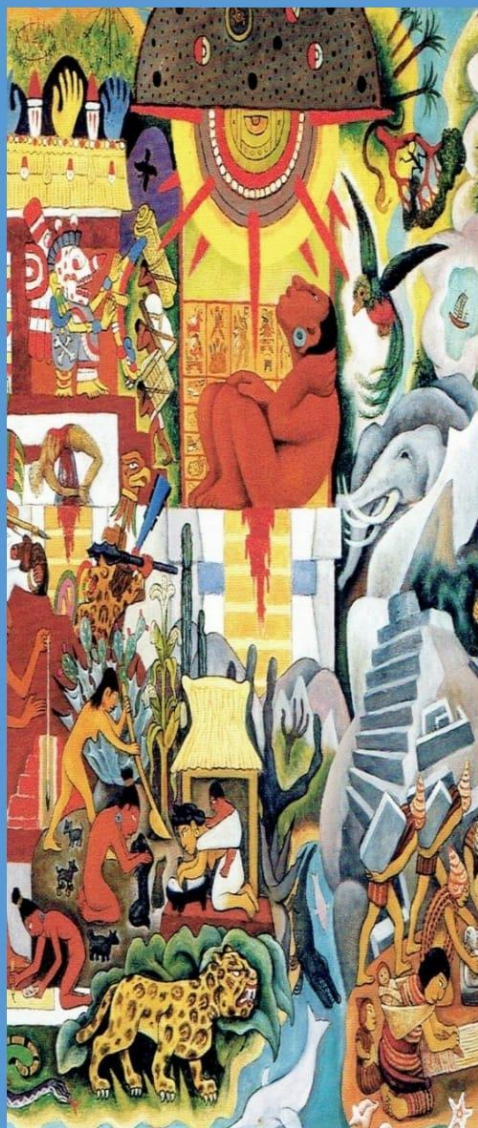


EL PENSAMIENTO Y LA LUCHA

***Los pueblos indígenas en América Latina:
organización y discusiones con
trascendencia***



Pedro Canales T.,
Editor

Alexandre Herbetta
Ana Maria Magalhães de
Carvalho
Carlos Macusaya
Fabiana Nahuelquir
Júlio Kamer Apinajé
Letícia Jokahkwyj Krahô
Marcelo Bogados
Mariela Eva Rodríguez
Marta Casás Arzú
Marta Quintiliano
Mónica Michelena

Pedro Canales Tapia

Editor

EL PENSAMIENTO Y LA LUCHA

*Los pueblos indígenas en América Latina:
organización y discusiones con trascendencia*

Pedro Canales Tapia, editor
EL PENSAMIENTO Y LA LUCHA
*Los pueblos indígenas en América Latina:
organización y discusiones con trascendencia*

ISBN: 978-956-8416-60-7
Primera edición, mayo 2018
Santiago de Chile

Portada: fragmento América Prehispánica
Diego Rivera, 1950

Producción editorial
Ariadna Ediciones
www.ariadnaediciones.cl

*“(...) para que me recuerdes
que sólo quiero vivir
para ser libre”*

El Abrazo del Viento
Matias Catrileo Quezada

A 10 años de su asesinato

INDICE

Introducción, p. 9

Pedro Canales Tapia

Primera Parte

Memoria, emergencias y pueblos indígenas

La recuperación de la memoria histórica del pueblo Maya Ixil a raíz del juicio por genocidio contra el gral. Efraín Ríos Montt durante el conflicto armado en Guatemala, 1979-2013, p. 17

Marta Casaús

Somos charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y Procesos de reemergencia indígena en Uruguay, p. 41

Mariela Eva Rodríguez, Ana Maria Magalhães de Carvalho y Mónica Michelena

Cacique Guairá y cacique Paragua: La versión Guaraní del mestizaje y la resistencia indígena, p. 63

Marcelo Bogado

Segunda Parte

Debates, organizaciones indígenas y querellas históricas

Trajetórias em transformação: considerações indígenas e quilombolas sobre processos de democratização na universidade brasileira, p. 89

Alexandre Herbeta, Júlio Apinajé Kamer, Leticia Jokahkwyj Krahô y Marta Quintiliano

José Veríssimo e o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais, p.105

Mariana Moreno Castilho

Indianismo y katarismo en el siglo XX: apuntes históricos, p.129

Carlos Macusaya Cruz

Disputas entre definiciones étnicas y trayectorias históricas Mapuche-Tewelche en el noroeste del Chubut, Argentina, p. 155

Fabiana Nahuelquir

Autores/autoras, p. 174

Introducción

Pedro Canales Tapia

El presente libro es una obra que conjuga varios aspectos de la historia de los pueblos indígenas en América Latina, en conexión y divergencia a la vez, con actores como los estados nacionales y las sociedades criollas hegemónicas. El pensamiento y la lucha es el nombre de este trabajo, y en gran medida es porque define las historias y relatos que posee en su interior. En este sentido, proponemos como impulsor de este trabajo, el anhelo de poner “en la mesa” la historia de pueblos, comunidades, organizaciones y discursos indígenas, que son fraguados al calor de luchas “externas” podríamos indicar, como la configuración de nuevos grupos sociales, en perspectiva de clase, emblemas, ritos, tradiciones y semánticas urbanas con las cuales se encontraron los indígenas de este vasto territorio, una vez iniciado el proceso diásporo-migratorio de inserción forzada e ignominiosa en complejos urbanos, occidentales y eurocéntricos.

Para lograr este objetivo, hemos convocado a investigadores, investigadoras y científicas sociales de toda América Latina, indígenas y no indígenas, reconocidos en sus campos de trabajo y compromisos, para elaborar este libro, desde la diversidad de voces, sitios de enunciación, corporalidades y enjambres vivenciales. Con esto queremos vincular la literalidad “iluminatoria” del texto con las historias profundas, dolorosas, invisibilizadas, dignas a pesar de todo de hombres y mujeres de múltiples pueblos indígenas, de la sierra, los valles, quebradas, pampas y selvas.

Sabemos que hoy por hoy, en un contexto neoliberal, los pueblos indígenas en general son acechados y presionados por la estructura económica y política predominante. Los territorios indígenas, escasos y en muchas ocasiones precarizados, son objeto de “deseo” extraccionista. Así, en pleno siglo XXI el discurso del respeto a la diversidad se pone en contra de estos pueblos, toda vez que el discurso oficial remarca la idea de “progreso” y “desarrollo” nacional como una prerrogativa irreductible en aras del “bien común”, cuestión que etiqueta como el “problema en cuestión”, la “barrera” y el “obstáculo” para la materialización de este proyecto a los pueblos indígenas.

Lo más preocupante y peligroso de este escenario, es la reproducción de los discursos colonialistas de dominación. En el siglo XIX, especialmente a partir del influjo positivista durante la segunda mitad de dicho siglo, los pueblos indígenas, sus organizaciones, culturas y formas productivas, fueron ubicados como expresión misma de la

barbarie, la oscuridad y la incivilización. Son muchos los ejemplos al respecto. Un punto emblemático en esta narración, fueron las campañas militares en paralelo que llevaron a cabo los estados de Chile y Argentina, para incorporar a sus límites el antiguo *Wallmapu* o territorio mapuche. En el lado argentino, dicho territorio fue -y es conocido como Puelmapu y el lado occidental, como *Ngülimapu*. El discurso colonial de dichas repúblicas, llevó a cabo estas guerras de ocupación/invasión/expoliación al amparo de dos figuras semánticas-retóricas-eufemísticas que justificaron dicho andar: la “pacificación de la Araucanía” en Chile y la “Campaña del desierto” en el lado argentino. En ambos casos, la intención de las autoridades de turno de querer solucionar “un problema grave” (el problema de los indios se decía) en favor de la nación, y la invisibilización de los mapuche, negando su existencia y humanidad, entronizando -de paso- su sitio subalterno y subalternizado con toda la fuerza de las leyes, instituciones y las armas de dicho tiempo, dio paso a amplios debates en el último tercio del siglo XIX. Sin duda, una historia que no concluyó ahí.

Hoy vemos en los territorios mapuche tanto en Chile como en Argentina, movilizaciones, organizaciones, escrituras mapuche, jóvenes asesinados por los aparatos policiales, entre otros aspectos complejos, dolorosos y en desarrollo. Cuestión que se tensiona más si observamos que estos actos de violencia extrema con resultado de muerte han sido en el seno de sistemas democráticos en cuya lógica -en teoría- no debiese tener cabida este tipo de conductas aberrantes. En Argentina en octubre de 2017, se supo de dos jóvenes asesinados en este contexto: Santiago Maldonado y Rafael Nahuel. Así, la lista tristemente aumenta si miramos otras latitudes cercanas. En Michoacán, Guadalupe Campanur, en enero de este año fue asesinada luego de formar un comité de defensa de las comunidades de Cherán en el sur mexicano. El año 2016, en Chile, Macarena Valdes, mujer mapuche retornada a territorio mapuche en la región de los Ríos, fue encontrada muerta -al “parecer un suicidio” aseveró la versión oficial en aquel momento- en su hogar; hoy se sabe que fue asesinada. El caso de Berta Cáceres en Guatemala es otro hito de sangre y muerte que da cuenta del peligroso escenario en el cual viven los pueblos indígenas en la región. Cáceres murió asesinada ya lo sabemos. Ella junto a otras mujeres y hombres del pueblo Lenca, en Guatemala, eran defensores de los cursos fluviales de dicho país. Los ríos eran para Berta parte de su vida, de sus raíces, de su familia, de su historia y futuro. Para el progreso y desarrollo de la nación -en este discurso avasallador amasado desde el siglo antes pasado-, Berta era un desagradable obstáculo, por eso le arrancaron la vida. Para las transnacionales y sus proyectos hidroeléctricos, esta mujer indígena no era sustentable en sus apreciaciones. Así, la emergencia de pensamiento indígena, en los últimos casi cien años, ha sido un proceso complejo, rodeado de violencia, tendencias hegemónicas, asimilacionistas y racializadas que denigran y atropellan a los pueblos y sus territorios.

En este contexto, el pensamiento y la lucha se erigen como una relación dialéctica, polemológica y controversial que ponen en el centro de la discusión la historia y futuro de los pueblos indígenas en su conjunto. En este orden argumental, ¿Cómo comprender los alcances y bemoles del pensamiento indígena hoy en día? La respuesta no es fácil, pues hoy estos pueblos en su gran mayoría, son cada vez más urbanos, lo que “impide” ver con rapidez “lo indígena”. Sin embargo, es necesario adentrarnos en esta problemática.

Así, resulta un gran desafío vislumbrar y relacionar este pensamiento en un tramado hegemónico mayor, que controla y somete otros pensamientos, saberes y prácticas de vida, más aún si estos componentes provienen de pueblos indígenas, entidades marcadas - como se plantea más arriba- por el peso del discurso de la modernidad y el colonialismo civilizatorio. En este escenario, podemos indicar como proposición que alienta el debate y la reflexión acerca de los pensamientos indígenas, que este tipo de construcción eidética, primero, ha ido ganando espacios en círculos que, en palabras de Ángel Rama en su celebre *Ciudad letrada*¹, no fueron planificados ni implementados para sujetos como los que enuncian ideas en esta ocasión: los y las indígenas. En segundo lugar, este pensamiento emerge siempre como un hilvan colectivo que se elucubra y decanta en el quehacer comunitarios. No es un enunciado individual y menos individualista². En tercer lugar, este pensamiento nace y se complementa con los saberes propios -o tradicionales- de pueblos que esbozan ideas y las ponen en debate con y junto a otros pensamientos; entre un “nosotros, nosotras” y un “ellos, ellas”. Es lo que en el mundo mapuche, en palabras de Armando Marileo³, se denomina *Kimün*, los saberes que nacen del vínculo con la tierra y la naturaleza en pleno. Así, el pueblo mapuche reconoce a personas como *Kimche* o gente sabia; además de poseer en su cuadro de apreciación cognitiva la noción de *Rakidüam* como sinónimo de reflexión constante entre los miembros de la comunidad; además de *Gülan* o consejo que se entrega como experiencia de vida y guía en el acto de pensar acerca de lo experimentado. De esta forma, en general, todos los pueblos indígenas detentan autoridades e instituciones de raigambre histórica que articulan el diario vivir, la idea de historia, de bien, de mal, de futuro, entre otros.

