alto rio Negro. Em 1909, por exemplo, Diogo Gonçalves chegava a Manaus no vapor José Rozas, de propriedade de J. G. e em 1910, estava registrado como passageiro de 1ª classe no vapor Inca, da *Amazon River*, vindo do rio Negro.⁶⁴

O Juiz Abílio Fernandes destaca com revolta o fato de Diogo Gonçalves ter obtido cargo na Guarda Nacional, onde ocupava a função de “capitão da 10ª brigada de artilharia de posição da comarca do Rio Negro”. De fato, tal nomeação deve ter ocorrido alguns anos antes, pois em 1907 o *Jornal do Commercio* divulgou a sua nomeação para o cargo de

62 Museu do Índio (1914-1915).

63 Museu do Índio (1914-1915).

64 *Jornal do Commercio* (25/04/1909; 24/04/1910).

subdelegado de polícia de Santa Isabel do Rio Negro.⁶⁵ O mesmo jornal divulgou em abril de 1911, que Diogo Gonçalves “requereu e obteve do comando da guarda nacional, quatro meses de licença para tratamento de saúde”.⁶⁶ Provavelmente aproveitou esse período para se tratar na Europa, pois em agosto de 1911, o *Correio do Norte* e o *Jornal do Commercio* anunciavam a chegada a Manaus de um certo Diogo Gonçalves, a bordo do paquete inglês “Antony”, que estaria chegando de Lisboa, com uma parada em Belém, como noticiado no jornal *O Estado do Pará* de 20 de agosto de 1911.⁶⁷ Assim desabafa o juiz ao seu superior do SPI:

Ora veja V. Excia. este nosso paiz é mesmo maravilhoso! Agalardoa-se um estranho [estrangeiro] ascoroso e quase analfabeto que uza ultrajar nossos irmãos menores?!⁶⁸ Dahi para cá revestido por diversas vezes da autoridade, a nada teme, porque tem nessa capital e aqui, amigos poderosos que coadunam para isso.⁶⁹

Diogo Gonçalves teria falecido em 1920 ou 1921, pois nesse ano aparece a última referência a seu nome nos jornais de Manaus. Foi noticiado no *Jornal do Commercio* a solicitação da “prorrogação de prazo para inventário, de São Gabriel, em que é requerente Candido Gonçalves Garcia e inventariado Diogo Gonçalves”.⁷⁰

Mas voltemos ao ano de 1908. Em outubro, o Bispo Dom Frederico Costa, ao descer o rio Negro de volta para Manaus, portanto na época da seca e do *fábrico* da borracha, resolveu chegar aos barracões onde se concentravam os seringueiros e piaçabeiros do médio rio Negro. Em vinte desse mês passou um dia e uma noite no barracão “Bom Futuro”. Assim relata: “recebeu-nos com modos alegres e francos o Sr. Diogo Gonçalves, homem já idoso e natural da Galícia. Achamos um altar bem preparado”.⁷¹ O Bispo não vai além disso nas referências ao referido Capitão. Mas segundo Abílio Fernandes, a partir de relatos de teste-

65 *Jornal do Commercio* (03/05/1907).

66 *Jornal do Commercio* (30/04/1911).

67 *O Estado do Pará* (20/08/1911); *Jornal do Commercio* (29/08/1911).

68 O Juiz está se referindo aqui a crianças indígenas.

69 Museu do Índio ([1914-1915], grifo nosso).

70 *Jornal do Commercio* (28/10/1921).

71 COSTA (1909, p. 108).

munhas oculares dos fatos ocorridos naquele dia, a visita pastoral teria dado margem a muita violência:

Este Prelado celebrou uma missa no barracão do famoso Capitão Diogo, mas como a crassa estupidez deste senhor o impedia de compenetrar-se do respeito que votamos a esta cerimônia religiosa, ocorreu-lhe intrometer-se no acto da missa tocando gramophone com uma cançoneta espanhola com trechos livres, no que foi incontinente repellido pelo Sr. Bispo, e como uma de suas amantes de nome Izabel teve a infeliz desgraça de rir-se, e quando retirou-se o Prelado, foi a desditosa índia atropelada de cacetadas e arrastada pelos cabelos pela escada do sobrado em que se achava até o pizo térreo, ficando miseravelmente ensanguentada e sua bela cabeleira arrancada aos punhados. Foram testemunhas desse acontecimento desumano os Srs. Antonio Ferreira da Silva e Manuel Carreira, ambos portugueses e com a profissão de serradores, o último dos quais atualmente em Portugal. E tendo a primeira destas [testemunhas] intervido, a custo foi atendido não se esquecendo o famoso Capitão de dizer-lhe que, ‘estava em sua casa e que fazia o que lhe desse na gana’ com os seus serviçais, pois que ela havia rido para o irmão do senhor Bispo.⁷²

Abílio Fernandes, ao elencar os fatos acima, procurava fornecer ao Chefe de Polícia do Amazonas e ao Inspetor do SPI, os antecedentes criminais do regatão espanhol, para reforçar a sua principal revelação contra ele, relativa às atrocidades cometidas em dezembro de 1914, contra mulheres indígenas, em seu próprio sítio, referido pelo Juiz como um “lupanar cheio de amantes”. Em resumo, a acusação é a seguinte: o comerciante espanhol, com a ajuda de seus “capangas”, costumava acorrentar mulheres indígenas, suas “serviçais”. Uma delas, Izabel Garcia – possivelmente a mesma Izabel que sofrera cacetadas seis anos antes quando da visita do Bispo –, teria falecido, segundo o delegado do SPI, “em consequência de uma formidável surra, com um chicote de peixe-boi, durante longo tempo, este espancamento, além de outros nas suas companheiras que também tem sido martyres de atos criminosos infligidos pelo mesmo senhor Diogo Gonçalves”. Para comprovar suas denúncias, Abílio apresentou testemunhas, sendo a princi-

72 Museu do Índio (1914-1915, grifo nosso).

pal delas a indígena Joana Maria Rodrigues, cujo relato foi transcrito de forma realista pelo Delegado:

[Izabel Garcia] falecera ao terceiro dia de surra, a meia noite, mais ou menos, e o tal [Manuel] Arezes [capanga de Diogo] conservou o cadáver da infeliz acorrentado até a hora de sair para a última morada; o que se realizou pela manhã, tendo o referido Arezes o cuidado de o envolver na rede em que falecera e recorrido aos auxílios do insensível peruano Julio Cezar Barreto, vizinho de vista de Diogo Gonçalves e que é sabedor do execrando crime, para este ceder-lhe alguns rapazes para o serviço de sepultamento, conseguindo dois, os quais, junto a sepultura, não se conformando com o invólucro que iam ali depositar sem um exame, desataram-no, encontrando o cadáver horriavelmente estragado pelo látego cruel. A causa deste bárbaro castigo e consequente morte, foi a inditosa Izabel ter em conversa com suas companheiras manifestado o desejo de se envenenar juntamente com seus filhos, por querer provavelmente, deste modo, fugir às tyrantias de seu patrão. [...] Que actualmente, Diogo Gonçalves, sob sua guarda, tem tristes infelizes – quatro menores, provavelmente orphans, destinadas ao fadário synistro da prostituição, referindo aquela testemunha a maneira ascorosa, e com palavras livres, como Diogo Gonçalves costuma desvirginar as menores em tenra idade.⁷³

Além de Joana, três trabalhadores se encontravam na casa do capitão Diogo, à procura de serviço, quando ocorreu a morte de Izabel Garcia. Um deles era de nacionalidade espanhola, e acabou encontrando emprego com o comerciante português Joaquim Gonçalves de Aguiar. Outro estava trabalhando na lancha “Joconde” do comerciante José Miguel Saydes. O terceiro deles, de nome “Alberto de tal”, que se encontrava em Manaus, de origem “turca”, foi interrogado pessoalmente por Abílio Fernandes. Segundo ele, era “exato o espancamento na pessoa da desdita Izabel, mas, manifestou-se receoso de ter prejudicado em colocação, se fosse obrigado a dizer o que vira”. O Juiz também colheu depoimento do senhor Aristides Bentes, testemunhado pelo senhor Eduardo de Oliveira Netto, ambos vizinhos próximos de Diogo. Informara Aristides Bentes que o:

73 Museu do Índio (1914-1915).

Capitão Diogo, depois de haver dado a surra na infortunada Izabel, chegara à casa do Sr. Miguel Schmidt, oferecendo-lhe a conta d'aquela sua serviçal, declarando de já ter-lhe espancado e que ainda pretendia surrá-la para depois remeter-lhe a rapariga, caso este que não se realizou porque a infeliz havia sucumbido em sua ausência – que fora de alguns dias.⁷⁴

Acrescentou ainda que as demais mulheres indígenas, “vítimas de acorrentamento”, teriam ficado “depositadas” na localidade vizinha de São Joaquim, na casa do senhor Antônio Cavalcanti de Lacerda, “aonde uma falecera”. Este Antônio Lacerda seria, segundo o Juiz, “um dos maiores protetores do referido Capitão e bem visto está que estas testemunhas deviam ter sido seviciadas para os fins de defesa do Sr. Diogo Gonçalves”.⁷⁵ Além desses testemunhos, o comerciante Hygino de Albuquerque – irmão do famigerado patrão do Uaupés Manoel (Manduca) Albuquerque – teria relatado ao Juiz uma conversa que teve com o peruano Julio Barreto. Segundo ele, o peruano:

Ouvira os gritos da desgraçada Izabel Garcia, por longo tempo, mas como esta não era peruana, nada tinha que intervir. [...] Tanto assim que mais tarde, [o senhor Abílio o interrogou pessoalmente depois] não vacilou em protestar inocência, porém, não se esqueceu de juntar que não lhe convinha se intrometer nesses assuntos, pois que estava sujeito, amanhã, aos mesmos apuros.⁷⁶

Quem era Izabel Garcia? Tratava-se de uma mulher indígena provavelmente ainda jovem e com filhos, que vivia sob o jugo de seu patrão no barracão “Bom Futuro”. Mas não estava sozinha. Havia outras mulheres, inclusive meninas, que ali viviam escravizadas pelo comerciante. Essas mulheres, que trabalhavam duro em atividades agrícolas e na cozinha, também eram seviciadas sexualmente, e vítimas de brutais torturas. Como visto acima, Gonçalves costumava “desvirginar as menores em tenra idade”. Essas práticas de abuso sexual de mulheres indígenas foram comuns durante várias décadas ao longo dos séculos

74 Museu do Índio (1914-1915).

75 Museu do Índio (1914-1915).

76 Museu do Índio (1914-1915).

XIX e XX, em todo o Noroeste Amazônico. As vítimas podiam ser também as esposas dos fregueses, que as entregavam ao patrão como forma de abatimento de dívidas, quando não podiam fazê-lo com piaçaba, borracha ou com o seu próprio corpo.

Em 1884, por exemplo, Henri Coudreau testemunhava que sua expedição ao rio Uaupés, acompanhada por militares, amedrontava todas as povoações indígenas por onde passava. Segundo ele, os nativos tinham pavor dessas caravanas de “brancos”, e quando as avistavam, logo fugiam para o centro da floresta. Uma das razões desse pânico, além da captura dos indígenas para o trabalho nos seringais, era o rapto de mulheres:

Eles nos tomaram por regatões. Esses senhores tem uma tão boa reputação que os indígenas, desde o momento em que percebiam nossa chegada, recolhiam-se na floresta. [...] Esses pobres indígenas têm um enorme pavor quando vêem chegar uma Comissão. Eles são às vezes maltratados, não são pagos, e suas mulheres são aprisionadas. Os infelizes se escondem nos bosques.⁷⁷

Em 1889, Ermano Stradelli, em uma de suas viagens ao rio Uaupés e alto Negro, também se referia à condição das mulheres indígenas no contexto do sistema de aviamento. Pelo relato do Conde italiano, as indígenas, além de *freguesas* como seus maridos, na lide extrativista, também “serviam” aos patrões sexualmente. Nos casos descritos, a violência contra as mulheres ultrapassava os limites do abuso sexual para o da barbárie, conduzindo-as à tortura e à morte. Observava que se um patrão, por algum motivo, queria retirar-se do comércio:

Sempre encontrará quem, com um desconto qualquer, lhe compre o crédito; o tapuio, acostumado a isso, passa de mala e cuia à dependência do novo patrão; nada possuindo, responde pela dívida com sua própria pessoa, a mulher inclusive. Se alguém quer conviver com uma mulher, a primeira coisa que faz é pagar-lhe sua dívida, adquirindo assim o direito de que ela não possa deixá-lo até que um outro, por sua vez, a redima. Isso, pelo uso, é considerado normal e, muitas vezes, a pessoa em questão sequer é consultada, mas nem por isso

77 COUDREAU (1887, p. 120, 130, tradução nossa, grifo nosso).

deixa de passar para o novo comprador. O curioso é que essas coitadas fazem todos os serviços e freqüentemente são as concubinas de seus compradores, mas nem por isso sua dívida diminui: dir-se-ia que é o preço fixado pela transferência de propriedade.⁷⁸

Os documentos de Abílio Fernandes não indicam a origem étnica de Izabel Garcia, mas certamente ela foi uma de várias mulheres indígenas descidas à força do rio Uaupés, do rio Içana, do rio Xié ou do alto Negro, para se tornarem “xerimbabos” dos comerciantes e também dos grandes aviadores de Manaus. Podiam ser de origem Aruak, Tukano ou Maku, como também as demais mulheres que habitavam as residências do Capitão Diogo Gonçalves e de seus vizinhos. Muitas dessas mulheres, como vimos nos relatos citados acima de Carlos Chagas e Hamilton Rice, chamadas também de “caboclas”, viviam nas residências e barracões dos inúmeros patrões que participavam da vasta rede de aviamento. O etnógrafo Theodor Koch-Grünberg fotografou algumas dessas serviçais em São Felipe, em 1903, na residência do comerciante Germano Garrido y Otero, também de origem espanhola.

Durante a época da borracha, as casas dos negociantes do rio Negro, conforme os relatos que nos foram deixados por viajantes que passaram por elas, eram relativamente sóbrias, e em geral ficavam no alto dos barrancos, possuíam dois andares, com aposentos grandes para as criadas pendurarem suas redes. Algumas, porém, eram mais vistosas. Anota o Bispo do Amazonas em 1908, por exemplo, que “no alto rio Negro todos os comerciantes têm duas casas de moradia, uma boa e confortável para o tempo da cheia, em lugar alto, outra, geralmente uma simples barraca, no seringal para o tempo do fábriço”. Uma dessas residências mais “ricas”, de propriedade do negociante português Joaquim Cyriaco da Silva, ficava situada no sítio Temendauí, na margem direita do médio rio Negro, próximo à foz do rio Jurubaxi. “Era um verdadeiro paraíso”, nas palavras de Dom Frederico Costa⁷⁹. Um dos filhos de Joaquim Cyriaco, seu homônimo, escreveu uma curiosa descrição dessa casa onde passou sua infância, que certamente se assemelhava, em sua estrutura funcional, às demais, inclusive a do Capi-

78 STRADELLI (2009, p. 172, grifo nosso).

79 COSTA (1909, p. 99, 106).

tão Diogo Gonçalves. Alguns trechos de sua descrição fazem referência específica ao lugar das mulheres indígenas:

Nos tempos dos anos dourados, décadas dos anos 10 e 20, nossa distração em Temendaúy era aproveitarmos o tempo tomando chibé – chibé de assaí, de bacaba, de burity – e comer também os bons peixes trazidos pelos nossos pescadores e admirarmos as belas caboclas que se locomoviam em suas montarias e suas ubás. [...] O prédio foi construído em alvenaria com sobrado. No térreo, na frente da casa, enorme varanda de 10 metros de largura por 25 metros de comprimento, toda com piso de cerâmica portuguesa. [...] Do lado esquerdo do térreo, 3 vastos quartos divididos para dormir, com muitos armadores para redes. Um dos quartos para os homens, e outro, grande, separado por paredes decoradas, onde dormiam cerca de 20 caboclas – nossas auxiliares que cuidavam da limpeza geral da casa, da cozinha, arrumação, lavadeiras e outras para cuidarem da criação de galinhas, dos perus, das vacas leiteiras [...] Da varanda se estendia para os fundos uma vasta cozinha, com 8 metros de largura por 35 metros de comprimento, com bom fogão a lenha de oito bocas, onde as nossas caboclas auxiliares cozinhavam e assavam os peixes, faziam mingaus com castanhas, assaí, bacaba e chibé de todo tipo. [...] Ao lado [do quarto da avó no andar de cima], no 2º quarto, dormiam as caboclas novas, de aproximadamente 14, 15, 16 e 17 anos de idade, que cuidavam da limpeza e arrumação dos quartos do sobrado e outros serviços.⁸⁰

Mas voltemos à situação de Izabel Garcia. Naquele dezembro de 1914, essa mulher devia estar em profundo desespero, pois estaria disposta a se envenenar juntamente com seus filhos. A causa dessa decisão, implícita no crime cometido no final do ano, era o terror permanente que ela e suas companheiras deviam sentir naqueles tempos, subjugadas que eram pelo Capitão Diogo Gonçalves. Por outro lado, este não admitiria tal “insubordinação”, e quando soube da intenção suicida, imediatamente decidiu punir Izabel, acorrentando-a em um “tronco” localizado no terreiro do seu sítio. Em seguida mandou seu capanga, de apelido “Feijoada”, surrá-la com chicote feito de couro de peixe-boi,

80 SILVA JUNIOR ([199-], p. 2, 4-6).

de uso muito comum pelos patrões, inclusive com crianças. Chicoteada durante três dias, no início Izabel gritava alto, mas com o espancamento continuado, foi se emudecendo até falecer naquele “pelourinho”, no silêncio da madrugada do terceiro dia. As suas companheiras, testemunhas do ocorrido, foram levadas para o barracão de um patrão “amigo” de Diogo, e lá uma delas também veio a falecer, como consequência das surras que lhes foram aplicadas como forma de ameaça, caso relatassem o ocorrido com Izabel.

Certamente o sentimento de impunidade e o delírio do dinheiro fácil ou simplesmente o caráter extremamente violento e autoritário de Diogo Gonçalves, o teriam levado a praticar essa série de arbitrariedades e violências contra pessoas indígenas, sobretudo mulheres, que foram suas *freguesas*. Não foi irrelevante, nessa história, o caráter desse “regatão”, e talvez sua trajetória pessoal tenha sido também marcada pela violência. Disso jamais saberemos. Entretanto, para além do perfil individual de seu autor, os crimes bárbaros desse patrão contra a indígena Izabel Garcia e outras vítimas, corriam em águas mais profundas, volumosas e turvas de uma cultura de violência e terror. Tal cultura tornou-se intrínseca ao sistema de aviamento, e persistiu no Noroeste Amazônico, no território que eu chamei de “triângulo da morte”, mesmo depois do período de apogeu da exploração de borracha, em similaridade com as ocorrências dos rio Putumayo, como já abordado.⁸¹ Em 1931, Ernestino de Oliveira, viajando pela região dos rios Uaupés e Papuri, testemunhou essas práticas contando uma história que é um contraponto ao martírio de Izabel Garcia:

O branco pensa que o índio foi feito exclusivamente para ser escravo e assim não é de admirar que de quando em vez façam ainda, em pleno resplendor do século XX, século da eletricidade, do rádio, dos estudos científicos superiores, investidas ou sortidas, como lhes chamam, ao interior da selva, para peiar os índios e trazê-los amarrados de pés e mãos ao cativo e ao trabalho de sol à lua. [...] Sei de um índio que depois de haver trabalhado muitos anos para um patrão, estrangeiro, fez um dia qualquer coisa que desgostou o senhor. O patrão amea-

81 Sobre o fenômeno do aviamento como permanente e estruturante, ver Meira (2018); para outros exemplos de relações de aviamento no médio e baixo Negro após 1920, ver Peres (2013, especialmente o capítulo 3) e Pereira, 2007.

çou castigá-lo com chicote. Num requinte de obediência e de passividade o pobre aborígene, foi buscar o azorrague de couro de anta, que pendia de uma das paredes do barracão, entregou-o para que o castigassem. Impiedosamente o patrão marcou-lhe sobre o corpo de homem livre, com lanhos de sangue e lágrimas, o número de vergastadas necessárias a satisfação de sua fúria malvada. No outro dia, procuraram o selvagem e não o encontraram. Ninguém ligou, porque o índio não é batizado e assim sendo, muitos o consideram ‘infel’ e, portanto, indigno de ter até família. Três dias mais tarde acharam-no morto, entre um barranco e uma pedra, com urubus volteando em torno ao seu corpo semi-putrefato. Ao lado encontraram algumas folhas, que os outros disseram venenosas. Provavelmente, o senhor das terras, o homem que sempre dominou o mato bravio, que cruzou os sertões em todas as direções sem encontrar serra ou rio que impedisse a sua marcha destemerosa, sentiu-se tão ofendido que, numa explosão de amor próprio, não podendo agir contra os seus algozes, não querendo tomar um desforço ativo preferiu sacrificar sua própria existência a sofrer a humilhação de ostentar o lanho do chicote.⁸²

Recorrendo a lembranças de algumas pessoas da região do rio Negro, do início dos anos 1990 e atuais, e cotejando-as com os testemunhos documentais, podemos ratificar a cultura de violência revelada acima, e também sua continuidade no tempo. A memória oral revela ações violentas, por exemplo, feitas por Antônio Castanheira Fontes, cuja residência ficava localizada em Umarituba, na margem esquerda do médio Negro, a meio caminho entre Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira, um pouco a montante do rio Marié, em terreno requerido à Diretoria de Terras em 1899.⁸³ Hamilton Rice, em 1918, faz referência a Fontes como um “velho amigo”, de quem recebeu emprestado, para subir o rio, “um de seus melhores índios pilotos”.⁸⁴ – “Na época áurea da borracha, [Castanheira Fontes] vendia direto para a Inglaterra. Lá [em Umarituba] tinha estaleiro, casa de alvenaria e transportava a carga

82 OLIVEIRA (1932, p. 22-24).

83 *Diário Oficial do Amazonas*, 12/09/1899.

84 RICE; SWANSON (1918, p. 206, grifo nosso).

do exército para Cucuí. Ele tinha embarcação”, contou-me em 2018 o senhor A. T.⁸⁵

Chegando solteiro à região no final do século XIX, Fontes seguiu a prática comum dos adventícios, casando com uma mulher indígena do povo Baré, chamada Francisca das Chagas Fontes, cujo avô, do mesmo povo, teria sido piloto de embarcações a vela e a remo que faziam comércio até Belém do Pará, em meados do século XIX. Os filhos homens de Francisca, com os lucros advindos da borracha, emigraram definitivamente para Portugal, com exceção de uma filha, chamada Isabel Fontes Teixeira. Estabelecida no sítio Camundé, próximo à foz do rio Marié, permaneceu na região casando-se com Carlos Aurélio Teixeira, nascido em Cucuí, localidade situada na fronteira do Brasil com a Venezuela e Colômbia, filho de pai português e mãe espanhola. Os filhos e netos de Carlos e Isabel, de ascendência indígena e europeia, como A. T. e A. B., continuaram as atividades comerciais na região de Santa Isabel do Rio Negro até os dias atuais, tendo explorado, pelo regime de aviamento, os piaçabais do rio Preto, um afluente do rio Padauri, por vários anos, além de outros produtos, como o puxuri, no alto rio Jurubaxi, afluente da margem direita do Negro.

Um ancião do povo Baré, Simeão de Oliveira, nascido em 1912, conheceu em sua juventude o referido comerciante português:

eu ainda conheci ele, ele trabalhava aqui com os cabocos, ele era aviado do J. G. antigamente. Ele tinha um motor [embarcação] e morava lá no Umarituba. O seringal dele era na ilha do Marauíá,⁸⁶ aquela beirada todinha era o seringal dele, ali ele colocava os fregueses dele pra trabalhar. Depois os filhos dele trabalharam balata mas não produziram nada porque os índios [Yanomami] atacaram a freguesia deles, tanto que ficaram blocos de balata abandonados nas cabeceiras do Marauíá. Isso foi em 1928.⁸⁷

85 Entrevista com A. T., descendente direto de Antônio Castanheira Fontes, realizada em Santa Isabel do rio Negro, em outubro de 2018. Doravante, os nomes das pessoas ainda vivas, entrevistadas ou citadas serão mantidos em anonimato.

86 Provavelmente localizada nas proximidades da embocadura do rio homônimo, que deságua no Negro a montante de Santa Isabel.

87 Entrevista com Simeão Cândido de Oliveira, realizada na ilha de Uábada, médio Negro, em dezembro de 1990.

Em 1990, outro senhor Baré já falecido, Vilar de Oliveira França, morador do médio rio Negro, se recordava que seu pai, nascido em 1888, teria trabalhado com Castanheira Fontes nos anos de 1916/1920 e chegara a ver na casa do comerciante “um toco de pau-brasil com correntes para amarrar os fregueses e surrá-los com chicote”,⁸⁸ o mesmo método utilizado no caso do assassinato de Izabel Garcia.

Outro exemplo é o de Joaquim Gonçalves de Aguiar, negociante importante do médio Negro no início do século XX, cujos seringais, requeridos em 1898 à Diretoria de Terras,⁸⁹ ficavam no paraná do Atauí, nas proximidades da embocadura do rio Padauri. Há guias de embarque da firma J. G. Araújo, de 1900, registrando mercadorias a serem entregues à firma de Joaquim Aguiar na localidade de Vista Alegre,⁹⁰ onde provavelmente ficava a sede do seringal da família. Um de seus vizinhos da família Macedo, de Canafé, registrou em uma correspondência de 1919 os sítios próximos ao seu, citando “Bom Fururo, de Diogo Gonçalves; Vista Alegre, de Joaquim Gonçalves de Aguiar”.⁹¹ Aguiar também era proprietário do sítio São Tomé, conforme indicam as correspondências enviadas a firma de J. G. Araújo.⁹²

Em seu relatório de 1913, Carlos Chagas descreve a difícil condição de vida dos trabalhadores dos seringais de Vista Alegre, inclusive crianças:

Vista Alegre é um outro dos mais importantes seringais do Rio Negro. Trabalham ahi, appoximadamente, 200 pessoas, distribuidas em diversas ilhas, onde se encontram os seringais. [...] A Comissão examinou em Vista Alegre numerosos doentes, mais de 100 talvez, podendo assim ajuizar da condição epidêmica. Todos os examinados apresentavam-se infectados pela malária e grande número deles, appoximadamente 40 por cento, mostravam sinais clínicos da

88 Informação obtida em pesquisa de campo no Médio Negro, em 1990.

89 *Diário Oficial do Amazonas*, 1898.