A partir de lo anterior, emerge otra interrogante. ¿Cómo entender que es el pensamiento indígena hoy si -más de alguien podría argüir- las estructuras de poder y convivencia están mediadas por los códigos occidentales, el peso de las instituciones republicanas, el accionar de universidades, centros de estudio, agencias que reconocen su

¹ Ver Rama, Ángel. *La Ciudad letra*. Arca ediciones. Uruguay. 2004.

² Ver Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Abya Yala ediciones. Quito. 2007.

³ Marileo, Armando. *Mundo Mapuche*. Mimemografía. Temuco. 1999.

impronta y eje en los centros del primer mundo, industrial, tecnologizado, global en términos concretos? Sin duda una pregunta compleja de abordar, pues se puede caer en esencialismos nativistas y/o en el rechazo y negación del pensamiento indígena en su conjunto. Para evitar este impasse, es necesario recurrir al debate actual en torno a este punto. En primer término, es pertinente constatar que existe entre los propios indígenas un rechazo o reparo a la hora de ser etiquetados como intelectuales, que piensan, escriben e investigan acerca de sus propios pueblos y nacionalidades⁴. Ariruma Kowii, poeta y dirigente Kichua Otavalo de Ecuador, sostiene que este construccionismo académico-occidental no considera la elaboración de conocimiento de corte comunitario, situado y marcado por las formas propias de entender el mundo. Según Kowii, el conocimiento entre los indígenas no es de una persona sino de un colectivo -como ya indicamos- y la forma de captar y sistematizar la información no es necesariamente desde el prisma occidental⁵. En segundo lugar, y parafraseando a Silvia Rivera Cusicanqui⁶, los pueblos oprimidos pero no vencidos han dialogado con la otredad y desde ahí han proyectado su permanencia como pueblo; así surgió el indigenismo, el indioanismo, los movimientos indígenas recientes. Por último, en tercer lugar, sostenemos que el pensamiento indígena es un pensamiento global que se relaciona fuertemente con ideas y proyectos del altermundismo, grupos radicales, ambientalistas y autonomistas, lo que hace de este un espacio de convivencia, pluralidad y debate constante.

A los autores y autoras de este libro, desde Guatemala a la Patagonia, pasando por Paraguay, Bolivia, Uruguay y Argentina, muchas gracias por aceptar esta invitación, y a la vez desafío, de pensar y reflexionar acerca y desde del pensamiento indígena en América Latina, más aún cuando hoy se ha instalado poco a poco en foros internacionales la concepción de descolonización como agente relevante a la hora de debatir sobre los pueblos, su pasado, su hoy y su futuro. Creemos que tenemos una responsabilidad social y política, ética por lo demás, a la hora de situarnos, congregarnos y poder presentar este trabajo a nuestros pueblos y sociedades. No somos indiferentes a la situación que viven los pueblos, las lenguas y culturas, los saberes y las nuevas generaciones indígenas. Por eso escribimos, por eso nos atrevimos. Esperamos aportar, desde la lectura, la reflexión y la acción, con este documento.

⁴ Ver Canales, Pedro. Intelectualidades indígenas en América Latina. Revista *Universum*. Año, Vol. 2. UTalca. Chile. 2014; Ver Canales, Pedro. Etno intelectualidad. Construcción de "sujetos letrados" en América Latina. 1980-2010. Revista *Alpha*. N° 39. ULagos. Chile. 2014.

⁵ En Canales, Pedro. El sistema colonial nos enseña a auto-despreciarnos". Ariruma Kowii, pensamiento y desafíos de un poeta kichua otavalo en Ecuador, 1990-Ariruma Kowii. Revista *Norte Histórico*. N° 4. CHEYCSO. 2015.

⁶ Rivera, Silvia. *Oprimidos, pero no vencidos*. Hisbol - CSUTCB. La Paz 1984.

Quisieramos agradecer por el respaldo en la concreción de este libro al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile; a los miembros del Grupo de Trabajo Intelectualidades Emergentes; del Grupo de Trabajo Kuifike; al profesor Eduardo Devés, y a la estudianta de historia Marie Juliette Urrutia Leiva por la labor de revisión y prediagramación del texto final.

Queremos prestar El pensamiento y La Lucha como expresión de un momento de la historia del pensamiento Latinoamericano en el cual las emergencias indígenas son una realidad, y un continuo que no dejo de existir a lo largo de estos dos siglos de vida republicana en la región. Esto hace de este libro un esfuerzo colectivo, multidisciplinario, bilingüe y abierto al dialogo permanente y sostenidos entre hombres y mujeres, indígenas y no indígenas que aspeiran a la construcción de sociedades plurinacionales, libres y dispuestas a hilvanar sueños de autodeterminación.

*Nueva Imperial, Ngüliümapu
Al sur de Chile.*

Mayo de 2018.-

Primera parte

Memoria, emergencia y pueblos indígenas

La recuperación de la memoria histórica del pueblo Maya Ixil a raíz del juicio por genocidio contra el gral., Efraín Ríos Montt durante el conflicto armado en Guatemala, 1979-2013

Marta Elena Casás Arzú

I. Introducción

El juicio por el genocidio y los delitos contra los deberes de la humanidad perpetrados contra el pueblo maya ixil, en el que el Tribunal de Alto Riesgo condenó al general Efraín Ríos Montt a 80 años de cárcel, en mayo del 2013, surgió por una exigencia de los hombres y las mujeres sobrevivientes de las masacres cometidas por el ejército en el área ixil, con el fin de dar a conocer sus testimonios y exigir que se hiciera justicia⁷.

A partir de entonces, la Asociación para la Justicia y Reconciliación, (AJR) tomó el caso y, asesorada por el Centro para la Acción legal en Derechos Humanos (CALDH), inició un largo proceso de recuperación de los testimonios y de resignificación de la memoria histórica, con el fin de elevar a la justicia los casos de genocidio ya determinados en 1989 por la Comisión de Esclarecimiento Histórico, la cual sentara un precedente en la justicia nacional e internacional para que estos crímenes de lesa humanidad no volvieran a suceder.

El juicio por genocidio contra el general Efraín Ríos Montt y Mauricio Rodríguez Sánchez, les acusó como responsables de 1.770 asesinatos documentados del pueblo maya ixil, aunque en el conjunto del país el genocidio costó la vida a más de 200.000 víctimas. El caso se inició el 19 de marzo y concluyó el 10 de mayo del 2013, con una sentencia ejemplar que, sin embargo, diez días más tarde fue “paralizada” por la Corte de Constitucionalidad, que emitió un dictamen de anulación de la misma, aunque no del juicio, que obligaba a que éste se reiniciara en enero del 2015, recusando a los jueces del Tribunal de Alto Riesgo y obligando a que se hiciera cargo un nuevo tribunal. Esta decisión, mal fundamentada jurídicamente, parcial e incongruente según diversas fuentes jurídicas, es tan rocambolesca como arbitraria, y no contó con el consenso de todos los miembros de la Corte de Constitucionalidad.

⁷ En abril de 2018 Efraín Ríos Montt falleció en Guatemala.

A pesar de esta opinión razonada de dos de los magistrados de la Corte de Constitucionalidad y de muchos otros dictámenes emitidos por expertos en Derecho Constitucional, en esos días se nombró un nuevo Tribunal de Alto Riesgo para que reiniciase el juicio el 15 de enero del 2015, después de que más de cincuenta jueces se negaran a hacerse cargo del proceso. Con ello se pretendía anular la sentencia por genocidio y conseguir que todos los militares implicados en éste y otros juicios pendientes contra los pueblos mayas achíes, mam y q'eqchí, quedaran en suspenso, mientras se conseguía una ley de amnistía.

En el reinicio del juicio, en el mes de enero del 2015, la defensa se negó a presentar al acusado de dichos crímenes, alegando enfermedad. Al fallar esa treta, los abogados de la defensa recusaron a la jueza titular del Tribunal por haber escrito una tesis sobre genocidio, lo que volvió a paralizar *sine die* el juicio. Al día de hoy sigue sin convocarse el tribunal y CALDH ha interpuesto un recurso para que se respete la sentencia el 10 de mayo del 2017.

La primera valoración en el campo de los derechos humanos se llevó a cabo en dos informes: el Proyecto Interdiocesano de Recuperación de la Memoria Histórica (REHMI), y el informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), comisión de la verdad formada por juristas y expertos en derechos humanos. Según esta Comisión, durante el conflicto bélico y la etapa de mando del general Ríos Montt, fueron asesinadas más de 200.000 personas, de las cuales más del 83% eran mayas, al haberse provocado “actos de genocidio contra la población indígena”⁸. Esta violencia tuvo un trasfondo racista en la medida en que se trató de exterminar al pueblo maya, declarándolo enemigo interno. El Informe de la CEH, apoyado en la Convención de Prevención y Delito de Genocidio, firmada por todos los estados, entre ellos Guatemala, en 1950, tipifica como genocidio:

(...) cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico o religioso en cuanto tal, y que suponga: matanza de los miembros del grupo; lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que puedan acarrear su destrucción física total o parcial; medidas destinadas a impedir los nacimientos en el seno del grupo; traslados por la fuerza de niños del grupo a otro⁹.

⁸ Comisión de Esclarecimiento Histórico (CEH), Guatemala, *Memoria del silencio*, vol. I y III, Guatemala, UNOPS, 1999, pp. 108-122.

⁹ *Ibidem*.

La CEH, la REMHI, el Centro para la acción legal en Derechos Humanos (CALDH), la Fundación Rigoberto Menchú y otros organismos internacionales, después de múltiples investigaciones *in situ* y con una gran cantidad de testimonios de las víctimas, confirman, en los numerales 11, 112 y 113 que:

entre los años 1981 y 1983 el ejército identificó a grupos del pueblo maya como el enemigo interno, porque consideraba que constituían o podían constituir la base del apoyo de la guerrilla (...) y considera que estos actos criminales y de violaciones de los derechos humanos (...) dirigidos de forma sistemática contra grupos de la población maya, entre los que se cuenta la eliminación de líderes y actos criminales contra menores (...) fueron cometidos con la intención de destruir total o parcialmente a dichos grupos y que por ende constituyen actos de genocidio¹⁰.

Todo ello sirvió de antecedente a los querellantes, CALDH, AJR, y al Ministerio Público para apoyar la causa, bajo el mandato de Claudia Paz y Paz como Fiscal general, y para iniciar el juicio por genocidio en contra de varios de los responsables intelectuales y materiales de las masacres cometidas en Guatemala durante esos años.

La sentencia por genocidio, después de escuchar a más de cien testigos y cincuenta peritos, dictaminó que Ríos Montt fue el “responsable directo del genocidio cometido contra la población Maya ixil, porque produjo muertes violentas de seres humanos, violaciones y arrasamientos de aldeas, lo cual obligó al grupo Maya ixil a desplazarse para salvar sus vidas” y porque, a juicio de lo escuchado por los testigos y peritos, “el acusado Efraín Ríos Montt, tuvo conocimiento de todo lo que estaba ocurriendo y no lo detuvo, a pesar de tener el poder para evitar su perpetración”¹¹

En este artículo, no me voy a centrar en los vericuetos del juicio, ni en demostrar si hubo o no genocidio, aspectos que ya han sido exhaustivamente probados en otros muchos artículos y peritajes ¹², sino que intentaré dar voz a los sin voz y a centrarme en las declaraciones de los testigos y sobrevivientes, hombres y mujeres, en el valor de su recuerdo y de su palabra, para así contribuir a preservar no solo sus memorias como grupo étnico, sino la memoria histórica de un país que se niega a reconocer al otro como sujeto de derecho, negándole su existencia y su derecho a la justicia.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Sentencia por Genocidio y Delitos contra los Deberes de Humanidad contra el Pueblo Maya Ixil*, Guatemala, AJR/CALDH, Serviprensa, 2013. P. 103.

¹² Marta, Casaús, *Dictamen pericial sobre “La Máxima expresión del racismo durante el conflicto armado.” Sentencia por Genocidio y Delitos contra los Deberes de Humanidad contra el Pueblo Maya Ixil*, Guatemala, AJR/CALDH, Serviprensa, 2013, p. 245.