90 Museu Amazônico da UFAM. Fundo J. G. Araújo. Caixa 120, documentos contábeis, Guias de Embarque, 1900.

91 PEREIRA (2007, p. 70).

92 Id., *ibid.* (2007, p. 73-74).

ankylostomiase,⁹³ tendo sido verificado o diagnostico da moléstia pelo exame de fezes de algumas crianças. [...] Os ankylostomiasicos aqui, como em outras regiões do Rio Negro, apresentavam os signaes clínicos mais accentuados da verminose, de regra profundamente anemiados e alguns com edemas dyscrasicos parciais ou generalizados. Infectados ou não pela ankylostomiase, todos os doentes desta região mostravam os signaes visceraes da malária, em todos sendo encontradas as consideraveis esplenomegalias e hepatomegalias que caracterizam infecções repetidas pelo plasmodio. [...] Isso em adultos e crianças podendo-se afirmar que o índice palludico ahi é o mais elevado possível, não escapando á moléstia um unico habitante do lugar. [...] O alcoolismo é bastante intenso entre os índios; fazem uso da aguardente periodicamente, quando a encontram e dahi, pela ausência de continuidade no uso do álcool, há certa tolerância orgânica, que determina não serem muito accentuados os efeitos mórbidos do alcoolismo nestas regiões. Neste grande seringal só encontrou a Comissão uma victima do álcool, num caso de cirrhose [ilegível] com insuficiencia cardio-renal profunda. [...] A alimentação neste seringal, como nos outros do Rio Negro, é principalmente constituída pela carne secca e pela farinha d'agua, sendo ahi subsidiario importante o peixe, sobretudo o pirarucu, abundante neste ponto do rio.⁹⁴

Além das péssimas condições sanitárias, os trabalhadores indígenas nos seringais de Joaquim Aguiar viviam sob a brutalidade do regime de aviamento, no qual o abuso no consumo de cachaça era um dos principais instrumentos de dominação. Este foi o caso do senhor Pedro da Silva, do povo Baré, nascido em Aruti, no médio Negro, que começou a trabalhar na década de 1920 e continuou no extrativismo por várias décadas. Seu primeiro patrão foi Joaquim Aguiar, e com ele trabalhou naqueles seringais visitado por Carlos Chagas. Sendo um dos sobreviventes de Vista Alegre, em 1990 ele tinha mais de 80 anos, depois de ter trabalhado com outros patrões, nos fábricas de balata, chicle, ucuqui-

93 A ankylostomiase, hoje chamada ancilostomose, é um tipo de verminose, também conhecida como amarelão, devido à cor amarelada apresentada pela pessoa infectada, decorrente da anemia que o verme provoca ao sugar seu sangue.

94 CRUZ (1913, p. 32, grifo nosso).

rana, castanha-do-pará, sorva e cipó, nos rios Jauaperi, Jufaris, Ereré e Cauaburis. A partir de 1933, seus patrões enfrentaram conflitos com o Yanomami do alto rio Cauaburis, por ele testemunhados, quando um primo seu, também freguês, morreu flechado, suscitando uma expedição punitiva, já nos anos 1940, comandada pelo comerciante Ermínio Ambrósio, quando vários Yanomami foram mortos.⁹⁵

Joaquim Gonçalves de Aguiar e Antonio Castanheira Fontes mantinham relações entre si, e quando este último morreu em Umarituba, um jovem português empregado seu, chamado Francisco Cardoso dos Reis, casou com Lucila, a filha de Aguiar, e o casal se estabeleceu em São Tomé. Lucila Aguiar e sua filha, A. C., esta ainda viva e muito idosa, foram as patroas, por muitos anos, de A. D., uma mulher indígena tukano, cuja família migrou do rio Papuri pelo rio Marié, para trabalhar com um patrão chamado Policarpo de Braga. A. D. tinha 6 anos quando seu pai morreu de sarampo, indo viver em São Tomé. Atualmente vive em Santa Isabel do Rio Negro, e guarda na memória sua infância passada em São Tomé, quando suas patroas eram conhecidas como a “rainha e a princesa do rio Negro”. Com o passar dos anos, foi trabalhar no rio Preto com seu irmão mais velho, que era freguês de um patrão de piaçaba:

Lá em São Tomé eu trabalhava, eu me criei quase com eles lá, né. Daí quando nós saímos daí, já que a gente foi trabalhar no piaçabal mesmo. Nós trabalhamos nesses vários igarapés, no Anuri que chama, aí que acabou a piaçaba dali, aí nós fomos pro rio Preto, lá pra esse tal de Araújo, lá que nós terminamos no final do ano lá. A gente passou um ano pra pagar esse *Stokeler* [uma marca de motor de centro que ela não lembrava o nome]. E ninguém conseguiu pagar, nós saímos devendo ainda, porque a gente comprava farinha, comprava açúcar, comprava diesel e tudo né, e nunca ninguém pagava a conta não... o patrão era esse sobrinho do seu Rubens Pessoa, seu B. P., que era o marido da dona A. C. É... a gente ficou aí, trabalhou

95 Informações obtidas em entrevista com Pedro da Silva, realizada em Aruti em dezembro de 1990.

muito mesmo! Não sei se nós fizemos ele ficar rico, não sei se nós fizemos ele ficar pobre...⁹⁶

Segundo A. D., sua patroa, que era muito rica, casou com o comerciante chamado B. P., seu patrão, e empobreceu com o tempo, em razão das maldades que este teria praticado, e rememora um caso que testemunhou, provavelmente no início dos anos 1970, quando um pequeno comerciante, um “patrãozinho”, como eram chamados alguns regatões indígenas, tentou quebrar o monopólio de comércio com os fregueses da neta de Joaquim Aguiar e seu marido. Este ex-regatão, S., que ainda vive em Santa Isabel, experimentou as consequências de sua ousadia. O caso foi assim rememorado pela senhora A. D.:

[S.] andava comprando, aí ela [A. C.] não queria, e ele veio dar uma queixa aqui na polícia. Nessas alturas, como eu sempre falei, eu não trabalhei seringa, né, aí vieram aí, polícia chegou, bateu no S. Esse daí que acabou com todo o dinheiro dela, que eles ficaram pobres. O S. era um caboco daqui mesmo, daí esse S. fez um jornal, saiu assim público né, como sai na televisão, dizendo que [a polícia] bateu num índio por causa das freguesias, que ele não queria que ele comprasse os bolão que eles faziam, grandão, que eles ficavam defumando. Aí por causa disso ele pagou muito caro, quase que ele perdeu o sítio dele, desde daí que eles ficaram pobres. [João Pessoa] mandava a polícia bater, aí a polícia bateram no... aqui a gente chamava pirangueiro, que andava regateando por aí... [esse regatão] denunciou pra polícia diretamente em Manaus. Eu vi sim quando aconteceu assim, por isso que até agora quando ele me chama de A. e eu chamo ele de S., ele diz: a A. viu quando me bateram... eu vi quando bateram nele, lá na Taperera onde era nosso sítio. É bateram! Chutaram igual, cachorro acho que ninguém chuta assim! Os policiais chutaram ele... O S. estava passando por ali, comprando farinha, fruta pra levar pras freguesia, que ele era um patrãozinho também né. Aí trouxeram e jogaram ele num barco, na voadeira assim, um bote de alumínio, igual que a gente pega um cachorro assim que a gente joga assim plá! Aí nó fomos ver... trouxeram pra cá, prenderam ele... lá chutaram

96 Entrevista com A. D., realizada em Santa Isabel do Rio Negro, em outubro de 2018 (grifo nosso).

ele, algemaram ele, amarraram que nem um animal eu acho. Eu vi, isso daí eu vi, eu disse meu Deus, o que que tá acontecendo! Eles bateram na nossa frente mesmo.⁹⁷

As décadas do chamado “ouro negro”⁹⁸ vivenciaram o ápice de riquezas materiais, decorrentes da exportação do látex e de outros produtos extrativos. Em Belém e Manaus – para ficarmos somente nessas duas alegorias do “progresso” e da “civilização” –, foram construídas duas grandes casas de ópera de padrão europeu: o Teatro Amazonas e o Teatro da Paz. Esse “fausto”, que começara em meados do século XIX, deixou marcas culturais profundas, e suas memórias são celebradas principalmente pelos luxuosos monumentos e estruturas urbanas movidas a novas tecnologias, como a energia elétrica e o gás encanado, construídos numa época em que poucas cidades brasileiras dispunham desses benefícios da chamada modernidade industrial.

Ao mesmo tempo, era também nessas duas cidades que ficavam as grandes casas de importação e exportação, cujos proprietários, os grandes comerciantes como Júlio Araña e J. G. Araújo, moviam todo o sistema econômico e social de produção extrativista nos sertões distantes, através da imensa rede hierárquica de aviadores e aviados. Esses “barões” eram as estrelas em torno das quais girava, nesse universo social, uma classe dominante cujo domínio e poder alcançavam com violência um vasto território. Não podemos esquecer: os casos de violência contra os indígenas, especialmente as mulheres, ocorridos no rio Negro nos tempos da “Belle Époque” da borracha estão inscritos na brutalidade do sistema de aviação que sustentava esse “fausto”, e que continuou nas décadas seguintes. A rememoração do caso de Izabel Garcia e de outros episódios correlatos é um ato de justiça histórica. São rastros de memórias de episódios semelhantes que tiveram como palco a Amazônia, mas que permanecem obscuros e imersos pelo esquecimento.

97 Entrevista com A. D., realizada em Santa Isabel do Rio Negro em outubro de 2018 (grifo nosso).

98 Devido à cor escura assumida pelas “bolas” de borracha depois de secas e prontas para o embarque.

REFERÊNCIAS

- ALDEN, Dauril. O significado da produção de cacau na região amazônica no fim do período colonial: um ensaio de história econômica comparada. Belém: NAEA/UFPA, 1974.
- ANTUNES, André Pinassi; SHEPARD JR., Glenn H.; VENTICINQUE, Eduardo Martins. O comércio internacional de peles silvestres na Amazônia brasileira no século XX. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 9, n. 2, p. 487-518, maio-ago. 2014.
- ARAMBURU, Mikel. Aviamento, modernidade e pós-modernidade no interior amazônico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 25, p. 82-99, 1994.
- ARANHA, Bento de Figueiredo Tenreiro. *As explorações e os exploradores do rio Uaupés*. Manaus: Archivo do Amazonas, 1906-07.
- BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia: Formação Social e Cultural*. Manaus: Valer, 1999.
- BERNUCCI, Leopoldo M. *Paraíso Suspeito: A Voragem Amazônica*. São Paulo: EDUSP, 2017.
- BIBLIOTECA NACIONAL (Brasil). Rio de Janeiro. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/docmulti.aspx?bib=%5Bcache%5Drosa_2419009144235.DocLstX&pesq=. Acesso em: 20 mar. 2019.
- CASTRO, Ferreira de. *A Selva*. Lisboa: Guimarães & Cia., 1957.
- CHAMBOULEYRON, Rafael. Cacao, Bark-Clove and Agriculture in the Portuguese Amazon Region in the Seventeenth and Early Eighteenth Century. *Luso-Brazilian Review*, v. 51, n. 1, p. 1-35, 2014.
- COSTA, Frederico. *Carta Pastoral a seus amados diocesanos*. Fortaleza: Typ. Minerva, 1909.
- COUDREAU, Henry A. *La France Equinoxiale: voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Ainé Éditeur, 1887.
- CRUZ, Oswaldo. *Relatório sobre as condições médico-sanitárias do valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, 1913.
- CUNHA, Euclides da. *Um paraíso perdido: reunião dos ensaios amazônicos*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- CUNHA, Manuela Carneiro da; ALMEIDA, Mauro W. B. Populações tradicionais e conservação ambiental. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 277-300.
- EMPERAIRE, Laure. *A floresta em jogo: o extrativismo na Amazônia central*. São Paulo: UNESP, 2000.
- FURTADO, Celso. *Formação econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Original de 1959.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GONÇALVES, Paulo de Sousa; CARDOSO, M.; ORTOLANI, A. A. *Origem, variabilidade e domesticação da Hevea: uma revisão. Pesquisa Agropecuária Brasileira*. Brasília, v. 25, n. 2, p. 135–156, fev. 1990.

HENRIQUE Márcio Couto; MORAIS Laura Trindade de. Estradas líquidas, comércio sólido: índios e regatões na Amazônia (século XIX). *Rev. Hist.*, São Paulo, n. 171, p. 49–82, jul.–dez. 2014.

IRIBERTEGUI, Ramon. *Amazonas, el hombre y el caucho*. Caracas: Vicariato Apostólico de Puerto Ayacucho, 1987.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903–1905)*. Manaus: EDUA: FSDB, 2005.

LIMA, Lucilene Gomes. *Ficções do ciclo da borracha: “A Selva”, “Beiradão” e “O amante das amazonas”*. Manaus: EDUA, 2009.

LLOSA, Mario Vargas. *El sueño del celta*. Madrid: Alfaguara, 2010.

MACCREAGH, Gordon. *White Waters and Black*. Chicago: The University of Chicago Press, 1985. Original de 1926.

MEIRA, Márcio. Os índios do rio Xié e a fibra da floresta. In: EMPERAIRE, L. *A floresta em jogo: o extrativismo na Amazônia central*. São Paulo: UNESP, 2000, p. 31–48.

_____. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no Noroeste Amazônico*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

MELLO, Marcia. *O Império Comercial de J. G. Araújo e seu legado para a Amazônia (1879–1989)*. 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/4264233/O_Imp%C3%A9rio_Comercial_de_J._G._Ara%C3%BAjo_e_seu_legado_para_a_Amaz%C3%B4nia_1879-1989. Acesso em: 6 maio 2019.

MITCHELL, Angus; IZARRA, Laura P. Z.; BOLFARINE, M. *Diário da Amazônia de Roger Casement*. São Paulo: EDUSP, 2016.

MIYAZAKI, Nobue; ONO, Morio. O aviamento na Amazônia. *Sociologia*. São Paulo: Escola de Sociologia e Política, (3/4), 1958.

MUSEU AMAZÔNICO DA UFAM (Manaus). Arquivo. Fundo J. G. Araújo. Guias de embarque. Caixas 49, 120, 121, 122, 123.

MUSEU AMAZÔNICO DA UFAM (Manaus). Arquivo. Fundo J. G. Araújo. Correspondências. Pastas 759, 760, 761 e 762.

MUSEU DO ÍNDIO (RJ). Arquivo do Serviço de Proteção aos Índios – SPI. 1ª Inspeção Regional: Sede da Inspeção. Rio de Janeiro, Caixa 54, planilha 378, 1914–1915.

OLIVEIRA, Ernestino de. *Uma viagem ao pitoresco Papuri*. Manaus: Instituto Histórico e Geográfico do Amazonas, 1932.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX*. Encontros com a Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, v. 11, 1979.

- PEREIRA, Ricardo N. *Comunidade Canafé: história indígena e etnogênese no Médio Rio Negro*. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- PERES, Sidnei. *Política da Identidade, associativismo e movimento indígena no rio Negro*. Manaus: Valer/Edua, 2013.
- RANGEL, Alberto. Maiby. In: *Inferno Verde, Scenas e Scenarios do Amazonas*. Genova: Cliches Celluloide Bacigalupi, 1908.
- RICE, Hamilton; SWANSON, John W. Notes on the Rio Negro (Amazonas). *The Geographical Journal*, v. 52, n. 4 (Oct., 1918), p. 205–218. The Royal Geographical Society.
- RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- RIVERA, José Eustasio. *La vorágine*. Madrid: Cátedra, 2006. Original de 1924.
- SANTOS, Roberto. *História econômica da Amazônia*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1980.
- SILVA JUNIOR, José Cyriaco F. da. *Prezados sobrinhos Alberto de São Paulo e Alberto de Temedauy*. Rio de Janeiro, [199-]. Manuscrito.
- SOUSA, Boanerges Lopes de. *Índios e explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1955.
- _____. *Do rio Negro ao Orinoco: a Terra - o Homem*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, 1959.
- SOUZA, Márcio. *A expressão amazonense, do colonialismo ao neocolonialismo*. São Paulo, Alfa-Ômega, 1977.
- STANFIELD, Michael E. *Red rubber, bleeding trees: violence, slavery, and empire in northwest Amazonia, 1850–1933*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993. Original de 1987.
- WAGLEY, Charles. *Uma comunidade amazônica*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.
- WEINSTEIN, Barbara. *A borracha na Amazônia: expansão e decadência 1850–1920*. São Paulo: HUCITEC: EDUSP, 1993.

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

Claudia Briones

En este capítulo 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 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

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.

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

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 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

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. Aguardamos 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).”

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 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 ETNORÁFICAS 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, iden-

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.

tificaciones 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

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.

memoria a los modos 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 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

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 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

y el 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 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

por fuera de las memorias mismas, por lo que sugieren 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).”

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.

que como el pensamiento mismo. Es decir, resulta de un trabajo de articulación, de un proceso activo de re-estructuración en y 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 politiza-

ción 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 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

Sugere 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

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.

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).

del desierto” (Briones y Delrio 2009) las memorias de quienes en el proceso perdieron su libertad y se vieron 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 explicarse en afiliaciones religiosas o políticas previas que se consideran superadas por las afiliaciones alternativas que se han abrazado después. Connerton entiende que si parte del pasado no se olvidara, se produci-

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.

ría 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. Suggerentes 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 parecerían 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 privilegiaran 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).”

Dakhliya (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

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 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

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

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 TEORIAS NUEVAMENTE A LAS OCURENCIAS 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 repu-

blicana 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 conscripto 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, memorizadas 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 *guxam* 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

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.

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 otros variados 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 gvaxam* 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 *gvaxam* 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 *gvaxam*, 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 *kujfikeche zungu* o palabra de los antiguos por nuestros interlocutores, y como «tradición» 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—propriadamente 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—,

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).”

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.

queda abierta la pregunta 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 *kallfu 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 hacer rogativas.

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 Hal-bawchs (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 acabar 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 “autorizadas”, “puras” o “fieles”. No menos importante, una vez inscripto el pasado en los

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).”

cuerpos y más allá de lo que se quiera/pueda hacer discutivamente 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 des-
deñado–no se sabe.

En general, dos son 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 desfasajes 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 críptica 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 incomprendiones 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 cortesés 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* o fuerzas espirituales 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 conllevaba 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.

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).

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 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 aconteceres 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 pullv* 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—*mos-traban* 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 desfases 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, pronos 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 reivindican 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 monoa-centuación 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 discurseables 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 aconteceres 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 *kuifikecheyen* 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 hegemonícamente 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.

CODA AÚN MÁS DIFERIDA

Como muchos ancianos, Don Guillermo pasó sus últimos años preocupado por la forma en que los jóvenes parecían estar distanciándose de los modos propios. Por eso me decía que él «daba» igual sus *pu vuxam* y *pu gelam*, aun ante audiencias que parecían distraídas y aunque a veces parecía quedar hablando solo. Lo hacía con la convicción de que «El que tenga *kvme logko* o buena cabeza va a llevar».

Al ir escuchando tantos *pu vuxam* o relatos verídicos me fue inicialmente sorprendiendo (1988b) lo que veía como evaluación contradictoria de ese hacer de los mayores que explicaba las desventuras presentes de sus descendientes. Entonces, cuando ante las mismas decisiones se oscilaba entre afirmar que esos mayores «no supieron/no pudieron/no quisieron» hacer otra cosa, varios velos me impedían escuchar que una coexistencia que yo adjudicaba a contradicciones resultantes de procesos de subalternización, estaban apuntando a topicalizar procesos mucho más complejos de identificación, subjetivación de experiencias y agencia. Todo eso a la vez.

Años después (Briones 1994), mientras seguía pensando en esas «contradicciones» a la par que se advertían ya campos de interlocución ampliados donde se empezaba a disputar la historia oficial desde visiones propias, reformulé mis preocupaciones sosteniendo—a partir de Karl Marx—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». Empecé entonces a vincular las posibilidades de «re-interpretación» con la ampliación de los campos de interlocución, sin darme cuenta de dos cosas. Primero que esas relecturas son algunas de las prácticas que performativamente van transformando los campos mismos. Luego, que las lecturas antropológicas participan de la misma dinámica de ir leyendo con velos conceptuales que, con tiempo y perseverancia, parecen irse des-velando. Incluso, que ese des-velamiento en parte resulta de la

dinámica de sostener compromiso y apego afectivo con eventos narrativos que siguen rondando nuestra cabeza y corazón, aún a sabiendas de que no terminamos de entender todas las implicancias de los eventos narrados. Por eso, seguimos pensando sobre ellos sin importar el tiempo transcurrido.

Retrospectivamente, hoy veo el Cristo Colón del que hablaba don Guillermo como un índice para presuponer y crear marcos de lectura, y no como una equivocación. Si entonces pensé que mi maestro confundía los ejércitos republicanos con los coloniales, y quizás abreviaba Cristóbal como Cristo, ahora percibo otros sentidos en esa forma de condensar umbrales definitivos de nuestras respectivas historias de relacionamiento. El Cristo Colón de don Guillermo encarna la conquista y la evangelización como las experiencias más concretas a través de las cuales los pueblos originarios conocieron y padecieron la misma episteme de la modernidad que, por mucho tiempo, me fue llevando a poder únicamente ver «contradicciones» donde estaban operando otros procesos. Por ello hoy me re-centraría diciendo que «los sujetos senti-pensamos (Fals Borda 1984) y hacemos nuestra propia historia (y la historia de los otros, mal que nos pese), pero no simplemente como nos place, sino inadvertidamente violentados desde parámetros anidados de meta-Historia, metacultura, metamemoria, metaidentidad que no hemos elegido» -parámetros de una modernidad que las Ciencias Sociales hace comparativamente poco han empezando a provincializar (Chakrabarty 2000), estudios subalternistas, poscoloniales y decoloniales mediante.

Y, en esto, Don Guillermo siempre supo que escuchaba lo que podía de todo lo que me estaba diciendo. Lo sé porque a veces iba dándome pistas metapragmáticas explícitas para aclarar mis confusiones. Sigo sin embargo rumiando sobre las pistas implícitas recibidas de él y tantos otros. Y es desde esta forma de senti-pensar que ahora creo entender un poco mejor dos cosas tan recurrentemente oídas y vistas. Si los mayores que ya no están siguen estando y mostrando caminos, es por los modos en que la intensidad y los ecos de los compromisos afectivos entretnejidos durante ciertos eventos narrativos nos mueven a evocarlos, volviéndolos a pasar por el corazón, para ir reconociendo otros sentidos en los eventos narrados. Esto es así porque, en definitiva, no

pude haber *kvme logko* o buena cabeza sin *kvme piwke* o buen corazón. Sigio tratando.

REFERENCIAS

- ALVES DE SEIXAS, Jacy. 2004. « Le 'réel' chez Halbwachs. » En *Maurice Halbwachs. 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.)
- FALS BORDA, Orlando. 1984. *Resistencia en el San Jorge*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- 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 Aborignalidad 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.

O PÊNULO GUARANI: TERRITÓRIO, MEMÓRIA E HISTÓRIA NO TEKOKA APYKA'I

Bruno Martins Morais

Centro de Trabalho Indigenista, Brasil

INTRODUÇÃO

Em “O Feiticeiro e sua magia”, o célebre artigo de Lévi-Strauss (1975, p. 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 conjectura 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. (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 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 al. (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, p. 132) propõe um entendimento de *tekoha* como “territórios-memória”¹. Ainda que ele mesmo alicerce 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”:

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 (*mburu-vicha*, *vyra’ija*) y fuerte cohesión social. Al *tekoha* corresponden las grandes fiestas religiosas (*avatikyry* e *mitã pepy*) y las decisio-

1 Do original em francês, *région mémoire*.

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

nes a nível político y formal en las reuniones o asambleas generales (aty guasu). El tekoha (...) tiene um 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 presença de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'ẽ pyru jeguanjypy), creada por Ñanderu. El tekoaruvicha es el vicário y lugarteniente de Dios-Creador, Ñane Ramõi Jusu Papa, quien es el tekoaruvicha pavẽ (el dirigente de todos). (MELIÁ et al., 1998., p. 131)

Como bem nota Pimentel (2012, p. 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 Guarani 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 propõe 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-mato-grossense, e não “mera

projeção de concepções filosóficas pré-constituídas” (MURA, 2006, p. 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, p. 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, p. 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 Branislava 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 dos territórios 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 uni-

dade 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 novo 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 catastróficos 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 pro-

duzidos pelas divindades, assim como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas. (MURA, 2006, p. 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 Guarani 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 e Georg e Friedl Grünberg em identificar um conceito que exprimisse uma ideia própria de territorialidade para os Guarani parece 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 Guarani 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 cruzes 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, p. 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, p. 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 López 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 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 pôr um 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

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, p. 53-116).

Decreto reserva mais cinco lotes de terra para usufruto dos índios, fundando as Reservas de Cerro Perón (Taquepery), Pirajuí, Sassoró, Limão Verde, e Porto Lindo, dessa vez com 2.000 ha cada.

Brand (1997, p. 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 que libera as terras à colonização, dispõe uma massa de trabalhadores à empreita.⁵ 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 al. (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.

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, p. 215–216).

5 Argumento, em minha dissertação de mestrado, que a reservação é um projeto de disciplina do espaço, mas também do corpo dessa massa de trabalhadores, cf. Moraes (2017, p. 53–116).

O resultado é uma lista bruta de oitenta e quatro *tekoha* identificados por um nome em guarani. Mais do que embasar procedimentos jurídico-administrativos de demarcação de terras, esse levantamento conduzido ao final dos anos 1990 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, p. 69)

Fanon obviamente fala de um contexto distinto, as lutas anticoloniais 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 ora, 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, p. 70), ainda se referindo à eminência de reação do colonizado contra o colonizador. O que a lista ilustra não é propriamente um ressentimento, mas delinea igualmente uma potência reativa: sugere que pelo menos oitenta e quatro famílias Kaiowá e Guarani estavam em campana, 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 àquela altura já abrigava cinco falecidos entre ambos.

Figura 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 Souza, então marido de Dona Damiana, famílias dispersas majoritariamente entre as Reservas de Caarapó e Dourados sentaram acampamento nas proximidades da

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

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. Ilário 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 Dourados (mais especificamente na aldeia Bororó), Caarapó e Guaimbé. (HENRIQUE DA SILVA, 2003, p. 60)

Nas estimativas de Crespe (2009, p. 48), até os anos 1980 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.

Desse ponto em diante as famílias do *tekoha* Apyka’i dispõem-se em pelo menos outras cinco retomadas do território que reivindicam como seu, sofrendo uma e outra vez toda sorte de acosso: 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

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

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*.