II. Marco teórico de referencia

Coincidimos con los estudios de Bartlett¹³ en que las huellas del recuerdo están indisolublemente unidas al contexto histórico y social y a los sistemas culturales, porque el recuerdo no es algo estático, que se almacena de forma fija en el cerebro, sino que se recrea y se reactiva en función de un interés o de una necesidad. Los recuerdos, según Bartlett, están vinculados a imágenes que se evocan a través de los sentidos, los instintos, el lenguaje, y estos reproducen el recuerdo selectivamente en función de la cultura del grupo y de las representaciones sociales del pasado. Para ello utiliza el concepto de “convencionalización”, en el sentido de que los recuerdos son selectivos y se evocan según el contexto histórico, el significado y las formas sociales de asimilación, retención, recreación, pero sobre todo por su capacidad reconstructiva. La “convencionalización” es un proceso por el que los elementos culturales que se introducen en un grupo desde el exterior se incorporan gradualmente y se conservan y reproducen colectivamente, como parte de la memoria de dicho grupo, lo que algunos denomina inconsciente colectivo o memoria colectiva¹⁴. Algunos de sus discípulos, como Rosa, Bellelli y Bakhurst¹⁵ van más allá cuando vinculan el recuerdo a la identidad, a la memoria colectiva y a la memoria histórica. Por ello afirman que el recuerdo es social y es un constructo que no reproduce fielmente el pasado, sino que lo recrea y lo reconstruye en función de sus intereses del presente¹⁶. En esta misma línea Jelin considera que “la memoria es la forma como los ciudadanos y ciudadanas de un país construyen un sentido del pasado y se relacionan con el presente en el acto de rememorar o recordar ese pasado de manera negociada o consensuada”¹⁷. Por ello, las narraciones de los eventos no sólo tienen un contenido de relato objetivo de los hechos, sino que transmiten una manera de entender los acontecimientos, una forma de interpretarlos según la cultura y el contexto histórico en el que se produjeron. En el fondo son representaciones simbólicas que se “convencionalizan, hasta llegar a formar parte de la memoria colectiva y algunas veces, cuando las

¹³ Frederick, Bartlett, *Recordar*, Madrid, Alianza, 1995.

¹⁴ *Ibidem*. p. 353.

¹⁵ Rosa, Rivero, et. al., *Memoria colectiva e identidad nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

¹⁶ Los grupos, al igual que los individuos “utilizan los recuerdos para fines identitarios, lo que hace que algunas veces su memoria se vea distorsionada para mantener una buena imagen de sí mismos (...) la memoria no solo es recuerdo, sino también olvido, ninguno de los dos son accidentales”. (Rivero, et. al., *Op. cit.* p. 71).

¹⁷ Elisabeth, Jelin, *Los trabajos de la Memoria*, Madrid, Siglo XXI, 2002^a, p. 22.

memorias de los grupos se negocian y se consensuan llegan a formar parte de la memoria histórica”¹⁸.

En este marco es donde intentamos situar el juicio por el genocidio contra el pueblo maya ixil en Guatemala y coincidimos con Arias¹⁹ y Zimmerman²⁰, en cuanto a las diferentes funciones que posee un testimonio, que no intenta reflejar los hechos históricos como si se tratara de datos fidedignos, ni pretende ser simplemente una evidencia jurada en un juicio público. Sin embargo, en el caso que nos ocupa sí lo fue y supuso para muchos de los testigos la liberación de una gran carga de dolor y miedo; el valor del testimonio de los testigos y sobrevivientes del genocidio perpetrado contra el Pueblo maya ixil es el punto de partida del juicio, y el valor intrínseco de estos testimonios radicó en que los sobrevivientes pudieron hablar de lo que observaron y lo que vivieron, pudieron dar testimonio de sus propias vivencias, como víctimas directas o indirectas de las masacres. De modo que vamos a exponer aquellos textos discursivos que se utilizaron durante el juicio por el genocidio obrado por Ríos Montt, para examinar aquellos hechos dolorosos, invisibilizados y negados en el pasado, y en donde el testimonio se convierte en una prueba de verdad jurídica sobre la que se apoya el juicio²¹. Así pues, el análisis de las narraciones que presentamos servirá de fundamento para negociar las memorias fragmentadas de un país dividido por el racismo y la violencia.

Nos centramos en las mujeres sobrevivientes de las masacres, en las mujeres violadas durante el conflicto armado, especialmente de los pueblos maya ixil y achí²², por considerar que fueron la voz más clara y profunda a lo largo del proceso, las que mostraron mayor capacidad de empoderamiento y resistencia, por su deseo de justicia y por su empeño en transmitir sus memorias al resto de la población. Para Pollak²³, la memoria es un elemento constitutivo de la identidad, tanto individual como colectiva, en la medida en que es un sentimiento de continuidad y

¹⁸ Elisabeth, Jelin (comp.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas “in-felices”*, Madrid, Siglo XXI, 2002b. p. 12.

¹⁹ Arturo, Arias (comp.), *The Rigoberta Menchú Controversy*, Minneapolis, U of Minnesota, 2001.

²⁰ Marc, Zimmerman, “Guatemala testimonio: Between fiction and document, Popular culture and Popular Resistance”, *Literature and Resistance in Guatemala: Textual Modes and Cultural Politics from El Señor Presidente to Rigoberta Menchú*, Volumen II: Testimonio and Cultural Politics, Ed. Marc Zimmerman, Athens, Ohio University Center for International Studies, 1995

²¹ Jelin, *Las conmemoraciones...* Op. cit.; Michael, Pollak, “Memoria e Identidad social.” *Estudios Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, 1992, p. 200-212

²² El juicio de las mujeres Achíes aun esta sin convocar y los testimonios que apporto son fruto de un peritaje que el Ministerio Público me solicitó. Peritaje sobre la violencia y la violación de las mujeres achíes. No incluyo los de las mujeres q’eqchíes de violencia y violación sexual del destacamento de Sepur Zarco por pertenecer a otro artículo.

²³ Pollak, Op. cit. p. 200.

de coherencia de una persona o de un grupo en la reconstrucción de sí mismo y, qué duda cabe, para los pueblos maya ixil, achí, quiché y mam, la reconstrucción de esos años de la guerra y los sucesos vividos treinta años después constituyen, sin duda, una buena parte de su identidad como etnias y como pueblos golpeados por la violencia.

Resulta muy importante observar la manera en que los actores sociales que sobrevivieron a la tragedia, o sus familiares, reconstruyeron los hechos y establecieron mediaciones entre lo que recordaban y lo que habían olvidado, porque la memoria colectiva está sujeta a distintas retóricas que inspiran discursos múltiples y muchas veces contrapuestos, y en la medida en que no establecen criterios de mediación e interlocución no se establece el “reconocimiento mutuo de su pasado, como forma de escribir su presente”²⁴. Y ese proceso que no logró negociarse en otros hechos traumáticos, como la masacre de la Embajada de España de 1980, el juicio de las mujeres violadas y sometidas a esclavitud sexual en Sepur Zarco, volvió a evidenciarse durante los dos meses del juicio, como un parteaguas que divide y polariza a la sociedad guatemalteca.

Coincidimos con Jelin²⁵, en las dificultades para consensuar una memoria histórica, y aún más en aquellos países en donde esa memoria ha estado permanentemente fracturada o desmembrada, en donde los diferentes actores, especialmente los pueblos indígenas y las elites de poder, poseen diferentes interpretaciones del pasado, remoto e inmediato, en particular debido al afán de las elites y de las instituciones del Estado por negar ese pasado, de manera que las memorias, deshilachadas, se convierten en objeto de disputas y conflictos. De ahí la importancia de acudir a la historia y la necesidad de “historiar la memoria”, es decir, de conocer, interpretar y mostrar las prácticas sociales y las maneras como los pueblos indígenas recuerdan y olvidan ciertos periodos traumáticos de su historia; de ahí la importancia del relato y el testimonio para intentar recuperar y, de ser posible, negociar ciertos fragmentos de la memoria colectiva y la historia nacional.

En este artículo seleccionamos narraciones que hasta el momento han sido invisibilizadas o no tenidas en cuenta como testimonios, pero que sin duda, por el impacto causado, por las huellas que dejaron los acontecimientos narrados en las vidas de los narradores, su recuerdo —aun cuando los ha acompañado y atormentado hasta el día de hoy— se ha visto profundamente alterado aun cuando acompañándoles y atormentándoles hasta el día de hoy, de modo que el testimonio se transforma en un elemento liberador y emancipador e, incluso en algunos casos, en un proceso de reconciliación nacional. Dividimos el artículo en cinco apartados para poder ir hilvanando los

²⁴ Charles, Taylor, “The politics of recognition”, *Multiculturalism*, Ed. Amy Gutman, Princeton UP, 1992, p. 39.

²⁵ Jeli, *Los trabajos...* Op. cit.

relatos, los recuerdos y las memorias de los testigos y los sobrevivientes, con el fin de presentar una secuencia que permita reconstruir parte de las memorias fragmentadas y su importancia para negociar la memoria histórica de un país dividido por el racismo y el conflicto armado²⁶.

a) ¿Cómo se produce el tránsito del recuerdo a la memoria y cuáles son los mecanismos o estrategias del recuerdo?

No todos los testigos recuerdan de la misma manera, existe un tránsito entre *el recuerdo y la memoria* en función de la recurrencia del recuerdo, la percepción del mismo a través de los sentidos o de las imágenes vividas, escuchadas o rememoradas por otras vías. Y a partir de allí los colectivos involucrados en dicho suceso van construyendo las memorias históricas. Según Páez, Basave y González, el recuerdo colectivo de un pasado traumático se construye de forma diferente según los distintos grupos afectados en cada sociedad. En función de cómo se *revocan* los hechos y se *reevalúan* se puede medir el recuerdo de un hecho traumático de forma positiva o negativa. Los cuatro mecanismos más comunes son la reevaluación, que consiste en pensar voluntariamente sin rencor ni resentimiento, aunque con dolor; la rumiación, que es pensar insistentemente en el suceso de forma involuntaria de manera hasta que llega a convertirse en una obsesión; la inhibición, que supone un intento de silenciar o reprimir el pasado traumático; y el reparto social, que juega un rol funcional en la asimilación de la experiencia emocional, y consiste en compartir con otras personas los acontecimientos de forma que permita, poco a poco, ir asimilándolos y convirtiéndolos en un hecho no traumático²⁷. En función de cuál sea el mecanismo predominante del recuerdo, así existirá un clima social más positivo o negativo y la sociedad podrá lograr mayor grado de integración, de cohesión social y conseguirá consensuar mejor sus memorias colectivas. Las sociedades que reparten y reevalúan sus memorias suelen ser sociedades más sanas, integradas socialmente y más democráticas; aquellas que inhiben o rumian su pasado y no lo consensuan suelen ser sociedades más conflictivas, menos cohesionadas y con rasgos autoritarios.

No todos los testimonios poseen igual riqueza en el relato ni las narraciones poseen el mismo nivel de profundidad ni de reconstrucción

²⁶ Marta, Casaús, *Genocidio: ¿la máxima expresión del racismo en Guatemala?*, Guatemala, FyG editores, 2011.

²⁷ D, Paéz, et. al., "Memoria colectiva y trauma político: investigación transcultural de los procesos sociales del recuerdo de sucesos políticos traumáticos." Paéz, et. al. (comp.), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Bilbao, U del País Vasco, 1998.

de la memoria colectiva, pero todos ellos aportan percepciones, rasgos, retazos de recuerdos y también de olvidos que son enormemente significativos y que hasta el momento no habían sido incorporados a los relatos oficiales, empeñados más bien en probar “la verdad o falsedad de los hechos”. Nos podríamos detener a analizar este punto, pero tal vez sea más visible relatar cualquiera de los testimonios de la sentencia por genocidio. Tiburcio Utuy narra los hechos que vivió en su aldea como si hubieran ocurrido ayer, con una nitidez y visualización impactante:

Yo tenía una bocina para avisar a la gente. Éramos dos, un anciano, él subió para avisar a la gente arriba, y yo bajé para avisar a la gente de abajo. Fui hasta la auxiliatura, entraron en casas, el Ejército alcanzó ver a dos señoras corriendo. La alcanzaron la primera, le pegaron, le quitaron la cabeza y los sesos se quedaron tirados, la arrastraron como un perro a la casa. Luego, a la otra señora, el Ejército la alcanzó llegando a su casa, la sacaron al patio y la correataron, la dejaron amarrada de manos y pies, la señora estaba embarazada, le sacaron el bebé del vientre de la madre, y los estrellaron en un palo frente de la casa. Sentimos un gran dolor, qué culpa tenía, no había nacido aún. A la primera casa le prendieron fuego. Quemaron las personas adentro, se oyó gritos de las señoras y los niños, quedaron “encarbonados”²⁸.