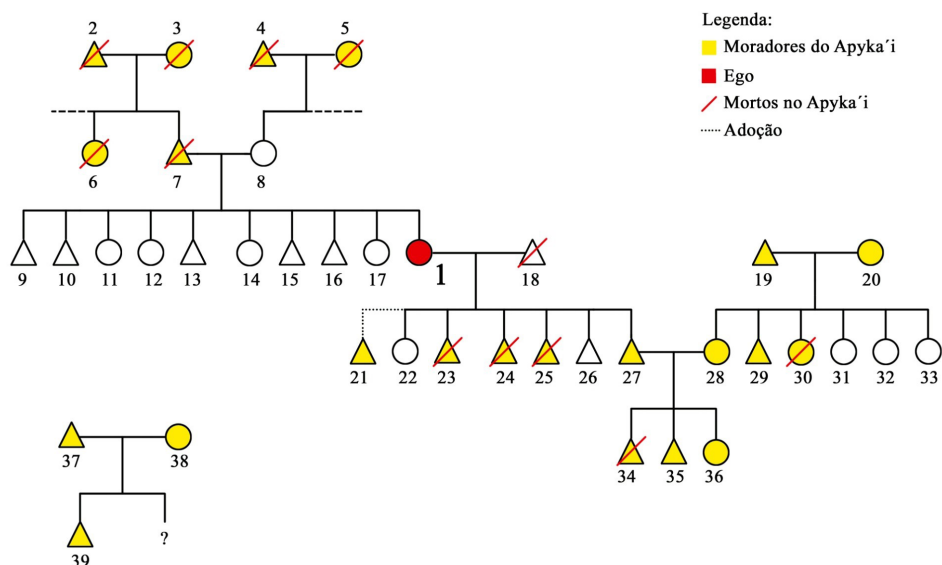
Mapa 1 - Locais de acampamento das famílias do *tekoha* Apyka'i, entre 2002-2013.



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 à medida 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.



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 (n. 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 (n. 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 com 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. Ilario Cario (indivíduos n. 1, 18), a morte do esposo e de três dos filhos da cacique redistribuíam os pesos. O casamento de Nivaldo Cario e Delcia Lopes (n. 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 (n. 34). Talvez porque reconhecesse sua mãe em uma posição de 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 Cario,

como se disse, que deu condições que o Apyka'i levantasse originalmente sua reivindicação acampando nas imediações da Fazenda "Ser-rana". 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 memória, 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 uma 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 e Mura (2011) acusam os “estudos sobre a organização territorial guarani” de haverem construído

uma imagem transistórica, 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 E MURA, 2011, p. 3)

Nos escritos de Barbosa (2007, p. 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, p. 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 entendidas como um processo de territorialização. Nessa equação, o processo histórico que associou um território específico aos Kaiowá e Guaraní 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 colhedeiiras e plantadeiras da usina de álcool, a alimentação depende basicamente das ces-

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.

tas 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, p. 74). Da minha 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 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 quiçá 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 con-

temporânea” 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, v. 2, p. 2). Em essência, e habitando no plano das ideias, este conceito seria irredutível 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, p. 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 acoassaram 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” quanto uma “reativação” – no guarani, *jevy* –, o Apyka’i não é mera 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 “lagarto” em geral. Em contextos específicos, se refere aos répteis do gênero *Tupinambis*, em português comumente conhecidos como “teiú”.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA DA SILVA, Alexandra. Mais Além da “Aldeia”: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2007.
- BARBOSA, Pablo Antunha; MURA, Fabio. “Construindo e reconstruindo territórios Guarani: dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (séc. XIX-XX)”. *Journal de la Société des Américanistes*, 97-2, tome 97, n. 2, 2011.
- BAREL, Yves. “Le social et ses territoires”. In: AURIAC, F.; BRUNET, R (eds.). *Espaces, Jeux et Enjeux*. Paris: Fayard, 1986. p. 228-257.
- BEALET, Marc. “Religion et région mémoire: esquisse d’une territorialité par le biais de la géographie de la mémoire”. In: *Norôis*, n.174, p. 317-329, Avril-Juin 1997..
- BENITES, Tônico. 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, 2014.
- BRAND, Antonio. O Confinamento e seu Impacto sobre os Paĩ/Kaiowá. Dissertação de mestrado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS, 1993.
- BRAND, Antonio. O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaiowá/Guarani: os Dífceis Caminhos da Palavra. Tese de doutorado em História Ibero-Americana. Porto Alegre: IFCH/PUC-RS, 1997.
- CNV. Comissão Nacional da Verdade. “Texto 5 - Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. In: CNV. Relatório: textos temáticos, v. II, p. 203-264, 2014.
- CRESPE, Aline Castilho. 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, 2009.
- FANON, Franz. Os Condenados da Terra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HENRIQUE DA SILVA, Ruth. 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, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O Feiticeiro e sua magia”, In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975. p. 193-213.
- MARTIN, Jean-Clément. “La Vendée, région-mémoire”, In: NORA, Pierre (org.) *Les lieux de mémoire*, tome 1, La République. Paris: Gallimard, 1984. p. 595-617.
- MELIÁ, Bartolomeu; GRUNBERG, Georg; GRUNBERG, Friedl. Los Paĩ-Tavyterã: etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo. Asunción: Ceaduc/Cepag, 1998.
- MORAIS, Bruno Martins. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade kaiowá e guarani nas adjacências da morte. São Paulo: Ed. Elefante, 2017.
- MURA, Fábio. À Procura do Bem Viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de Doutorado: Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional, 2006.

- NORA, Pierre (org.). 1984-1992. *Les Lieux de mémoire*, 3 tomes: t. 1 La République (1 v., 1984), t. 2 La Nation (3 v., 1986), t. 3 Les France (3 v., 1992). Paris: Gallimard.
- NORA, Pierre. “Entre memória e história: a problemática dos lugares”. In: *Proj. História*, (10), dez. 1993. São Paulo: PUC, 1993.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 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, 1998.
- PEREIRA, Levi Marques. “Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais”. In: *Revista História em Reflexão*, Dourados, v. 1, n. 1, 2007.
- PIMENTEL, Spensy. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP, 2012.
- SUSNIK, Bratislava. *Los aborígenes del Paraguay, v. II, etnohistoria de los Guaraníes - época colonial*. Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1979.
- VIETTA, Katya. *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, 2007.

LA MEMORIA ENACTIVA, LAS ALIANZAS Y LA INTOLERANCIA POLÍTICA

Ana Margarita Ramos¹

DE SACERDOTISAS MESIÁNICAS Y SITIOS SAGRADOS

En los últimos dos años, el Pueblo Mapuche de la Patagonia estuvo en el foco de las noticias nacionales –y es muy difícil, desde el interior del país, llegar a ser noticia en diarios y radios nacionales. En principio, el asunto mediático se fue produciendo por la conjunción de distintas construcciones de eventos. Por un lado, la construcción hegemónica de una agencia monstruosa, extendida y clandestina, a la que se nombró como RAM (Resistencia Ancestral Mapuche) –una versión desfigurada de un posicionamiento en defensa del accionar político a través de sabotajes –; por el otro, la construcción de una intriga narrativa en la que el Ministerio de Seguridad persigue incansablemente a sus huidizos enemigos calificados de terroristas. Simultáneamente, los escenarios donde transcurrían los hechos presentaban ciertas características particulares, en tanto se trataba de recuperaciones de territorio inusuales porque, protagonizadas por familias mapuche de las ciudades, planteaban un complejo y profundo proyecto político a la sociedad en general. Estos territorios recuperados por los mapuche no eran los mismos de los que habían sido despojados sus abuelos y abuelas consanguíneos (como era de esperarse para legitimar la recuperación desde una “ocupación continuada y ancestral”) sino que, como los mismos mapuche plantearon, les habían sido usurpados por el Estado –después de las campañas militares contra su pueblo– a fines del siglo XIX. Pero, además, uno de estos territorios estaba en disputa con el latifundio de la empresa multinacional Benetton (la recuperación de Pu Lof en Resistencia) y el otro con la institución estatal de Parques Nacionales (la recuperación de la Lof Lafken Winkul Mapu). Pero los hechos que desencadenaron el involucramiento inédito de la mayor parte de los argentinos

1 Doctora en Antropología, Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, CONICET-UNRN, aramosam@gmail.com

fueron, primero, la desaparición del joven no mapuche Santiago Maldonado, quien había sido visto por última vez solidarizándose con el Pueblo Mapuche, en la Lof en Resistencia, durante un operativo extremadamente violento de la gendarmería. Segundo, la muerte del joven mapuche Rafael Nahuel en la Lof Lafken Winkul Mapu, asesinado por la espalda en el contexto de otra intervención represiva, esta vez a cargo de la prefectura².

En este acontecer acelerado de sucesos, reacciones, manipulaciones, opiniones y argumentos estatales, dos acontecimientos puntuales activaron los límites de lo que podía ser escuchado en un marco de raciocinio compartido y en el espacio de una política racional. O, más exactamente, estos dos acontecimientos permitieron a los cómplices de la violencia identificar y reforzar los límites entre los reclamos indígenas que podían ser aceptables y aquellos otros que, por estar basados en “argumentos insostenibles”, solo podían ser puestos en ridículo.

El montaje de uno de esos eventos inicia cuando los y las mapuche explican por qué se conforma la Lof Lafken Winkul Mapu y por qué deciden recuperar tierras en el Lago Mascaradi, hoy jurisdicción de Parques Nacionales. Al inicio de la recuperación, los miembros de la comunidad trataron de conservar en el secreto y en la intimidad las razones centrales de su retorno al territorio porque estas solo podían ser explicadas desde conocimientos que, para los mapuche, no solo son privados sino también muy delicados. Pero, en el proceso de la lucha, algunas de esas razones fueron emergiendo, en la forma de fragmentos, y haciéndose progresivamente públicas. Fue así que, en la escena política aparecieron discursos, prácticas y agentes históricos como las fuerzas del territorio, sueños, enfermedades que no podían ser curadas por la medicina hegemónica, autoridades ancestrales, espíritus de los antepasados y una joven adolescente que hacía mucho tiempo se estaba formando para asumir su responsabilidad de ser *machi* (autoridad ancestral del Pueblo Mapuche).

Los mapuche que estaban recuperando ese territorio en el espacio adjudicado a Parques Nacionales eran acusados por los funcionarios de gobierno y por los periodistas afines al oficialismo de ser delincuentes,

2 Para más información al respecto se pueden ver otros trabajos (Ramos 2017a, Briones y Ramos 2018) o consultar información en la página del Grupo de Estudios sobre Memorias Alterizadas y Subordinadas (<https://gemasmemoria.com/>)

usurpadores y violentos (incluso terroristas). Pero, en ese contexto, aparece en escena una niña de 17 años, quien se convierte en la principal razón del retorno. Sus discursos, y los de su familia, nunca pudieron ser oídos en sus propios términos, por lo que prontamente fueron enmarcados como “creencias espirituales” que nada tienen que ver con los principios de la política.

Los medios nacionales y provinciales reflejaron –y alimentaron– el sentimiento de intolerancia que, ante estas emergencias, compartía un sector predominante de la sociedad argentina:

Nueve meses de conflicto entre mapuches y Parques Nacionales en Villa Mascaradi. Una cronología de los hechos que tienen foco en una zona de una belleza natural increíble a 30 kilómetros de Bariloche (...) El conflicto desatado en Villa Mascaradi tuvo su origen cuando en noviembre una joven machi (referente espiritual y sanadora) indicó esas tierras como las ideales para sus sanaciones³.

La supuesta visión de una religiosa mapuche adolescente, detrás de la ocupación de las tierras en Villa Mascaradi. Es una “machi”, principal figura médica y religiosa para los mapuches, que tiene entre 19 y 20 años. Esa chica indicó a la comunidad qué tierras debían ocupar (...) Una epifanía consistente en descubrir cuál era el sitio del inmenso territorio ancestral donde la comunidad debía llevar adelante sus rituales, que tienen un calendario vinculado al paso de las estaciones. Villa Mascaradi, en la región del paso de los vuriloches –los mismos que le dieron nombre a Bariloche, aunque esa es otra historia– fue señalado por esa mujer. Se puso en marcha la ocupación de la tierra. Un área que en verano concentra turismo como pocas otras. Un posible paraíso de los acampantes, donde el lago Mascaradi hace una curva y se encadena con el brazo tronador hacia la frontera con Chile (las negritas son del original)⁴.

Según el relato que hicieron ante Infobae referentes de diversas comunidades mapuches de Río Negro, Neuquén y Chubut, la puja por

3 Diario Río Negro, bajado el 18 de julio de 2018, <https://www.rionegro.com.ar/nueve-meses-de-conflicto-entre-mapuches-y-parques-nacionales-en-villa-mascaradi-HF5421889/>

4 Diario Clarín, bajado el 16 de noviembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/supuesta-vision-religiosa-mapuche-adolescente-detras-ocupacion-tierras-villa-mascaradi_0_SybY0o_gM.html

las tierras de Villa Mascardi no es una pelea más en todo el historial de enfrentamientos que hubo con los gobiernos en los últimos años: allí decidió establecerse por «un llamado espiritual» la Machi o guía del pueblo. Se trata de una joven de 16 años, los padres se encuentran con ella y, según dicen, expresa «poderes únicos»: cuenta con dones para lograr una sanación física y espiritual, se enferma mucho pero carece de problemas para vivir, habla otros idiomas desconocidos además del español o el mapuche y en menos de dos meses pasará de ser una «Machil» a una verdadera «Machi» que estará en condiciones de guiar a todo el pueblo, según sostienen (las negritas son del original)⁵.

El segundo montaje se organizó a partir de la noción de “territorio sagrado”. Esto ocurrió cuando la justicia ordenó rastrillar el territorio recuperado por la Pu Lof en Resistencia con el fin de encontrar el cuerpo desaparecido de Santiago Maldonado y surgió la necesidad de considerar el recaudo de que, para los mapuche, esos lugares eran el sitio donde estaban levantando sus ceremonias. Las explicaciones mapuche sobre su concepción del territorio fueron nuevamente banalizadas y leídas, aquí también, como utilización estratégica de un discurso “espiritual”. Al adjudicar a los mapuche un uso instrumental de la idea de “territorio sagrado”, los medios de comunicación quisieron invertir la sospecha sugiriendo que “algo debían estar ocultando”.

La prensa nacional y provincial nuevamente acudió a la ironía y a la reinterpretación tendenciosa para descalificar las razones políticas de los y las mapuche:

El ‘territorio sagrado’ mapuche desde el aire (...) Entre la majestuosa y colosal Cordillera de los Andes de un lado y la inmensa meseta patagónica del otro se encuentra la zona que los mapuches intentan recuperar. Lo que consideran ‘territorio sagrado’. En ese paraíso inhóspito supuestamente se vio a Maldonado por última vez (...) Todo es privado, porque todo se encuentra dentro de las 900.000 hectáreas que posee Benetton (...) Pero esta historia se centra en 1.000 de

5 Diario Infobae, bajado el 15 de mayo de 2019, <https://www.infobae.com/politica/2017/12/03/el-dilema-mapuche-abrazar-a-una-machi-sanadora-o-insistir-con-la-violencia-de-la-ram/>

esas hectáreas: una fracción de terreno que un grupo de mapuches intenta obtener como sea. Es porque ahí, dicen, crecieron sus ancestros que luego fueron despojados por el *winka* (hombre blanco), hace 130 años. A casi 1.000 metros de altura se observan varias casillas precarias distribuidas en diferentes sectores, pero existe una que es la principal y está pegada a la ruta 40. Esa se usa como puesto de vigilancia las 24 horas. A unos 200 metros está el ahora famoso río Chubut y del otro lado, el “territorio sagrado”. ¿Pero qué tiene de misteriosa esa porción de tierra a la que sólo se puede observar sobrevolando el área? Nada. Desde ahí arriba nada llama la atención. No hay casas, no hay santuarios, no hay monumentos. Se ve exactamente igual de ambos lados del río (las negritas son del original)⁶. Después de varias idas y vueltas, finalmente la Justicia autorizó un exhaustivo rastrillaje en el río Chubut. El objetivo principal es descartar la posibilidad de que el cuerpo de Santiago Maldonado –desaparecido el 1° de agosto– esté en el agua. Si bien un centenar de agentes de Prefectura, policías y buzos revisarán las márgenes, no se permitirá por ahora el ingreso a Pu Lof, el territorio donde está la comunidad mapuche es considerado sagrado. Pese a que el 16 de agosto perros siguieron rastros olóricos hacia esa zona, el juez federal Guido Otranto sigue evitando recorrerla por temor a incidentes (las negritas son del original)⁷. En cuanto al territorio sagrado de los mapuches que supuestamente no se allanó días atrás, el juez a cargo de la investigación sostuvo: ‘Cuando no se pasó del otro lado del río no fue por respetar un lugar sagrado, sino que no se podía pasar porque no había posibilidad de imponerse físicamente, había un policía con un perro, nada más. No se pasó porque ellos decidieron que no se pasaba y ellos [mapuches] eran muchos. No se pudo pasar, no porque era una tierra sagrada, sino porque ellos no lo permitieron’⁸.

6 Diario Clarín, bajado el 15 de septiembre de 2017, https://www.clarin.com/politica/territorio-sagrado-mapuche-aire-casas-santuarios-vigilancia-24-horas_0_B1BktUK5b.html

7 El Doce.tv, bajado el 7 de septiembre de 2017, https://eldoce.tv/politica/rastrillaran-rio-chubut-no-territorio-sagrado-mapuche-santiago-maldonado-busqueda-desaparicion-denuncia-familia-libros-gendarmeria-pareja-auto-ruta-40_49709

8 Radio LV12, bajado el 11 de septiembre de 2017, <https://lv12.com.ar/nota/30494/semana-clave-para-el-caso-maldonado>

Un grupo de auto-percibidos mapuches impide que la Justicia inspeccione el lugar donde finalmente apareció el cuerpo de Santiago Maldonado: ‘acá no podés pasar porque es territorio sagrado’. El juez se repliega. Nuestros derechos, el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino. La Justicia duerme.⁹

Territorio sagrado: No entiendo la causa por la cual ante la desaparición de Santiago Maldonado, que tiene en vilo a todos los argentinos y movilizadas a las autoridades, aún no se ha buscado al joven tras el río Chubut. ¿Porque es territorio sagrado? Las costumbres ancestrales son, sin duda, muy respetables, pero no pueden limitar lo que indica el sentido común. ¿No son territorio sagrado las iglesias?, ¿los conventos? Sin embargo, si se producen actos delictivos que ponen en riesgo la vida de una persona, el allanamiento no se discute. ¿Los mapuches desean o no que se busque hasta las últimas consecuencias? Avances y retrocesos en las decisiones desmejoran la autoridad del Gobierno y brindan nuevas oportunidades a quienes hacen todo lo posible para poner palos en la rueda¹⁰.

Los vocabularios y los lenguajes hegemónicos se van entretrejiendo en cada una de estas intervenciones, donde se prefiguraron los enemigos y se pone en alerta de riesgo a un “nosotros” desprevenido. Y, entonces, nos encontramos en la situación en que un periodista puede mezclar eventos heterogéneos, mentir, y manipular causalidades con total impunidad, y fabricar un discurso público como el siguiente:

Pero hay un grupo de presuntos iluminados que se creen la vanguardia revolucionaria que están liderados por Facundo Jones Huala. Utilizan un lenguaje mesiánico, jurásico y setentista y una metodología ilegal porque queman camiones, agreden a policías y civiles, cortan rutas, y se apoderan de terrenos muy caros por su ubicación porque dicen que la Machi, una suerte de sacerdotisa, les indica que ese lugar es territorio sagrado. Pero como si esto fuera poco, se vinculan a los grupos más ultras del kirchnerismo y la izquierda y reaccio-

9 Tristán Grimaux @autopolitics, bajado el 30 de julio de 2018, <https://twitter.com/autopolitics/status/1023959817583583232>

10 Diario La Nación, bajado el 9 de septiembre de 2017, <https://www.pressreader.com/>

nan con piedras, bombas molotov, palazos, caras encapuchadas y, en algunos momentos, con armas de fuego. Lo más insólito es que estos mapuches, repudiados hasta por la inmensa mayoría de los verdaderos mapuches, creen en la fundación de una Nación dentro de nuestra patria. Ellos no tienen problema en reconocer que no se sienten argentinos. Desconocen nuestras leyes pero apelan a ellas cuando son detenidos o juzgados¹¹.

DE CREENCIAS Y CONFLICTOS ECUALIZADOS

Afirmaciones como las anteriores –promovidas por los funcionarios de gobierno, transcriptas en la prensa, citadas en las radios, reproducidas en el espacio web y actualizadas en conversaciones informales– responden a intereses económicos y políticos pero también son la expresión de un sentimiento de disgusto. Los espacios de comodidad ideológica, epistémica y ontológica estaban siendo, de algún modo, afectados.

Al aludir a ese espacio de confort estoy haciendo referencia a lo que Mario Blaser denomina como “política racional” (2019). Los acuerdos fundamentales en torno a cómo pensar, actuar y decidir problemas de inclusión y de exclusión, no solo presuponen una determinada formación histórica de alteridad, sino también políticas muy sofisticadas de reconocimiento (Briones, 1998). Estas últimas, denominadas multiculturalismo, pluriculturalidad, interculturalidad o plurinacionalidades, fueron escalando distintos niveles de inclusión de los “otros”; sin embargo, todas ellas estarían dentro de lo que Blaser denomina como política racional ¿Qué tienen en común estas configuraciones de la otredad? Coinciden en reconocer que todos tenemos culturas y perspectivas diferentes del mundo, pero también se muestran conformes con la premisa existencial de que “hay una diferencia entre lo que es natural (o la realidad ahí afuera) y lo que es cultura (la representación de esa realidad)” (Blaser, 2019:4). Como sostienen distintos autores (Blaser y De la Cadena, 2008; Escobar, 2012), se crea de este modo una frontera infranqueable entre quienes solo tienen cultura (los “otros”) y

11 Radio Mitre, bajado el 23 de julio de 2018, <https://radiomitre.cienradios.com/macri-y-santiago-maldonado/>

quienes tienen conocimiento (el “nosotros”)¹²; entre quienes “habitan la casa de la política racional y aquellos que son solamente huéspedes tolerados” (Blaser, 2019, p. 4).

Las afirmaciones de la prensa sobre la joven *machi* o sobre el territorio sagrado están confirmando esa unidad de experiencias que conforman el orden establecido –y confortable– de la política racional. En el ámbito de esta política, los mapuche pueden explicar que una *machi* tuvo un sueño en el que se manifestaron los espíritus de un determinado lugar o que se fueron estableciendo lazos de parentesco con las fuerzas de un territorio siempre que estas declaraciones tengan, como único propósito, señalar una diferencia cultural para los fines prácticos de circunscribir las demandas como demandas indígenas. Como sostiene Povinelli, se trata de una política de la tolerancia cuyo presupuesto más constitutivo es que “no todos los actos deben ser tolerados” (2002, p.13). Una creencia tolerada es una que

puede ser plausible de ser juzgada y expulsada del espacio de la discusión política de acuerdo con las concepciones dominantes acerca del límite más allá del cual el respeto por las diferencias culturales deja de ser racional. En este contexto, tolerar significa suspender la aplicación de la forma más racional de entender la realidad en deferencia por aquellos que pueden que tengan creencias pero no conocimiento. (Blaser, 2019, p.3)

Cuando estas creencias se quieren hacer valer como verdades –no como equivalentes a otras creencias religiosas y sí a otros ordenamientos de la realidad– las reacciones disponibles en la llamada política racional se bifurcan. Por un lado, esas creencias se pueden excluir de las interlocuciones políticas simplemente negándolas (a través del silencio, la ridiculización, la folklorización) puesto que, después de todo, el hecho de que se las tolerara nunca implicó que se las dejara de pensar como irracionales. Por el otro, esas creencias se pueden incluir si se las reinterpreta desde las lógicas de la política racional, esto es, calificándolas como estrategias ideológicamente motivadas (“Nuestros derechos,

12 No me detengo aquí en estas discusiones, ya largamente abordadas por distintos autores. Al respecto ver el Dossier de la Wan Ram coordinado por Mario Blaser y Marisol De la Cadena (2019).

el imperio de la Constitución, la igualdad ante la ley, todas esas cosas retroceden. El territorio no era sagrado, no les importaba un pepino”). Entonces ya no se trata de creencias irracionales sino de mentiras fabricadas por falsificadores de la identidad de los “verdaderos mapuche”. Los diagnósticos del conflicto son así de limitados, solo oscilan entre negar el lenguaje mapuche como político porque es irracional o negar la autenticidad del lenguaje mapuche porque hace un uso racional de la mentira. Pero de un modo u otro, mientras los mapuche –o cualquier otro grupo subalternizado y alterizado– solo tengan creencias, el límite que los separa de la política racional permanecerá infranqueable.

De acuerdo con Elizabeth Povinelli (2002), esta política de reconocimiento organiza la sociedad a partir de dos criterios. Por un lado, el criterio de realidad sostenido por el naturalismo, y, por el otro, el criterio de las obligaciones morales sostenidas por el liberalismo, particularmente el ideal regulador de disminuir el daño (o el conflicto) a través de un mayor entendimiento mutuo de las diferencias sociales y culturales. En este sentido, el presupuesto que subyace en los discursos de los funcionarios y políticos es el siguiente: “La realidad de la naturaleza es indiscutible. Pero debemos ser tolerantes con el hecho de que los indígenas tengan una creencia supersticiosa de la naturaleza mientras no sobrepasen los límites de lo que consideramos moralmente correcto”.

Las políticas de reconocimiento enmarcadas en un pluralismo neoliberal –en cualquiera de sus versiones (multiculturalismo, interculturalidad, plurinacionalidad)– propician, entonces, la suspensión de los criterios racionales para incluir otras creencias en beneficio de un ideal regulador. Esto significa que instan a los Nosotros y a los Otros a dejar de lado los problemas intratables y a concentrarse en los niveles y tipos de desacuerdos que pueden resolverse sin violencia física. Por ejemplo, a disputar recursos utilizando los lenguajes jurídicos que, en el caso de los pueblos indígenas, incluyen derechos a la diferencia y, en el caso de los grupos ambientalistas, derechos de la naturaleza, pero, en ningún caso, el derecho a cuestionar los marcos de interpretación por lo que algo es “diferente” o algo es “naturaleza”.

Retomo aquí la metáfora de la “ecualización” utilizada por Néstor Canclini (1997) para explicar el proceder de las políticas de reconocimiento interculturales. Este autor nos recuerda la función del ecualizador: reducir las discontinuidades entre las variaciones tímbricas y los

estilos melódicos de la alteridad musical para reorganizar el equilibrio sonoro; compensar sonidos agudos y graves entre los varios canales para que la masa sonora sea agradable y pueda ser oída con facilidad. En este sentido, la ecualización es un procedimiento de hibridación tranquilizadora porque reduce los puntos de resistencia y los desafíos que puedan traer esas otras culturas. La ecualización define los conflictos tolerables, los reclamo autorizados y los lenguajes legítimos para entender, porque “bajo la apariencia de una reconciliación amable entre las culturas, se esconde la simulación de que podemos estar cerca de los Otros sin preocuparnos por entenderlos” (Canclini, 1997, p.126)

En definitiva, se trata de un ideal regulatorio que insta a la competencia –entre diferentes– pero purgada de conflicto real, es decir, que promueve las diferencias sociales pero sin consecuencias sociales. En el conflicto ecualizado no importan las explicaciones de los sujetos indígenas a no ser que se escuchen armoniosas.

Y esto es lo que no pasó cuando la *machi*, además de soñar, fue la razón de una recuperación territorial en Parques Nacionales; o cuando las familias mapuche, además de levantar sus ceremonias, defienden sus vínculos con el territorio aunque este esté en manos de Benetton.