En el caso de la mayoría de los 100 testimonios que aparecen en la sentencia y de otros muchos que hemos analizado en otros peritajes, lo que más llama la atención es el escaso resentimiento y la falta de “rumiación” en términos de Páez *et al.*, pues casi todo ellos revocan y reevalúan sus recuerdos como si fueran muy próximos, como una vivencia intensa, como una forma de liberación personal y colectiva. Muchos de ellos expresan al final de su testimonio que sienten que se les ha quitado un peso de encima, que al declarar se sienten más ligeros, más descargados, como si el simple hecho de hacerlo público y socializarlo formara parte de su sanación. Algunas de estas personas, especialmente las mujeres violadas, expresan que con su declaración pública y colectiva se les “ha ido el susto”²⁹.

Este tránsito del recuerdo a la memoria a través de la revocación y de la socialización —del reparto social de la carga— es lo que puede explicar, en parte, la sensación de alivio y de bienestar que se produjo en las víctimas después de la sentencia condenatoria, a pesar de su posterior anulación, porque, como explican las mujeres del Consorcio de

²⁸ Sentencia por Genocidio... Op. cit. p. 540; Los testimonios que hemos seleccionado son los que directamente escuchó el tribunal del juicio por genocidio contra el Pueblo Ixil y para el peritaje de las mujeres achíes; posteriormente se pasaron a tercera persona y se cambiaron algunos términos para su mejor entendimiento, pero nosotros, en la medida de lo posible, hemos respetado la narración tal y como ellos la expusieron para mayor fiabilidad de su discurso.

²⁹ Sentencia por Genocidio... Op. cit. p. 548

Actoras del Cambio, el hecho de haber compartido ese dolor y saber que es un sentimiento vivido y compartido por otras mujeres, constituyó en sí mismo un acto profundamente reparador, una dignificación de su memoria, para “que se reconozca que lo que ha pasado es cierto y que les generó un daño inmenso y que no fueron culpables”³⁰.

b) ¿Cómo se recuerdan y narran los hechos?

Lo primero que llama la atención de casi todos los relatos de los y las testigos es el distanciamiento de los hechos y la narración de los mismos con una serenidad y sobriedad sorprendentes. A casi todos y todas les sorprendió la muerte de sus seres queridos y las masacres mientras faenaban en el campo o realizaban sus tareas domésticas, sin que hasta el momento hayan comprendido por qué fueron objeto de asesinatos, violaciones o persecuciones. Viven los recuerdos de forma plástica, de una manera sencilla y profunda, como si los hechos hubieran ocurrido ayer. Casi todos narran el asesinato violento de sus seres queridos con una minuciosidad y una plasticidad enormes, como si lo estuvieran viendo en una pantalla, como algo que sigue siendo inexplicable y aun cuando lo relatan les resulta difícil de creer y de asimilar. Las mujeres narran de una forma más intensa y con mayores detalles que los hombres, ponen más el énfasis en el entorno de la familia y las labores que estaban realizando en el momento de la masacre, se detienen en la descripción de la muerte de sus seres queridos y hacen múltiples comparaciones con el mundo animal, con sentimientos de desprotección y vulnerabilidad:

Nos trataban como animales, como pollitos en el corral. A esas cuatro mujeres, fueron golpeadas y el Ejército las dejaron tiradas. La señora Juana Solís, a ella le cortaron la cabeza. Margarita Velásquez, ella estaba pastoreando un animal en el potrero, la alcanzaron, ahí mismo la tiraron, ahí se quedó. (...) Genaria García quedó en pedazos *como si fuera un animal*, un pedazo por allá, otro por acá (...) los otros tres que se murieron en el 83, eso fue con bala, María Chaj, con bala. El patojito [muchachito] de 14 años se quedó perdido, su papá lo estaba buscando, no lo encontraron, no sabe cómo lo mataron.³¹

³⁰ Resulta curioso que las violaciones hayan quedado silenciadas durante tanto tiempo y que fuera a partir de una conversación que una mujer tuvo en tercera persona, como si le hubiera ocurrido a otras mujeres, como se empezó a tirar del ovillo de un tema ocultado, desconocido y desestimado hasta muy recientemente, cuanto toma el caso el Consorcio de Actoras de Cambio. (Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP) y Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG), *Tejidos que lleva el alma, memorias de las mujeres sobrevivientes de violación sexual durante el conflicto armado*. Guatemala, FyG Editores, 2009, p. 429).

³¹ Sentencia por Genocidio... Op. cit. p. 435.

Los hombres, por su parte, realizan un relato más lineal, menos minucioso, que expresa una cierta impotencia frente a los hechos y una dificultad en relatar los sucesos. En general, los hombres recuerdan su aldea y sus posesiones, su casa y sus animales, su vida en la aldea; muestran un sentimiento de inconsolable tristeza y permanentemente repiten que fueron partícipes directos y protagonistas de la tragedia. Las mujeres, por el contrario, no acuden a este mecanismo de rumiación, no precisan rememorar los objetos, el espacio y el tiempo perdidos, y sus relatos revelan quizás un mayor grado de socialización y convencionalización de los recuerdos. Por ello, las narraciones masculinas presentan mayores dificultades para desbrozar las diferencias entre los recuerdos personales y la memoria colectiva, pues a lo largo del relato predominan la revocación y rumiación de los hechos, y la necesidad de enfatizar su presencia o participación en los hechos narrados.

De cualquier modo, el recuerdo tanto de los hombres como de las mujeres es muy vívido y cercano; ambos guardan un sentimiento de asombro y estupefacción que se repite en los relatos. Casi todos ellos expresan su incomprensión por los hechos y, sobre todo, la sinrazón de los mismos, con expresiones como “no había razón para hacerlo”, utilizadas reiteradamente. Todos compartieron su miedo y su incomprensión por lo que sucedía, vivieron el temor a perder la vida, a ser asesinados y torturados, porque fueron testigos de las violaciones públicas y reiteradas de sus mujeres y de sus hijas, porque fueron testigos de la quema de sus casas y de sus animales, porque vivieron la huida colectiva a la montaña, sin ropa, sin alimentos y sin retorno, porque compartieron el terror a la muerte y a las masacres, y ahora, como testigos impávidos, pueden decir “yo lo vi, yo estuve allí, yo lo viví” y constantemente expresan su experiencia de vida durante los sucesos en los siguiente términos, “...no vamos a mentir porque todo esto nos pasó porque lo vivimos”³². Estos argumentos los repiten casi todos los testimonios con una mezcla de asombro, incomprensión y rabia. Muchos de ellos no habían socializado su historia ni habían historiado su memoria, pero se sentían culpables por haber huido y haber sobrevivido; así, al socializar sus experiencias se dieron cuenta de que ocurrieron cosas similares en todas las aldeas y entre los diferentes grupos étnicos y de esta forma fueron tejiendo sus memorias. Todos ellos compartieron un hecho traumático que no pueden olvidar y del que se sienten culpables y, de esa manera, comparten y negocian sus memorias, como un hecho sentido y vivido por un colectivo, una etnia muchos de cuyos miembros padecieron los mismos abusos y sufrimientos.

³² *Ibidem.* p. 422.

Francisco Pablo Carrillo narra de manera fría y pausada, recalcando desde el comienzo “yo lo vi y yo lo viví”.

(...) Es triste contarle. No es una cosa fácil. Cuando llegó el Ejército a rodear la finca, cuando sentimos ya nos tenían rodeados. Me corrí y me escondí en la montaña. Prendieron fuego al juzgado. El día siguiente bajamos a ver y ya no había nada, solo carbón eran los cuerpos de los niños, el Ejército violó a las señoras, menos a las menores de edad. Las balearon en el pecho y las tiraron al fuego. De tristeza y dolor en el corazón, *lo vimos con nuestros propios ojos*³³.

Elena Cabaj Ijom narra:

A mi papá lo hincaron en un puente y le dispararon y se dieron cuenta que no se había muerto del disparo, entonces le dieron con un machete en la cabeza. Ya se había muerto mi papá. A mis hermanos les quitaron la ropa y los tiraron al fuego. En el caso mío, a mí me quitaron la ropa, estaba totalmente desnuda, me empujaron al río y me quebré (...). Nunca supe por qué me habían tirado al río. Todo eso me duele por eso vengo a buscar la justicia. *Yo no tenía la culpa*³⁴.

El testigo Juan López Lux narra cómo tuvieron que huir al monte después de la muerte de su hijo y sus familiares:

A mi hermana Juana la mataron los patrulleros de una bala en el pecho y le salió por la espalda. A su cuñado le metieron la bala en el corazón y le salió por la espalda. A sus dos sobrinos los dejaron tirados y como vieron que estaban vivos les cortaron el pescuezo con un cuchillo (...) Y eso es lo que le duele el corazón³⁵.

Santiago Pérez Lux narra su estupefacción ante el asesinato de su hermano y su hijo:

Estábamos en la casa, conjuntamente con otras personas. Llegó un hombre, y amarró a mi hijo con un lazo y lo colgó en las vigas, luego lo sacó y lo mató (...) nos asustamos y es por eso que salimos ahí y por eso jalaron a mi hijo (...). No sabíamos, no había razón, *no teníamos nada de culpa*, sólo vimos que llegó el Ejército y toda la gente se huyó³⁶.

Lo más grave del caso es que estos crímenes cometidos contra 1.700 personas identificadas con la etnia maya ixil, parte de una masacre planificada de los 200.000 indígenas mayas, fueron dirigidos específicamente contra ellos por ser catalogados como “indios” y, por el hecho de ser “indios comunistas, subversivos”, como “enemigos

³³ *Ibidem*. p. 493.

³⁴ *Ibidem*. pp. 512-513.

³⁵ *Ibidem*. p. 417.

³⁶ *Ibidem*. p. 396.

públicos del Estado”, a los que había que destruir, exterminar o por lo menos “borrarles lo ixil”. El hecho de que todos ellos pertenecieran a la etnia ixil fue, sin duda, el detonante que les costó la vida y la destrucción de sus casas y enseres. De ahí que estos hechos traumáticos³⁷ sean procesados en la memoria colectiva convirtiéndose “en el conjunto de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos implicados que tienen capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes”³⁸. Coincidimos con Halbwachs³⁹ en lo que respecta a la estrecha relación entre la memoria colectiva y las relaciones de poder.

No existe una sola memoria colectiva que no esté ligada a la pluralidad de grupos que conforman una sociedad. Cada grupo elabora aquella representación del pasado que mejor se adecua a sus valores e intereses, y la memoria colectiva se expresa como un espacio de tensión continua donde formulan y reformulan el pasado los actores sociales implicados en la trama. Esas representaciones colectivas del pasado le sirven al grupo para legitimar su historia, darle cohesión y capacidad de negociación frente al resto de la sociedad.

III. Los acontecimientos de “memorias flash” o catárticos

Sobre los acontecimientos traumáticos que afrontan las sociedades, tales como el golpe de estado de Pinochet en Chile el 11 de septiembre de 1973, el genocidio de Guatemala en 1982, el atentado de las torres gemelas en USA el 11 de septiembre de 2001, el atentado de la estación de trenes de Madrid el 11 de marzo del 2004 o el asesinato de la redacción de Charlie Hebdo en París el 7 de enero de 2015, hay diversas formas de enfocarlos que están muy relacionadas con las diferentes disciplinas, pero todas las interpretaciones poseen similares rasgos y contenidos. La psicología y la sociología tratan de lo que Brown y Kulik⁴⁰, denominan “memorias flash”, al estudiar aquellos acontecimientos que quedan impresos de forma especial en nuestra memoria. Se trata por lo general de acontecimientos políticos que marcan a toda una generación, y luego son evocados y rememorados constantemente como acontecimientos sentidos y vividos como parte de la historia personal y colectiva. En este sentido, las memorias colectivas son poderosas herramientas de construcción de significado tanto para la comunidad como para los individuos que la componen. Los individuos se definen a sí mismos en parte por sus propios rasgos, pero también por

³⁷ Jelin, *Las conmemoraciones...* Op. cit. p. 28.