DE MEMORIAS OBJETIVADAS Y MEMORIAS ENACTIVAS

Las políticas de reconocimiento, aun estando centradas en creencias irracionales y conflictos ecualizados, profundizaron los procesos de lucha que los pueblos indígenas venían desarrollando y habilitaron el trabajo colectivo de la memoria como proyectos políticos específicos. Para poder acceder a los derechos indígenas promulgados desde esas políticas de reconocimiento, una persona, una familia o una comunidad debían poder probar su aboriginalidad, y para hacerlo, el recurso era apelar a la memoria¹³.

En primer lugar, era necesario recordar *camarucos* (ceremonia), el *mapuzungun* (lengua) y formas de vestir, entre otras prácticas, para autorizar la presentación de sí mismos como auténticos mapuche. En segundo lugar, era necesario recordar las historias de formación de

13 El recurso gramatical de referir a estas prácticas como pasado (“era”) no implica que estas interpelaciones y recursos hayan dejado de ser los dominantes. En todo caso, es una estrategia discursiva para destacar que, en el presente, también están pasando otras cosas.

comunidad y del despojo sufrido, para litigar legítimamente sus reclamos territoriales. La lucha mapuche empezó –y continúa hasta el día de hoy– como un proceso de objetivación de memorias. Prontamente, la demanda de *hacer* memorias colectivas se volvió un requisito de las políticas de reconocimiento, tanto en los ámbitos jurídicos como en los económicos del etnodesarrollo. En tiempos en que la inclusión económica empezó a depender de la confección de proyectos –de todo tipo y ante incontables instituciones–, la entextualización de memorias se volvió una práctica compulsiva y, en muchos casos, estandarizada (Boccaro, 2007).

Ahora bien, estas tareas, en un contexto de creciente movilización indígena –coincidentes con el regreso de la democracia en el país y los debates internacionales de la década del ‘90–, transcurrieron a la par de innumerables encuentros –y reencuentros– en los que cada vez más personas fueron ligando sus trayectorias de vida con las de otros (Ingold, 2011), escalando afectiva, política y progresivamente una idea común de pueblo.

En este marco, los trabajos de restauración de memorias no buscaron simplemente “dar cuenta” y “probar ante otros”, sino que promovieron sentidos profundos de pertenencia y la habilitación de nuevos lugares políticos, donde cada vez más personas fueron tomando conciencia de ser parte de un pueblo invadido por el Estado. Y fue entonces cuando la memoria objetivada en los ámbitos de la política empezó a *enactuar*, en espacios cada vez más extensos e impensables (como las ciudades), ese mundo en restauración.

Siguiendo el planteo de Ingold (2011), un sujeto produce memoria desde el punto de observación que se pone en marcha a medida que camina el territorio. Entiendo por memoria enactiva a aquella que resulta de ese acontecer en el mundo, de un caminante que se produce a sí mismo en sus propios movimientos y desde sus múltiples encuentros con otros. En estos encuentros las personas se presentan, se conocen y se juntan compartiendo experiencias de su acontecer o, en otras palabras, desplegando la historia de las relationalidades que los llevaron hasta allí. Y, al entretejer esas experiencias con otras similares –relatadas por otros y otras, tanto en el pasado como en el presente– también reconfiguran sus campos de percepción: otros detalles del paisaje son iluminados, ciertas entidades se hacen visibles, algunos elementos

empiezan a ser hilvanados en sentidos de territorio, mientras otros se deshilvanan.

Es por ello que, en contextos sociohistóricos de lucha – donde se multiplican movimientos, militancias y proyectos de emancipación–, las personas no solo se encuentran más seguidas, sino que, sobre todo, intensifican las prácticas de conexión y desconexión de experiencias, reorientan la dirección de sus circulaciones y redireccionan los sentimientos que emergen de saberse más juntos que diferentes. En este sentido particular entiendo que los relatos de memoria performan la realidad, o mejor dicho, que *ponen en evidencia* las relacionalidades que fueron siendo relatadas como constitutivas de sus existencias y del mundo que habitan. El relato de memoria produce un campo de percepción en marcha porque organiza el acontecer de las relaciones entre los existentes –humanos y no humanos– y las formas sensibles en que las personas circulan esos mundos.

A su vez, la producción colectiva de memorias habilita tanto instalaciones estratégicas como memorias de apego (Ramos, 2010) o, mejor dicho, la permanente transposición de unas en otras. Ciertas prácticas políticas, aun siendo transitorias, suelen construir lugares afectivos más permanentes, así como el afecto moviliza gran parte de las acciones políticas. En esta tensión, la memoria enactiva es más un relato practicado que un relato objetivado, es más afecto que estrategia y es más un proceso que un texto acabado.

Esta enacción de un mundo común –la puesta en práctica de ese mundo heredado de los ancestros– se lleva a cabo de formas muy heterogéneas según quienes sean los productores de memorias. Por ejemplo, muchas de las personas mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las zonas rurales suelen enactuar el mundo de los ancestros cotidianamente en ceremonias y en las interacciones domésticas con el entorno, pero estas prácticas no suelen ser tenidas en cuenta para crear argumentos y vocabularios en las esferas más amplias de la política, aunque sí suelen ser citadas en las negociaciones políticas inter o intra-comunitarias. Pero también sucede que ese mundo de los antiguos a veces se experimenta como estando en permanente restauración, como es el caso, por ejemplo, de los militantes mapuche que vivieron gran parte de sus vidas en las ciudades. La memoria enactiva que se produce

en ese camino de búsqueda identitaria no solo transforma los sentidos de ser sí mismo sino también la percepción puesta en marcha.

Un ejemplo que para mí ilustra este proceso simultáneo de memorias objetivadas y enactivas es la realización del *wiñoy tripantu* (año nuevo mapuche). Hace apenas 20 años, esta ceremonia se realizaba de forma doméstica y privada en algunas casas mapuche de la ruralidad y solía ser nombrada como “24 de junio, San Juan”. En ese entonces, las organizaciones mapuche –cuyos proyectos políticos empezaban a centrarse en la filosofía del conocimiento ancestral– reunieron relatos mapuche acerca del cambio de ciclo y promovieron la realización del *wiñoy tripantu* como una instalación estratégica para el encuentro, la concientización histórica y la visibilización ante una sociedad que los negaba como sujetos políticos y de derecho (Briones 1999). En el transcurso de estos años, esta ceremonia se multiplicó en centros urbanos, pueblos y parajes rurales, activando un proceso de memoria enactiva con efectos performativos en las subjetividades y los vínculos relacionales (entre humanos y no humanos).

DE ALIANZAS POLÍTICAS E INTER-EXISTENCIAS

Regreso a la joven que está levantándose como *machi* en las cercanías de la ciudad de Bariloche y a las familias mapuche que plantean la importancia que tiene el territorio recuperado en la constitución de quienes son.

La producción de memorias tiene su propia historia de cambios y rearticulaciones. Estas transformaciones responden, por un lado, a procesos políticos de objetivación o producción de textos comunes, en los que las articulaciones significativas entre pasado y presente son objeto de reflexión colectiva; por el otro, a las formas en que las experiencias de memoria encarnan en trayectorias específicas (puntos de observación en marcha) produciendo formas de acontecer como mapuche en las ciudades y en los parajes rurales.

Sueños, señales del entorno, visiones, consejos de autoridades ancestrales, enfermedades especiales e intercambios ceremoniales enactuaron siempre el mundo mapuche de humanos, fuerzas y espíritus. Pero, en los últimos años, atravesaron también las vidas de muchas personas mapuche que, un tiempo atrás, se pensaban a sí mismos como

desconectados de las experiencias de sus antepasados (Stella, 2014). Los y las jóvenes mapuche, marginados en los barrios periféricos de las ciudades, también empezaron a soñar, tener visiones, enfermarse y ser aconsejados. La enacción de un mundo en restauración es hoy un asunto a cargo de más agentes –no solo humanos–, y enmarcado en certezas más expandidas en el espacio y entre las distintas generaciones.

Las recuperaciones territoriales –que los funcionarios políticos y la prensa tanto ridiculizaron o que el Ministerio de Seguridad Nacional quiso reprimir con violencias inéditas en Patagonia–son el resultado de alianzas políticas entre las personas mapuche y las fuerzas de los territorios. No solo se reanudaron acuerdos secretos con los ancestros (Benjamin, 1995), sino también vínculos afectivos “de cariño y cuidado mutuo” (en conversación personal) con los *newen* y los *ngen* de los territorios. Es este punto de percepción en marcha el que hoy emerge en la “política racional” y el que ya no puede ser contenido meramente como una “creencia tolerada”.

Habrà que pensar entonces lenguajes políticos, jurídicos y académicos para no solo ver los conflictos como inter-culturales sino, además, como inter-existenciales. Las recuperaciones de territorio responden a una historia de despojos, al crecimiento de la pobreza en las periferias de las ciudades y a condiciones de desigualdad estructural que no son contempladas ni en las leyes del Estado ni en las políticas de reconocimiento cultural. En este contexto, ¿Cuáles son las condiciones de igualdad que están siendo negadas cuando no podemos tolerar –ya sea porque las evaluamos como irracionales o porque nos parecen artilugios oportunistas– que los y las mapuche prioricen otras alianzas políticas que aquellas habituales entre partidos políticos u organizaciones humanas?

PALABRAS FINALES

En este trabajo he querido preguntarme cómo la memoria –tanto en su hacer reflexivo como a partir de su potencial productivo– desafía los límites de las políticas de reconocimiento. Pero sobre todo, me mueve el interés por desalojar del sentido común los prejuicios, las caricaturas y las acusaciones que llevan a que, en los casos que describí arriba, haya

personas procesadas por la justicia, acusadas de delitos graves, personas presas y asesinadas. Los malos diagnósticos en torno a los conflictos promueven la violencia y la represión, la forma más burda de negar lo que no se comprende.

En primer lugar, me hice eco de la pregunta de Mario Blaser (2019) acerca de quién patrulla la línea divisoria entre lo que es una política razonable –racional– y lo que es irracional. El propósito es desacralizar ese ensamblaje en el que el Estado, la ley y las ciencias se solapan unos a otros para proteger las equivalencias entre el progreso tecnológico, la expansión de los mercados y el conocimiento de la realidad tal cual es (Blaser, 2019). Donde cualquier otro modo de ensamblar queda reducido al estatus de creencia –que, en el mejor de los casos, puede ser tolerada– porque las condiciones para la contienda están dadas de antemano por esta política racional.

En segundo lugar, retomé la idea de Canclini de ecualización de la diferencias desde el planteo de Povinelli, para señalar que las políticas de reconocimiento dirigidas al indígena –enmarcadas en algún tipo de pluralismo liberal– han venido interpelando a los Otros a partir de dos mandatos simultáneos: a ser auténticos tradicionales –portadores de “creencias irracionales”– para acceder a los derechos indígenas y a ser modernos –aceptar que la única verdad es la del naturalismo– a la hora de tratar temas de propiedad privada o de interés económico de los sectores dominantes. En definitiva, a ser Otros desde las ecualizaciones que, de sus otredades culturales, crearon los Estados Nación (y los mercados globales). Por ello, entiendo que los indígenas –como otros grupos subalternos– han venido practicando, de modos esforzados y exigidos, articulaciones, conexiones parciales e interseccionalidades para ensayar formas de ser audibles y visibles, y autorizar políticamente sus reclamos, mientras que los grupos sociales dominantes y “racionales” solo exigen y observan cómo esos otros resuelven “sus” interculturalidades. A riesgo de ser sospechados de inautenticidad, de terrorismo o de irracionalidad, los miembros del Pueblo Mapuche han hecho de estas experiencias una práctica de reflexión política. La producción de memorias, producto del mandato imposible, es también el lugar privilegiado para pensar cuáles son las existencias valoradas, cuáles son las condiciones desiguales para existir y cuál es el pensamiento que debe ser desobedecido. La Antropología aquí tiene el gran desafío de discutir

esos diagnósticos con quienes “no pueden entender por qué los otros no han querido unírseles (cuando se los ha invitado)” (Latour, 2014:52).

En tercer lugar, entiendo que la práctica de hacer memoria en contextos de violencia estatal fue profundizando la demanda de igualdad. Un militante mapuche me explicaba que hablar públicamente de los *ngen* y los *newen* hace unos años atrás era tabú, “porque había mucha confusión” y se corría el riesgo de ser tachado por los evangelistas de “hablar cosas del diablo” o por los militantes de izquierda y de derecha de ser un “político místico y poco serio”. Pero en el contexto presente, en el que las memorias debían objetivarse para mostrar su particularidad cultural refiriendo a los *ngen* y los *newen*, no se tardó mucho en convocarlos a participar en las luchas políticas.

El entendimiento compartido de que al hacer memoria se está restaurando un mundo –con premisas antiguas pero reactualizadas en sus cotidianidades– es a lo que llamo un proceso de ontologización política, saberse parte de un devenir en el que las subjetividades se van formando al enactuar relaciones, con los humanos pero sobre todo con las existencias no humanas. Las relaciones con el territorio se ponen en evidencia porque constituyen maneras de sentir, de pensar y de juntarse.