³⁸ Paul, Ricoeur, *La Lectura del tiempo pasado: Memoria y Olvido*, Madrid, Arrecife/U Autónoma de Madrid, 1999, p. 16.

³⁹ Maurice, Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

⁴⁰ Roger, Brown y James, Kulik. “Snapshots or benchmarks.” Ulrik, Neiser (ed.), *Memory observed: remembering in natural contexts*, San Francisco, W.H. Freeman, 1982.

los grupos a los que pertenecen, así como por las circunstancias históricas. Las memorias colectivas proporcionan un telón de fondo o un contexto para la identidad de la gente y la historia nos define al igual que nosotros definimos la historia. A medida que nuestras identidades y culturas evolucionan con el tiempo, nosotros reconstruimos tácticamente “nuestras historias”⁴¹.

Antonio Gramsci prefiere hablar de momentos catárticos, cuando los hechos traumáticos han sido de tal magnitud que sirvieron para la toma de conciencia de las clases subalternas de su condición de tales. El concepto proviene de la terminología aristotélica, y significa, en las tragedias griegas, “purificación”, que es el paso del momento puramente económico, egoísta y pasional al momento ético político, es decir de elaboración superior de la conciencia colectiva, cuando esta se convierte en memoria. En otras palabras, la toma de conciencia es el punto de partida de la filosofía de la praxis, el pasaje de la toma de conciencia individual a la acción colectiva⁴². O, en términos taylorianos, sería el momento del reconocimiento de sí mismos y de los Otros, como seres de cultura⁴³. En ese sentido, el conflicto armado y las masacres contra la población indígena fueron de tal magnitud que marcaron a toda una generación de indígenas y no indígenas, instalándose en la memoria colectiva de esa generación y fijándola para siempre. De ese modo se convirtió en un acontecimiento que marca un hito, un antes y un después.

Los sociólogos y los historiadores, cuando vinculan la memoria y la historia al trauma, consideran que los acontecimientos traumáticos son aquellos cuya intensidad genera en el sujeto una incapacidad para responder a los sucesos, provocando trastornos psicológicos y sociales. Como opina Kauffman, “en el momento del hecho, por su intensidad y su impacto sorpresivo (...) Queda sin representación y, a partir de ese momento, no será vivido como perteneciente al sujeto, sino como algo ajeno a él o ella (...) la fuerza del acontecimiento produce un colapso de la comprensión, la instalación de un vacío o agujero en la capacidad de lo ocurrido”⁴⁴.

Esta es la actitud y el comportamiento más común de los testigos y las víctimas del genocidio, cuyo proceso de recuperación de la memoria y de rememoración del pasado ha sido lento y doloroso,

⁴¹ James, Pannebaker, y Michael, Crow, “Memorias colectivas, la evolución y durabilidad de la historia.” Alberto, Rosa Rivero, et. al. (Eds). *Memoria colectiva e identidad nacional*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 254.

⁴² Antonio, Gramsci, *Introducción a la Filosofía de la Práxis*, Barcelona, Península, 1970, p. 68.

⁴³ Charles, Taylor, *Argumentos Filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 317.

⁴⁴ Susana, Kaufman, “Sobre violencia social, trauma y memoria.” *Seminario Memoria colectiva y Represión*, Montevideo, 1998, p. 7.

(En línea, <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/GKauffman.pdf>).

especialmente en el caso de las violaciones de las mujeres que guardaron silencio durante mucho tiempo y, cuando pudieron contar los hechos lo hacían en tercera persona, como si la violación le hubiera sucedido a un vecino, un familiar, a otra persona. Cosa comprensible porque, como dice Jelin, “elaborar lo traumático implica tomar distancia entre el pasado y el presente, de modo que se pueda recordar que algo ocurrió, pero al mismo tiempo reconocer el presente y los proyectos de futuro”⁴⁵.

Esta situación de recuperación del hecho traumático nos parece que es lo que más se asemeja a la forma en que el pueblo maya ixil recuerda y rescata su memoria y, sobre todo, narra los hechos vividos en carne propia, aunque sea como algo distanciado de su propia vida y de su propia experiencia, como un mecanismo de defensa para evitar el sufrimiento que la rememoración de los hechos produce. Debido a que entre los hechos más traumáticos narrados destacan las violaciones a las mujeres de diferentes etnias, nos parece pertinente hablar del *género en la memoria*, dado que las mujeres violadas van a tener un papel muy particular durante el juicio.

IV. El género en la memoria

No han sido aún suficientemente estudiados los efectos de la violencia en las mujeres y son también escasos los trabajos, desde el punto de vista de la psicología y de las ciencias de la salud, sobre los efectos psicosociales perniciosos que produjeron estos hechos en las mujeres indígenas y ladinas guatemaltecas. Tal vez los estudios más relevantes sean los de Carlos Paredes⁴⁶, ECAP⁴⁷, UNAMG⁴⁸, Linda Green⁴⁹ y Consorcio Actoras de Cambio: la lucha de las Mujeres por la Justicia⁵⁰

Resulta evidente que no se puede recordar de la misma manera ni constituir de la misma forma la memoria en relación al género, porque en el caso de las mujeres víctimas del genocidio, su cuerpo fue utilizado como arma de guerra, como instrumento de dominación machista en donde las torturas y las violaciones sistemáticas fueron empleadas como un mecanismo de exterminio y también de humillación de sus seres queridos y la población masculina. En el caso de la violencia y violación de las mujeres ixiles, la sentencia consideró que “el ejército, patrulleros

⁴⁵ Jelin, *Los trabajos...* Op. cit. p. 68.

⁴⁶ Carlos, Paredes, *Te llevaste mis palabras*, Guatemala, ECAP, 2006.

⁴⁷ Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP), *La tortura en Guatemala: prácticas de pasado y tendencias actuales*, Guatemala, FyG editores, 2012.

⁴⁸ ECAP y UNAMG, *Tejidos que lleva el alma...* Op. cit.

⁴⁹ Linda, Green, *Fear as a way of life, Mayan widows in rural Guatemala*, New York, Columbia UP, 1993.

⁵⁰ Consorcio Actoras de Cambio: *La lucha de las mujeres por la justicia, Rompiendo el silencio. Justicia para las mujeres víctimas de violencia sexual durante el conflicto armado en Guatemala*. Guatemala, ECAP, UNAMG y F&G editores, 2006.

de autodefensa civil y comisionados militares realizaron operativos selectivos, masivos y persecuciones en contra de las mujeres, ancianas, adultas y niñas por su condición de género, obligándolas entre otros actos a tener relaciones sexuales (...) Tales actos se ejecutaron de manera sistemática. La mayoría de mujeres que sufrieron actos de violencia sexual, fueron ejecutadas posteriormente y las sobrevivientes, por los valores culturales que poseen, no necesariamente pusieron en conocimiento los abusos sexuales de que fueron objeto”⁵¹. La Comisión de Esclarecimiento Histórico registró 1.465 casos de violación sexual entre 1980 y 1984; de esos casos el 10.3% fueron a ladinas y el 88.7 % a mayas. 11.9 % de los perpetradores fueron comisionados de ejército, 15.5 % miembros de las Patrullas de Autodefensa Civil (PAC), 5.7% de otras fuerzas de seguridad y el 89% restantes miembros del ejército. Los grupos étnicos más afectados fueron los quichés, con un 55% de las violaciones, Huehuetenango con un 25% y Baja Verapaz y Chimaltenango con 3% respectivamente⁵². De allí que resulte imprescindible referirnos a la dimensión de género en la memoria colectiva de la represión y del genocidio, en su doble condición de mujeres e indígenas. Los testimonios de las mujeres ixiles y achíes violadas pública y sistemáticamente realizados durante el conflicto armado y que constituyen pruebas evidentes de genocidio, femicidio y crímenes de lesa humanidad dan buena prueba de ello.

[V]inieron los soldados y mataron a 15 personas y nosotros nos escondimos en la montaña. Quebraron las cabezas de los niños y yo vi cuando violaban a las mujeres. Sacaron los fetos de las mujeres embarazadas y les quebraron sus cabezas (...). Nos trataron peor por ser indígenas, no solamente con armas y balas, pero por quemar los hogares y cultivos⁵³.

Después de la masacre de San Pedro Sacatepéquez y de San Marcos en enero de 1982, el ejército estuvo matando a la población civil durante 4 o 5 días. El testimonio de una de las víctimas que observó la masacre dijo:

Había 10 verdugos (...) eran de Oriente. Hacían turno para matar a las gentes. Mientras cinco mataban, los otros cinco se venían a descansar. Como parte de su descanso tenían turnos para matar a dos señoritas de 15 y 17 años. Al darles muerte les dejaron sembradas estacas en los genitales⁵⁴.

Uno de los testimonios mas desgarradores, y que prueba como se recuerda y se viven esos sucesos, es el que tuvo lugar en la masacre de

⁵¹ Sentencia por Genocidio... Op. cit. p. 200.

⁵² CEH, Op. cit. vol. III. p. 25.

⁵³ *Ibidem*. p. 29.

⁵⁴ *Ibidem*. p. 32.

Río Negro, el 13 de marzo de 1982, en Pakoxom, en donde asesinaron a 70 mujeres y 107 niños con el fin de exterminar a la población indígena según el Plan Victoria y el Plan Sofía, formulados por el Estado Mayor del ejército con la connivencia de la elite política y de la CIA, como campañas para aterrorizar a la población, especialmente a mujeres y niños.

El 15 de septiembre de 1982, regresamos con mi padre del mercado de Rabinal. Nos detuvieron los soldados cerca del destacamento y nos encerraron por separado (...) me quitaron la ropa a tirones (...) todos se subieron, el capitán primero, ocho soldados más, los demás me tocaban, me trataban muy mal y entre ellos decían al que estaba encima que se apurara, a mí me decía que no me moviera y me pegaban para que me moviera. De pronto vi que entraban con mi papá, estaba muy golpeado, le sostenían entre dos. Yo estaba desnuda sobre una mesa, y el capitán le dijo a mi padre que si él no hablaba lo iba a pasar muy mal. Entones hizo que los hombres que tenía ahí comenzaran a violarme otra vez. Mi padre miraba y lloraba, los hombres le decían cosas, él no hablaba, yo estaba cansada y ya no gritaba, creo que también me desmayé, pensé que me iba a morir, no entendía nada. Yo no creo que mi papá fue guerrillero, no sé qué querían. De pronto el capitán pidió un machete y le cortó el miembro a mi papá y me lo metió a mí entre las piernas. Mi padre se desangraba, sufrió mucho, después se lo llevaron (...) Unos meses después mataron a mi marido, pero yo en lo más profundo sentí alivio. Después de todo lo que me pasó ya no quería un hombre a mi lado, pero él no tenía que morir así.⁵⁵

Otra testigo ixil durante el juicio por genocidio, Elena de Paz Santiago, relata cómo la capturaron en el destacamento de Tzaibal y le pusieron un trapo en la boca y con las manos amarradas la violaron: “No sé cuántos pasaron porque después la sangre ya solo corría (...) eso le hicieron a todas las mujeres que estaban en el destacamento (...). Cuando me recuerdo de esto me duele”⁵⁶.

La violación de las mujeres indígenas ataca directamente a su identidad de género y de etnia, poniéndolas en una situación de enorme humillación y vulnerabilidad, ya que estas violaciones eran públicas y se hacían delante de sus seres queridos, como en el caso del testimonio anterior, con el fin de obtener alguna confesión. A muchas de estas mujeres las devolvían luego con vida a su comunidad, para que contaran a las otras lo que les podía pasar si protegían a sus hijos y maridos.

Estas memorias traumáticas que, después de 36 años de silencio, han sido compartidas y consensuadas entre mujeres indígenas de diferentes grupos étnicos, les ha permitido adquirir una conciencia plena de la situación a la que fueron sometidas, por el simple hecho de vivir

⁵⁵ *Ibidem*. pp. 51-52; *Oj K'aslik: estamos vivos. Recuperación de la memoria histórica de Rabinal (1944-1996)*, Guatemala, Museo Comunitario de Rabinal, 2003.

⁵⁶ *Ibidem*. p. 515

cerca de una finca o de un destacamento militar, o por haber sido jóvenes en aquel entonces y pasar cerca de un cuartel o un destacamento en busca de agua: en todos los casos ese fue su único delito, como consta en muchos otros peritajes o testimonios de otras etnias afectadas por la violencia y las violaciones masivas⁵⁷.

Durante el juicio por genocidio, sus testimonios fueron narrados con la cabeza cubierta con sus perrajes y con voz firme y serena, como si se tratara de hechos ajenos a sus vidas, para no sentir de nuevo el dolor y la vergüenza. Este es el testimonio de Cecilia Baca Gallero:

‘(...) sufrí porque me violaron tres noches seguidas. No podía moverme ni caminar porque me tiraban como pelota. Primero me violaron y después me acuchillaron. A mi hijo le taparon la boca y se lo echaron a la espalda, le salió sangre de la boca, nariz y ojos, después se murió’ (...). Después tuvo que preparar la comida para los soldados. ‘No quedé embarazada pero me golpearon y tengo infección en el estómago desde entonces’ (...) Por todo lo que le hicieron exige justicia, ‘por la sangre de mi hijo y mi marido, pido que no vuelva a suceder y que si no tengo delito que me lo digan para que se aclare’⁵⁸.

Durante las violaciones públicas y masivas, lo que más llama la atención es la cosificación o despersonalización de la que eran objeto:

(...) hacían lo que querían con nosotros, parecíamos unos animales, unos perros, ya no teníamos respeto, no les importábamos en nada, es como si mataran a un animal sin importancia, si querían lo enterraban o lo tiraban al monte, eso es lo que hicieron a las personas (...) eso no se hace ni siquiera con los perros (...). ¡¡No éramos gente, pues!!!!⁵⁹.

En general, la mayoría de los testigos y testimonios de las mujeres durante el juicio manifestaron esa memoria traumática y manifestaron no comprender nada de lo que pasó, así como exigieron una explicación que estableciera su inocencia en aquel cataclismo. La sentencia añade que la violencia sexual contra las mujeres tuvo una connotación diferente a las violaciones de los derechos humanos porque no solo afectó a las víctimas individuales directas, sino a la comunidad en su conjunto, que considera a la mujer símbolo de recreación y de transmisión de sus valores y su cultura. Al mancillar la dignidad de la mujer se violentaba de manera grave al grupo étnico maya ixil⁶⁰. ¿Qué duda cabe que esta violencia de género y de etnia puede catalogarse como etnocidio y feminicidio?

⁵⁷ Véase: Consorcio Actoras de Cambio, Op. cit. pp. 16-17)

⁵⁸ Sentencia por Genocidio y Delitos..., Op. cit. pp. 448-449.

⁵⁹ CEH, Op. cit. p. 196.

⁶⁰ Sentencia por Genocidio y Delitos..., Op. cit. pp. 27-28.

De acuerdo a los 11 testimonios recabados en el peritaje de las mujeres violadas de la etnia achí de Baja Verapaz⁶¹, la mayoría de ellas ha permanecido soltera o son viudas; muchas expresan su alivio porque no van a estar nunca más con ningún hombre y otras agradecen que sus maridos no vivieran ya en el momento de la violación para no sentirse “avergonzadas” por todo lo que pasaron; algunas de ellas fueron estigmatizadas y marginadas de su comunidad por lo ocurrido, otras quedaron embarazadas, agradecieron el haber abortado y después nunca más pudieron quedar embarazadas debido a que “por lo que me pasó quede mal, no pude tener hijos y me quedé soltera”⁶². Este es uno de los testimonios-denuncia en el que una mujer pone de manifiesto los efectos psicosociales y las huellas del dolor en su cuerpo y en su alma:

Yo quedé con el cuerpo muy dolorido, sobre todo en las piernas, la espalda y el estómago por los abusos que recibí. Como al mes de haber salido del destacamento me di cuenta de que estaba embarazada, pero al poco tiempo sufrí el aborto. Cuando encontré pareja, tuve problemas, porque mi cuerpo no quedó bien, cada vez que lograba embarazarme venía el aborto, por eso mi pareja se enojó conmigo y me abandonó. Ahora estoy muy sola porque no pude tener hijos⁶³.

Otra testigo, Ana Pacheco Ramírez, relata como los soldados la sacaron de la casa y se la llevaron al campo, “allí me violaron, me quitaron la vergüenza y me dejaron desnuda (...) al volver a mi casa estaba todo quemado, mi hijo murió quemado cuando quemaron mi casa”. A su marido no lo volvió a ver y desde entonces “siento una gran pena y tristeza por todo lo ocurrido”⁶⁴. Resulta interesante resaltar la relación entre el cuerpo y la sexualidad y como expresiones como “me quitaron la vergüenza” resultan tan gráficas para describir la violación y la humillación sufrida.

Otras mujeres, a partir de la violación, se sienten sucias, contaminadas por el pecado metido en el cuerpo. Testimonios de la CEH como “Yo me sentía sucia, mal, asquerosa, con dolencias (...). Era un pena y me enfermé y me puse vieja rápido, hasta tomé (emborracharse) por sentimientos”⁶⁵. Una lo expresa de la siguiente manera: “Yo siento que cuando me baño me hecho cloro. Pero siento que allí está, que no es mi ovario el que está dañado, sino que hay algo que está quemado, por eso yo siento húmedo (...). Y pienso que es consecuencia de la violación”⁶⁶.

⁶¹ Marta, Casaús Arzú, *Dictamen Pericial sobre Racismo contra el Pueblo Maya Achí, a solicitud del Ministerio Público*, Fiscalía de Sección de derechos Humanos, expediente MPOOQ/2012/69161.

⁶² *Ibidem*. p. 13.

⁶³ *Ibidem*. p. 14.

⁶⁴ Sentencia por Genocidio y Delitos..., Op. cit. p. 517.

⁶⁵ ECAP-UNAMG, Op. cit. p. 268.

⁶⁶ *Ibidem*. p. 268.

A juicio de Carlos Paredes, estas mujeres poseen huellas del dolor en todo el cuerpo, en ellas se produce una sensación permanente de vulnerabilidad, de soledad y vacío, “Están enfermos de dolor”. “Este tipo de dolor es producto del recuerdo de lo vivido, de la marca que se lleva en el cuerpo y en el alma y transita entre la depresión y la desgana por vivir y el recuerdo permanente del familiar muerto y de la violación”⁶⁷. La organización Actoras de Cambio, que analiza con detenimiento este proceso de somatización física y psíquica, considera que la mayoría de las mujeres violadas hablaron de su malestar físico y lo relacionaron con el dolor del corazón, pues casi todas ellas padecen del estómago y sufren de estrés postraumático, pero también se refieren a enfermedades de los “nervios” y al “susto que tienen en el cuerpo”⁶⁸.

Algunos de estos testimonios nos permiten comprobar las formas de violencia, tortura y aniquilación de las mujeres y niños indígenas, y confirmar que hubo una planificación y un protocolo, establecido por el Alto Mando, una intencionalidad diseñada por la cúpula militar destinada a vejar el cuerpo de las mujeres, a exterminar físicamente a un pueblo y a su descendencia y perpetrar, en una palabra, un genocidio contra la población civil de origen maya. Como opina Paloma Soria en su peritaje durante el juicio, las violaciones no constituyeron hechos aislados sino un ataque sistemático a las mujeres por un amplio número de soldados, pues fueron violaciones múltiples, masivas y generalmente públicas, lo que comprueba la protocolización y práctica sistemática de la violación como parte de una estrategia planificada del genocidio⁶⁹. Según la investigación del Consorcio Actoras de Cambio:

En la lucha de las Mujeres por la Justicia las cifras evidencian que la violencia sexual se inscribió dentro de la ideología racista dominante, que se expresó en la destrucción del pueblo maya (...) Las formas masivas, públicas, sistemáticas y generalizadas de ejecutar la violencia sexual, planificada y ordenada por los altos mandos militares, fueron los patrones de violencia sexual contra mujeres de origen maya (...) obedece a que eran consideradas seres inferiores por ser mujeres e indígenas (...). Las atrocidades cometidas contra las mujeres expresaban misoginia, odio racial u odio de clase⁷⁰.

En casi todos los trabajos mencionados, al igual que en los testimonios recogidos de todas las mujeres sobrevivientes y afectadas por la violencia y la violación sexual, es evidente que su sexualidad ha quedado truncada o congelada; casi ninguna de ellas ha querido volver a tener relaciones sexuales con posterioridad y muchas de ellas se han

⁶⁷ Paredes, Op. cit. p. 95.

⁶⁸ ECAP-UNAMG, Op. cit. p. 288.

⁶⁹ Sentencia por Genocidio y Delitos..., Op. cit. p. 197.

⁷⁰ Consorcio Actoras de Cambio, Op. cit. pp. 16-17.

quedado solteras. La agresión física se ha visto reflejada en sus cuerpos y en sus almas y casi todas ellas manifiestan un dolor profundo en diferentes partes de su cuerpo, jaquecas, dolores de corazón, náuseas, gastritis, lo que ellas llaman “susto”, nervios, y una profunda tristeza y desgana. El susto para las mujeres indígenas es una sensación de vacío en el estómago y de sensación de malestar continuo; en otras palabras, es un estado de permanente ansiedad y zozobra, que les hace estar temerosas de todo, permanentemente intranquilas. Esta sensación de “susto” es una constante en todas las mujeres violadas o afectadas por el conflicto⁷¹.

a) La reevaluación y socialización de la memoria en las mujeres durante el juicio: ¿Cómo fueron sus sentimientos después de su declaración y qué esperaban que el juicio les proporcionara después de sus relatos?

Cuando el fiscal preguntó a las mujeres durante el juicio: ¿Qué pide usted al tribunal por la muerte de su esposo y la herida de su hija? Las respuestas fueron muy similares:

Lo que voy a pedir que me paguen la sangre que sacaron a mi esposo y a mi hija. Lo que queremos que se vayan a la cárcel porque nosotros no robamos nada⁷².

[...]

Lo que siento y es que me da pena y tristeza. Yo no quiero vivir nuevamente la guerra. Ya no quiero ver más la guerra con mis hijos. Yo digo que son mis hijos y mis nietos y lo que quiero que se detenga, que ya no haya más guerra y muertos. Me da mucha tristeza porque de repente ya no podíamos dormir, sólo nos asustamos. Sólo pensando en esto, yo ya no quiero ver más esta situación⁷³.

[...]

Yo personalmente siento mucho todo lo que me sucedió sobre esta tierra. Pero a veces siento en mi corazón y en mi alma que ya no puedo más, y que hay momentos en que voy a desvanecer⁷⁴.

Esa sensación de querer desvanecerse, desaparecer para dejar de sufrir y de recordar, esa sensación de no tener fuerzas para seguir viviendo, es otra de las manifestaciones comunes en todas estas mujeres que denuncian casos de violaciones al Ministerio Público, ya sean ixiles o achíes, después de 45 años de silencio y agonía. (Paredes 2006 95). Otros testigos expresan su sensación de alivio y libertad, pero también de incompreensión de los hechos, y exigen que se haga justicia para que no

⁷¹ ECAP-UNAMG, Op. cit.; Paredes, Op. cit.

⁷² Sentencia por Genocidio y Delitos..., Op. cit. p. 547.

⁷³ *Ibidem*. p. 521.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 559.

ocurran nunca más, con lo cual están construyendo la memoria histórica del país: la necesidad de recordar para evitar que se repitan los hechos del pasado.

La testigo Cecilia Ramirez, lo que pide es que se haga justicia:

“Nunca se me va a olvidar lo que me hicieron. Lo que pido es justicia porque mi esposo no tenía la culpa, por qué le sacaron sangre. No se me olvida la guerra y me duele mucho en el corazón y en el alma”⁷⁵.
[...]

Mi cuerpo, mi corazón, mi cabeza, hoy me siento libre, estoy aclarando la verdad ante un Dios que nos ha salvado la vida. Eso es lo que siento en mi corazón, llegó el momento de decir la verdad de lo que pasó. Yo soy una sobreviviente de la masacre, el resto de las víctimas de mis seres queridos, quienes han derramado sangre sin tener la culpa, no sabían por qué tenían que morir y yo tampoco nunca lo supe⁷⁶.