Este proceso no acontece del mismo modo entre los distintos sectores mapuche¹⁴; es heterogéneo tanto como los son las trayectorias de unos y otras. Para algunos se trata de encarnar prácticas, para otros de objetivarlas para pensarlas de otros modos, pero, en general, todos y todas activan la lógica de la relacionalidad como una política territorial afectiva. Al poner en práctica las experiencias relatadas como memoria, la apuesta política consiste en recentrar la discusión en el plano de las inter-existencias. Los movimientos indígenas no solo crearon relatos de memoria sino que, fundamentalmente, los encarnaron en sus prácticas cotidianas y en sus proyectos políticos. Por eso un *ngen* no solo participa de la vida productiva de una comunidad o en el proceso de curación de una enfermedad, sino también en la decisión de recuperar y de defender un territorio. Pero al negar la exclusividad del conocimiento científico como árbitro racional de las contiendas políticas,

14 Varía, por ejemplo, entre quienes viven en el campo o en la ciudad, entre quienes tienen estudios universitarios o terciarios y entre quienes pocas veces salieron de su comunidad.

cuestionaron también el lugar confortable de la moralidad liberal de la tolerancia. La memoria –reflexiva y restauradora—debe ser objeto de mayor detalle y profundización porque es la arena en la que se están llevando a cabo estas luchas, pero también porque es el lugar donde, quienes pensamos esos procesos, aprendemos a ensamblar, a sentir y a preguntar de otra maneras.

REFERENCIAS

- BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: LOM Universidad Arcis, 1995
- BLASER, Mario. “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. En: Séminaire 2018-2019 Perspectives comparatives sur les droits des peuples autochtones, IIAC-LAIOS. París, abril, p. 3-11, 2019.
- BLASER, Mario y de la CADENA, Marisol (coord.). *World Anthropologies Network (WAN)-Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, E-Journal n. 4, 2019.
- BOCCARA, Guillaume Bruno. “Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. Chungara, *Revista de Antropología Chilena* v. 39, n. 2, p.185-207, 2007.
- BRIONES, Claudia. “Weaving ‘the Mapuche People’: The Cultural Politics of Organizations with Indigenous Philosophy and Leadership.” Tesis de Doctorado, University of Texas at Austin, 1999.
- BRIONES, Claudia. La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- BRIONES, Claudia y Ana RAMOS. “‘Todo lo que es sólido (casi) se desvanece en el aire, todo lo sagrado (casi) se vuelve profano’: manifestaciones discursivas de una crisis de hegemonía cultural”. Heterotopías. *Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso*, Dossier especial Porosidad de fronteras entre estudios del discurso y otros estudios de lo social (número inaugural), v. 1, n. 1, p. 1-38, 2018.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. “Culturas Híbridas y Estrategias comunicacionales”. *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas*, v. 3, n. 5, p. 109-128, 1997.
- INGOLD, Tim. “Essays on movement, knowledge and description”, New York, EE.UU.: Routledge, 2011.
- POVINELLI, Elizabeth A. “The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism”, Durham: Duke University Press, 2002.
- ESCOBAR, Arturo. “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo”, *Wale’keru. Revista de investigación en cultura y desarrollo*, n. 2, 2012.
- RAMOS, Ana. “‘The good memory of this land’. Reflections on the processes of remembering and forgetting”. *Memory Studies*, v. 3, n. 1, p. 55-72, 2010.

RAMOS, Ana. “El asesinato de Rafael Nahuel y la represión en la Patagonia. Ser Joven, Pobre y Mapuche”. *Revista Anfibia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín, 2017a.

RAMOS, Ana. “Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche”. *Avá Revista de Antropología*, n. 29, p. 131-154, 2017b.

STELLA, Valentina. “Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)”, San Carlos de Bariloche: IIDyPCa-Universidad Nacional de Río Negro – CONICET, 2014.

SOBRE AUTORES E AUTORAS

Ana Margarita Ramos é doutora em Antropologia Social pela Facultad de Filosofía y Letras da Universidad de Buenos Aires. Atualmente é professora no Instituto de Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (IIDYPCA), Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Argentina. Investigadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – CONICET. Temas e assuntos de interesse: antropologia da memória; processos de formação de comunidade; movimentos indígenas; conflitos territoriais; política e povo Mapuche. Editou com Claudia Briones o livro *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia* (2016); e com Carolina Crespo e Alma Tozzini, *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad* (2016). Ainda *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento* (2010). aramosam@gmail.com

Ana Maria Magalhães de Carvalho é licenciada em Relações Internacionais (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Brasil), licenciada em Ciências Sociais (Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil) e mestre em Antropologia Social (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales – FLACSO, sede Argentina). Realiza investigação colaborativa com o povo charrúa do Uruguai, com quem analisa os processos de invisibilização e reemergência indígena, a transmissão da memória e as políticas públicas do Estado uruguaio que resiste a ratificar a Convenção 169 de la OIT.

Bruno Martins Moraes é mestre em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e doutorando em Direito Socioambiental e Sustentabilidade pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC-PR). É assessor jurídico do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e sócio de Moraes e Azanha Advocacia Socioambiental. Assuntos ou temas de interesse: etnologia indígena; antropologia da política; teoria do direito e direito socioambiental. Livro publicado: *Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte* (2016). brmmoraes@gmail.com

Claudia N. Briones é doutora em Antropologia Sociocultural pela University of Texas, em Austin, Estados Unidos. Professora na Universidad de Buenos Aires (UBA) e Universidad Nacional de Río Negro (UNRN), Argentina. Suas pesquisas estão concentradas em direitos indígenas e políticas indigenistas na Argentina, e envolvem particularmente a produção cultural e a organização do povo Mapuche-Tewelche. Livros publicados: editou com Ana M. Ramos o livro *Parentesco y Política. Topologías indígenas en Patagonia* (2016); *Conflictividades interculturales: Demandas indígenas como crisis fructíferas* (2019). cbriones@unrn.edu.ar

Esther Jean Langdon é doutora em Antropologia pela Tulane University. É coordenadora do INCT: Brasil Plural, pesquisadora 1B do CNPq e professora aposentada da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Dedicou-se durante sua carreira à pesquisa da relação entre cosmologia xamânica, rituais, *performance* e narrativa e o cotidiano. Seus interesses também incluem políticas de saúde, a relação dos indígenas com o estado e a reconfiguração das práticas de saúde e do xamanismo frente às políticas culturais. Suas pesquisas têm se concentrado na Colômbia e no Brasil, e tem livros e artigos publicados na América Latina, nos Estados Unidos e na Europa. Atualmente, está engajada no retorno de material etnográfico em colaboração com os esforços dos Siona para a revitalização da sua cultura e língua materna. Livros publicados: *Políticas públicas: reflexões antropológicas* (2016); *Saúde indígena: políticas comparadas na América Latina* (2015); e *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo* (2014). estherjeanbr@gmail.com

Jafte Dilean Robles Lomeli é doutora em Literatura y Estudios Culturales pela Universidad de Georgetown, em Washington, D.C. Investigadora independente, seus temas de interesse e pesquisa são literatura testemunhal e investigação-ação participativa em Colômbia. jr1424@georgetown.edu

Joanne Rappaport é doutora em Antropologia Sociocultural pela University of Illinois em Urbana-Champaign (UIUC). Atualmente é professora no Department of Spanish and Portuguese at Georgetown University (Washington DC). É editora de *Latin American and Caribbean*

Ethnic Studies Journal (LACES) e Narrating Native Histories series of Duke University Press. Atuou como presidente da Latin American Studies Association (LASA) durante o período de 2016-2017. Seus temas e assuntos de interesse incluem: metodologias colaborativas, movimentos sociais, raça, antropologia histórica, Colômbia. Está produzindo um livro intitulado *El cobarde no hace historia: Orlando Fals Borda e investigación-acción participativa en la costa del Caribe colombiano, 1972-1974*, previsto para ser publicado em 2020 pelo Editorial Universidad del Rosario (Bogotá). joanne.rappaport@georgetown.edu

Juana Valentina Nieto Moreno é doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e mestre em Estudos Amazônicos pela Universidade Nacional de Colômbia (UNAL). Durante 2007 e 2011 trabalhou na UNAL Sede Amazonia e realizou consultorias com entidades internacionais em temáticas relacionadas a gênero, etnicidade e violência na Colômbia. Suas pesquisas focam-se em etnologia, gênero, alimentos, cotidianidade e de maneira particular na análise da vida social dos indígenas Uitoto da Amazônia colombiana, desde a perspectiva das mulheres indígenas. Atualmente está realizando investigações relativas à processos migratórios e dinâmicas de inserção urbana de mulheres uitoto que moram em Bogotá, capital da Colômbia, através de suas narrativas autobiográficas. Junto com Germán Palacio Castañeda, foi editora do livro *Amazonia desde dentro: Aportes a la investigación de la Amazonia colombiana* (2007). juananieto@yahoo.com

Márcio Meira é doutor em Memória Social pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e mestre em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Foi Presidente da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) entre 2007 e 2012; Desenvolve desde 1986 pesquisas sobre a História Indígena e do Indigenismo no Noroeste Amazônico e participou do processo de demarcação de terras indígenas no médio rio Negro (Amazonas). Atualmente é pesquisador e professor do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural (PPGDS), do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG). Livro publicado: *A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico* (2018). marcioaugustomeira@gmail.com

Mariela Eva Rodríguez é doutora em Literatura y Estudios Culturales (Georgetown University, USA), mestre em Literatura Hispanoamericana (University of Notre Dame, USA) e licenciada e professora em Ciencias Antropológicas pela Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), da Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora Adjunta do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) na Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (FFyL-UBA) e profesora (JTP) de Ciencias Antropológicas (UBA). Participou, dirigiu e coordenou projetos nacionais e internacionais. De uma perspectiva etnográfica colaborativa-comprometida com ppvps originarios da Patagonia austral (tehuelche, mapuche e mapuche-tehuelche) e com os charrúas de Uruguai, investiga processos de invisibilização e reemergencia indígena, políticas indigenistas, patrimonialização e neoextrativismo, restituição de restos humanos, memoria e arquivos, territorialidade, interculturalidade, revitalização lingüística e humanidades digitais. Tem publicado extensamente artigos em em revistas especializadas, e publicou recente o livro *Tehuelches y selk'nam (Santa Cruz y Tierra del Fuego): no desaparecimos* (2016), com Laura Horlent. marielaeva@gmail.com

Martín Gabriel Delgado Cultelli é estudante na Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (UdelaR). Ativista indígena charrúa com larga trajetória tanto no Uruguai como em espaços internacionais. Ponto focal no Uruguai da Red de Jóvenes Indígenas de América Latina y el Caribe e atual vicepresidente do Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA). Seus temas de interesse acadêmico estão relacionados com as problemáticas dos imaginarios hegemônicos de indigeneidade (ou aboriginalidade) e os efeitos dos genocídios e as violencias na sociedade e nas memórias dos povos indígenas.

Mónica Michelena Díaz é charrua nascida no Uruguai, Secretaria del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), Coordinadora de la Escuela Intercultural Charrúa Itinerante del CONACHA, Asesora en Asuntos Indígenas da Unidad Étnico Racial del Ministerio de Relaciones Exteriores do Uruguai, delegada representante dos Povos Indígenas do Uruguai junto ao Fondo Indígena (2010-2014) e integrante da equipe gestora do

Programa Mujer Indígena del Fondo Indígena (2011-2012). Participou do programa de bolsas para Representantes Indígenas en la Universidad de Deusto y en la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la ONU, realizou a Diplomatura en Fortalecimiento de Liderazgo de la Mujer Indígena en la Universidad Intercultural Indígena e estuda Ciencias Antropológicas na Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (UdelaR). Atualmente forma parte de uma equipe de investigação colaborativa sobre a reemergência charrúa conformada por membros do Povo Charrúa e investigadoras em antropologia.

Myriam Jimeno é doutora em Antropologia Social pela Universidade de Brasília (UnB) e professora emérita da Universidad Nacional de Colombia. Foi diretora do Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Em 2006 obteve menção honrosa no Premio Iberoamericano del Libro outorgado pela Latin American Studies Association - LASA, pelo livro *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones* (2004). Livros recentes publicados: com Daniel Varela e Ángela Castillo, *Después de la masacre: emociones y política en el Cauca indio* (2015) e *Cultura y violencia: hacia una ética social del reconocimiento* (2019). mjimenos@gmail.com

Ricardo Verдум é doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Pesquisador independente, atualmente está vinculado ao Museu Nacional (UFRJ) onde realiza estágio pós-doutoral. Bolsista do CNPq - Brasil (104279/2018-4). Áreas de interesse e atuação: estatalidade e políticas públicas; indigenismos e políticas indigenistas; direitos políticos e autodeterminação indígena; controle territorial e governança ambiental; segurança alimentar; e memória e direitos. Livros recentes publicados: *Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional* (2018); com Ana Margarita Ramos, *Memórias Indígenas: silêncios, esquecimentos, impunidade e reivindicação de direitos e acesso à justiça* (2018); com Edviges M. Ioris, *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina* (2017); e *Povos indígenas, meio ambiente e políticas*

públicas: uma visão a partir do orçamento indigenista federal (2017).
rverdum@gmail.com

Rosalva Aída Hernández Castillo é doutora em Antropologia pela Universidade de Stanford. Atualmente é professora sênior de pesquisa “C” do Centro de Pesquisa e Estudos Superiores em Antropologia Social (CIESAS) na Cidade do México. Seu trabalho de pesquisa tem sido focado na defesa dos direitos das mulheres e dos povos indígenas da América Latina, com pesquisas de campo em comunidades indígenas mexicanas nos estados de Chiapas, Guerrero e Morelos, com refugiados guatemaltecos na fronteira sul do México, com migrantes do norte da África na Espanha, y com familiares de migrantes desaparecidos em Honduras. Livros recentes publicados: *Resistencias Penitenciarias. Investigación Activista en Espacios de Reclusión* (2017), *Multiple InJustices. Indigenous Women, Law and Political Struggle* (2016); con Teresa Sierra y Rachel Sieder, *Justicias Indígenas: Violencias Contemporaneas* (2013). aidaher2005@gmail.com