La mayor parte de ellas piden que se haga justicia y se les repare moral y materialmente por el daño infringido: “Pido que se haga justicia por todo lo que nos hicieron. Si mi mamá y mi familia estuvieran vivos hubieran venido a declarar”⁷⁷.

Pedro Pacheco vio como masacraron a 96 hombres, mujeres y niños en su aldea y pide “que no vuelva a suceder. Le pido a Dios que niños y niñas no vivan lo que pasó en 1982. Pido justicia para que todos miren lo que sucedió”⁷⁸.

Uno de los sentimientos que se repite con mayor frecuencia en todos los testimonios es la incompreensión de lo que sucedió y frases como: ¿qué culpa tenía mi papá o qué culpa tuvo mi hijo?; ¿por qué mataron a los niños!; ¿qué culpa tenía, era inocente y me lo mataron? Nadie entiende los motivos por los que el ejército los mató y piden justicia, una explicación, que se les pida perdón y se les repare moralmente por los daños causados. Ese anhelo de justicia parece el común denominador de todos los testimonios, no solo del pueblo maya ixil, sino también de las Achíes, Mames y q'eqchíes. Un anciano que fue a dar su testimonio a la CEH, llevaba en su morral los huesos de un familiar. Cuando le preguntaron por qué los llevaba respondió:

Me duele mucho cargarlos (...) es como cargar la muerte (...) no voy a enterrarlos todavía. Si quiero que descanse, descansar yo también, pero todavía no puedo (...). Son la prueba de mi declaración (...). No

⁷⁵ *Ibidem*. p. 517.

⁷⁶ *Ibidem*. P. 515.

⁷⁷ Testigo 68, Elena de Paz Santiago, en: *Sentencia por Genocidio y Delitos...*, Op. cit. p. 514.

⁷⁸ *Ibidem*. p. 517.

voy a enterrarlo todavía, quiero un papel en el que me diga a mí: lo mataron (...) no tenía delito, era inocente (...) entonces vamos a descansar⁷⁹.

V. A modo de conclusión

En primer lugar, podríamos decir que el juicio constituyó un momento catártico, en términos gramscianos, en el que se cuestionó al bloque hegemónico y, por primera vez, se tambaleó el bloque de poder en su propia estructura interna, dentro del Estado y del sistema de justicia, cuando las clases subalternas exigieron que, por una vez en la vida, el Estado, el Ministerio público y la justicia estuvieran a su servicio y se pronunciaran al respecto. Ese momento catártico y los relatos de los/las testigos fueron de tal intensidad y autenticidad que el resto de los sectores letrados, urbanos y ladinos, no pudieron soportar ese discurso ni aceptar esa realidad, y la negaron, tratando de encubirla y de impedir la negociación de la memoria histórica de un período clave de la historia reciente de Guatemala.

Las voces subalternas del pueblo indígena ixil y achí, utilizando un discurso directo, simple y contundente, obligaron a tomar conciencia de un pasado negado o invisibilizado; mediante sus testimonios narraron una historia subalterna de resistencia que nadie quería recordar ni reconocer, y utilizando el sentido común, dieron a conocer su historia, la historia de los subalternos, la historia del pueblo maya ixil, y lo hicieron con valentía y sin tapujos, con un lenguaje de sentido común, en términos gramscianos.

Para el pueblo Maya ixil y achí, así como para otros pueblos que padecieron en carne propia el conflicto armado, y que han ido poco a poco reconstruyendo sus historias a partir de un hecho traumático que marcó sus vidas, el juicio supuso un proceso de recuperación de su memoria colectiva y de su identidad como Mayas ixiles. La puesta en común, la reevocación y socialización de sus memorias, constituyó un nuevo contexto en donde tomaron conciencia de su identidad como pueblo maya ixil, achí y q'eqchí.

El momento álgido de la guerra contra los pueblos mayas, entre 1982-1984, marcó un claro momento histórico para lo que algunos psicólogos llaman *Flash bubble memories* o "memorias flash", un acontecimiento traumático porque marca un punto de referencia en sus vidas, señalando un antes y un después. Como opinan Brown y Kulik, son acontecimientos traumáticos que marcan a toda una generación y que se evocan y rememoran constantemente como acontecimientos sentidos, vividos colectivamente, como parte de la historia personal y colectiva y que, en la medida en que no se haga justicia y no se repare a las víctimas, no se cerrará.

⁷⁹ CEH, Op. cit. p. contraportada.

Los/as testigos sobrevivientes y sus familiares, con sus testimonios desgarradores, con el apoyo de múltiples sectores ladinos letrados que, por primera vez, han puesto en tela de juicio al sistema político y judicial y han generado una crisis de dominación que duró poco, pero lo suficiente como para que el *status quo* no vuelva a ser nunca el mismo, provocaron múltiples desplazamientos de otros sectores subalternos, generando un nuevo mapa político de correlación de fuerzas en el país. Han forzado a que todos los guatemaltecos tomen posición frente al pueblo ixil, auténtico protagonista en este juicio. Los testigos, representantes de los pueblos mayas, al tomar la palabra, hacerse escuchar, narrar su historia y reconstruir su memoria, se convirtieron en sujetos políticos, de hecho y de derecho, cuestionando la hegemonía blanco-ladina como única poseedora de la justicia y de la verdad.

Sin duda las mujeres ixiles, y achíes fueron las que sufrieron más la violencia física contra sus seres queridos, la violación en sus cuerpos utilizados como arma de guerra y como esclavitud sexual. Son también las que guardan una memoria más vívida de lo sucedido, convirtiéndose en las trasmisoras de la memoria y además, las que exigen con mayor valentía y fortaleza que se haga justicia y se les dé un resarcimiento moral y material por los daños sufridos.

La sentencia por genocidio abrió una nueva etapa de “convencionalización” y reevaluación de la memoria colectiva, un compromiso entre el pasado cuyas vivencias reaparecen de forma traumática y el presente donde memoria y olvido se entrecruzan para procesar y sobrevivir aquel pasado negado. En este contexto, las conmemoraciones nacionales, por su carácter legitimador y sancionador de un suceso grave de nuestra historia, puede convertirse en un instrumento válido para negociar las memorias fragmentadas y contribuir a forjar nuestra memoria y nuestra Historia. En este sentido, la Sentencia por genocidio representó un acto conmemorativo por y para las víctimas y los testigos, para quienes con tanta valentía y tanto dolor relataron su historia y han contribuido a recuperar su memoria y la memoria histórica del país.

El juicio y la sentencia se han convertido en un momento fundacional para la justicia nacional y universal, así como una celebración del logro conseguido para las víctimas y los ciudadanos/as demócratas, los movimientos sociales y de derechos humanos y han abierto paso a otras sentencias que se han consolidado como la de las dos erres, la de la Embajada de España y sobre todo la de la violencia, violación y esclavitud sexual de las mujeres de Sepur Zarco.

En cuanto a la memoria histórica del país, una vez más se ha perdido una ocasión única para reconocer al otro. A pesar de que hubo un alto porcentaje de ladinos que, por primera vez, conocieron los hechos y comprendieron la necesidad de que se hiciera justicia y

se reparara a los sobrevivientes por los daños causados; casi la mitad de la sociedad ladina urbano-letrada, del gobierno y las elites de poder, negaron el genocidio y las denuncias de tortura y violación, e intentaron, con la anulación de la sentencia, enterrar esa parte de nuestra historia, empeñados en negar la posibilidad de recuperar y negociar la memoria histórica nacional.

***Somos Charrúas, un pueblo que sigue en pie:* invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay**

Mariela Eva Rodríguez, Ana Maria Magalhães de Carvalho y
Mónica Michelena

I. Introducción

La reemergencia del Pueblo Charrúa en Uruguay pone en evidencia la siguiente paradoja que atraviesa uno de los países más progresistas de América Latina. Concretamente, fue el primero de la región que separó al Estado de la iglesia, garantizó tempranamente los derechos civiles y políticos a las mujeres, impulsó políticas de inclusión económica y social y, en los últimos años, legisló a favor del aborto, del matrimonio igualitario y de la tenencia y consumo de marihuana. Sin embargo, el progresismo uruguayo encontró su límite: no es posible ser indígena. O, mejor, dicho, las personas no tienen derecho a ser reconocidas por el Estado como miembros de un pueblo originario dado que no hay legislación al respecto y, junto a Surinam y Guyana, comparte el triste privilegio de no haber ratificado el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)⁸⁰. Esta normativa internacional sobre los derechos de los pueblos indígenas tiene carácter vinculante y, por lo tanto, obliga a los Estados a garantizarlos.

Las excusas que los funcionarios públicos suelen plantear ante las reiteradas demandas del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) apuntan al supuesto de la “extinción” en el siglo XIX y a ideologías que remiten a la “asimilación”, la “aculturación”, el “acriollamiento” y el “mestizaje”. De este modo, subsumiendo la etnicidad en la clase social, los funcionarios que dirigen el país se hacen eco en los sentidos hegemónicos instalados en la sociedad uruguaya –legitimados por la

⁸⁰ Guyana, sin embargo, sí reconoce a los indígenas a través de una ley especial llamada *Amerindian Act*, del año 2006.

ciencia— que niegan la continuidad étnica y cultural de los pueblos preexistentes, entre los cuales se encuentran también los guaraníes y los guenoas o minuanes.

Un sector importante de la sociedad, por otra parte, suele tildar de “falsos indios”, de “ventajeros” movilizados por intereses instrumentalistas y pragmáticos, e incluso de “locos y desquiciados”, a quienes se identifican como charrúas. Gustavo Verdesio (2012)⁸¹ sostiene que la sociedad rechaza el pasado que le recuerda raíces no europeas y, de ahí, la falta de interés en los estudios de la época colonial. Retomando a Veracini (2010)⁸², señala que Uruguay es un caso de “colonialismo de colonos”, junto con Argentina, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda. Este tipo de colonialismo, centrado en la apropiación del territorio (más que de la mano de obra), es acompañado por políticas de eliminación, desplazamiento forzado y asimilación de los indígenas. Así, las narrativas fundacionales de la nación uruguaya construyen la imagen de un país “blanco” que, no sólo silencia a las memorias indígenas y a la historia previa a la República, sino también las masacres sobre las que se constituyó y a la continuidad de los legados coloniales. Más precisamente, las narrativas nacionales silencian que la República se estableció sobre el genocidio del Pueblo Charrúa, perpetrado por el primer gobierno constitucional (1830-1834). Los sobrevivientes de la emboscada de Salsipuedes (1831) fueron trasladados forzosamente a los centros urbanos, donde fueron repartidos, desmembrando a las familias y utilizando a las mujeres y los niños como servidumbre en las estancias.

Las consecuencias de este tipo de colonialismo aún perduran. Entre ellas se encuentran la concentración de la población en espacios urbanos como consecuencia de la enajenación de sus territorios, la negación por parte de muchas personas a autoadcribirse como indígenas en el espacio público, la dispersión y ruptura de los vínculos comunitarios y familiares, las interrupciones en los procesos de transmisión intergeneracional de conocimientos, memorias, historicidades y de la historia propia, así como también sentimientos de humillación, vergüenza y ocultamiento de los ancestros y de las trayectorias familiares.

Debido a que el colonialismo de colonos borra sus huellas, la ciudadanía no percibe que hubiera existido ningún colonialismo y se imagina como “blanca”, europeizada y homogénea. La efectividad del silenciamiento de la violencia estatal contra los pueblos indígenas y la naturalización temprana de la ideología de la “extinción”, explican la desconfianza hacia los procesos de reemergencia por parte de sectores autoidentificados como “progresistas”. Reemerger no implica que de

⁸¹ Gustavo Verdesio, “Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un ‘país sin indios’”. *Cuadernos de Literatura* 17 (36), 2014, p. 86-107.

⁸² Lorenzo Veracini, *Settler Colonialism. A Theoretical Overview*, Londres, Palgrave, 2010.

pronto surjan indígenas donde antes no los había. Al contrario, significa que tales adscripciones fueron subalternizadas e invisibilizadas como resultado de dispositivos de poder y saber que involucraron al Estado y a la ciencia.

El proceso de organización del Pueblo Charrúa en Uruguay se remonta a veinticinco años atrás. Sin embargo, en los últimos cuatro o cinco años los procesos de concientización y visibilización se fueron acelerando. En este contexto, en el diálogo entre algunos miembros del CONACHA y un puñado de investigadores que acompañamos sus luchas surgieron discusiones sobre cómo referir al proceso en el que se posicionaron como actores sociales y comenzaron a participar en el espacio público, como sujetos que han ido reflexionando sobre experiencias que dejaron huellas afectivas y, también, como agentes que emprendieron acciones estratégicas para volverse visibles y salir del silencio.

Frecuentemente nos preguntamos cómo deberíamos referir a estos procesos. Tal como veremos en el próximo apartado sobre la construcción de Uruguay como un país “excepcional”, la discusión involucra diversos términos que comparten un mismo campo semántico, entre los que se encuentran “reemergencia”, “resurgimiento”, “emergencia” y “etnogénesis”. La pregunta por los conceptos no es menor dado que –como se suele decir en la jerga futbolística– “marca la cancha” y establece parámetros comunes para saber si estamos comunicándonos con los mismos códigos y refiriendo a los mismos procesos o no y, en dicho caso, permite precisar las diferencias.

En el segundo apartado, sintetizaremos el proceso de reorganización del Pueblo Charrúa, que comenzó en las ciudades y fue expandiéndose hacia las zonas rurales. Las reflexiones sobre la trayectoria de Mónica Michelena –coautora de este ensayo– operarán como hilo conductor del diálogo que da forma al capítulo. Mónica fue delegada del CONACHA entre 2010 y 2014 e integra la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo⁸³.

En la tercera sección nos interrogamos por las herramientas y estrategias a las que recurrió el movimiento charrúa en Uruguay para derribar las narrativas hegemónicas que los invisibilizó, construidas a partir de dispositivos culturalistas y raciales enraizados en las instituciones estatales legitimados, a su vez, por los discursos científicos -o pseudo científicos en algunos casos. La pregunta por las adscripciones -¿Quiénes son charrúas? ¿Cuáles son los criterios utilizados? ¿Quiénes definen o imponen tales criterios? etc.- nos permite analizar el pasaje desde “descendientes” a “indígenas” y compartir algunas inquietudes, reflexiones y paradojas en torno a los estudios de ADN.

⁸³ El cargo de “delegada” (o delegado) fue reemplazado en el 2016 por el de “presidente” para adecuarse a los requisitos de la personería jurídica.

Si bien este artículo da cuenta de un proceso de organización paulatino y de largo plazo, detectamos un momento particular -entre el 2011 y el 2013- que operó como bisagra, no solo de la creciente visibilización del movimiento charrúa, sino también de estrategias exitosas que comenzaron a modificar la percepción de algunos académicos y lograron que los funcionarios estatales atendieran algunas de sus demandas, entre las que se encuentra la discusión sobre el “genocidio”. Tal como suele ocurrir, es evidente que operaron una conjunción de factores. Sin embargo, considerando que la trayectoria de Mónica estructura este relato, en el último apartado nos detendremos en las inquietudes que los condujeron tanto a ella como a Martín Delgado Cultelli -también miembro de la comunidad Basquadé Inchalá y delegado del CONACHA entre 2014 y 2016- a inscribirse en la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Universidad de la República (UdelaR). Compartimos entonces la siguiente conjetura: entre los factores que operaron como bisagra del proceso organizativo del movimiento charrúa en Uruguay -y su consecuente visibilización- se encuentran el acercamiento a la academia desde su interior y la capacitación externa en instituciones internacionales vinculadas a los derechos de los pueblos indígenas.

Por último, compartimos una consideración de tipo metodológica. Este trabajo se basa en la etnografía concebida como práctica colaborativa, que intenta romper relaciones jerárquicas entre los investigadores y sus interlocutores para privilegiar el diálogo entre iguales y la reflexión conjunta. Siguiendo a Joanne Rappaport (2007)⁸⁴, este ensayo coloca su énfasis en el trabajo de campo, al que no consideramos como mera “recolección de datos”, sino como un espacio en el que se despliegan relaciones intersubjetivas que posibilitan interpretaciones colectivas. Nuestra búsqueda apunta, por lo tanto, a generar procesos de coteorización; es decir, a generar producciones que retoman y reacentúan teorías antropológicas y que, a la vez, permiten construir conceptos en el marco de un diálogo de saberes. Este tipo de diálogo no solo implica un conocimiento acompañado por preposiciones -“para”, “por” y especialmente “con” los pueblos indígenas-, sino que insta a llevar adelante investigaciones que acompañan y se comprometen con sus objetivos políticos.

Como coda a este comentario metodológico aclaramos que el formato dialógico que hemos elegido para la escritura del capítulo no es más que un recurso estilístico, una ficción en el sentido de algo “construido”, según planteó Clifford Geertz (1973)⁸⁵ hace ya varias

⁸⁴ Joanne Rappaport, “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, *Revista Colombiana de Antropología* 43, 2007, p. 197-229. En línea <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105015277007>.

⁸⁵ Clifford Geertz, “Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture”, *The Interpretation of Cultures*. New York, Basic Books, 1973.

décadas. Tal como sugiere Rappaport (op.cit), entre otros, no estamos interesadas particularmente en la experimentación en la escritura, sino en las reflexiones y teorizaciones que surgen en la experiencia intersubjetiva del trabajo de campo.

II. Reemergencia charrúa y en un país “excepcional”

El retorno a la democracia de varios países de América Latina en la década del ochenta abrió nuevos campos de interlocución entre la política indigenista y la política indígena creando un contexto favorable para los procesos de organización y la participación de los movimientos sociales en la esfera pública. En 1989, las demandas indígenas se plasmaron en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), lo cual permitió la introducción de los derechos de los pueblos indígenas en las reformas constitucionales de la década del noventa⁸⁶. Este instrumento jurídico reemplazó al Convenio 107 (de 1957), que se centraba en los individuos y estipulaba que los indígenas debían abandonar sus prácticas tradicionales -consideradas atrasadas, propias de “una etapa menos avanzada”- y asimilarse en una ciudadanía indiferenciada. Entre los cambios sustanciales se encuentra el derecho a la autoascripción y al consentimiento previo, libre e informado, y al reemplazo del término “población” por “pueblo”, sustituyendo una perspectiva demográfica o biológica por otra que enfatiza en los derechos colectivos de las “naciones preexistentes”. Si bien el texto aclara que el término “pueblo” no se utiliza como en el derecho internacional -y, por lo tanto, deja entrever que la autonomía y la libredeterminación implícitas en dicho término deberán darse dentro del marco de los Estados- muchos países demoraron su ratificación. Así, tenemos un espectro que va desde México (que lo ratifica en 1990) y Colombia (en 1991), a Chile y Nicaragua (que lo hacen en el 2008 y 2010 respectivamente). La reticencia de Uruguay no responde a posibles temores de secesión impulsados por la lucha indígena, sino a la convicción de que en dicho país “no hay indios”.

Este escenario -al que se suma el debate en torno a los “500 años”, las demandas zapatistas y la fuerza del movimiento indígena en Ecuador y Bolivia- generó un contexto favorable para la “reemergencia” de pueblos que se creían “extintos”. Los indígenas capitalizaron experiencias organizativas previas (en sindicatos, cooperativas, partidos políticos, organizaciones barriales, centros de estudiantes, etc.) en las que aprendieron y/ o reforzaron estrategias para lidiar con las instituciones estatales y, a su vez, se fortalecieron políticamente. Lejos de ser una excepción, consideramos el caso de los charrúas de Uruguay en el contexto regional. Al analizarlo en relación con Argentina -país vecino

⁸⁶ Paradójicamente, estas reformas que ampliaron los derechos de los pueblos indígenas se llevaron adelante en el contexto del multiculturalismo neoliberal.

que ratificó el Convenio en el 2000⁸⁷ y que no sólo ha tenido una historia común con Uruguay sino también muchas similitudes-, observamos que cuando se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en 1985, reconocía a dieciséis pueblos. En el presente -tras reiterados debates, marchas y contramarchas- el número asciende a casi cuarenta, incluyendo entre las incorporaciones al Pueblo Charrúa, Tehuelche, Selk'nam, Yámana, Huarpe, Rankulche, Pehuenche y Comechingón, entre otros.

En un dossier (Rodríguez et. al. 2017)⁸⁸ que derivó de un encuentro académico internacional en Montevideo durante el 2017, analizamos varios de estos casos y discutimos la pertinencia del término “reemergencia”. En líneas generales, coincidimos en que en este concepto subyace el sentido de “volver a aparecer”, no solo de hacerse visibles sino también inteligibles, y que el mismo remite a la relación continuidad-discontinuidad enmarcada por la hegemonía. Más precisamente, en estas discusiones optamos por este término para dar cuenta de casos específicos de pueblos indígenas considerados “extintos” (o desvanecidos) por los dispositivos de poder-saber, que en el presente se organizan cultural y políticamente bajo etnónimos generalmente discontinuados en los textos académicos y/ o en los formularios estatales. José Bengoa (2010)⁸⁹, en cambio -al igual que Miguel Bartolomé (2003)⁹⁰ y Diego Escolar (2007)⁹¹- refieren a este tipo de casos como “etnogénesis” (Rodríguez 2017)⁹².

⁸⁷ Previamente a la ratificación, Argentina había adherido al Convenio 169 mediante Ley Nacional 24.071, pero el mismo entra en vigor plenamente, en el 2001, un año después del depósito de la firma en Ginebra en el 2000.

⁸⁸ *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*. Conversaciones del Cono Sur 3 (1). Mariela Eva Rodríguez (ed.), 2017. En línea

<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-rodriguez.pdf>. En esta compilación publicamos las ponencias (ampliadas y revisadas) presentadas en el *II Simposio Sección de Estudios del Cono Sur, Latin American Studies Association (LASA): Modernidades (In)Dependencias (Neo)Colonialismos*, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelaR), 19-22 de julio de 2017.

⁸⁹ José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

⁹⁰ Miguel Alberto Bartolomé, “Los pobladores del ‘Desierto’: genocidio, etnocidio y etnogénesis en Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social* 17, 2003, p. 162-189.

⁹¹ Diego Escolar, *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*, Prometeo, Buenos Aires, 2007.

⁹² Mariela Eva Rodríguez, “Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa”, *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, Mariela Eva Rodríguez (ed.), *Conversaciones del Cono Sur* 3 (1), 2017. En línea

<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-rodriguez.pdf>.

En síntesis, preferimos hablar de “reemergencia” en lugar de “etnogénesis” porque este último término -que incluye casos de diferentes épocas y lugares- resulta demasiado amplio. De acuerdo con una de las autoras de este trabajo (Rodríguez op. cit), en los años noventa Jonathan Hill (1996)⁹³ actualizó las discusiones sobre los procesos de etnogénesis que habían tenido lugar tres décadas antes y los definió como una síntesis de las “luchas culturales y políticas de los pueblos para existir, así como también la conciencia histórica de esas luchas” (p. 2, nuestra traducción) en su intento de ajustarse a órdenes impuestos durante la expansión de los Estados coloniales o republicanos en América. Este autor precisa el término en un doble sentido: como rótulo o etiqueta -“para describir procesos de *emergencia* histórica de pueblos que se definen a sí mismos en relación a su herencia lingüística y sociocultural” (p. 1)- y como concepto. Es decir, como una herramienta para analizar conflictos y luchas culturales y políticas implicadas en la creación de identidades permanentes, en contextos de dominación caracterizados por discontinuidades y cambios violentos. Retomando este debate, Guillaume Boccara (2002)⁹⁴ sostuvo que “etnogénesis” se relaciona dialécticamente con el concepto de “etnificación” y vincula al primero con la agencia -proceso interno de transformación e incorporación del otro en uno mismo- y a la etnificación con la estructura -proceso de reificación de entidades por presión externa de dispositivos coloniales políticos, económicos y taxonómicos (p. 56-57).

“Resurgimiento” (o “resurgencia”), por otra parte, suele referir a procesos de resistencia, en los que colectivos indígenas se movilizan políticamente en la arena pública reclamando derechos particulares, tal como sostiene Stephen Cornell (1988)⁹⁵. Bengoa (op. cit.), en cambio, refiere a dichas movilizaciones políticas indígenas con el término “emergencia” y, en diálogo con Christian Gros que enuncia desde una perspectiva instrumentalista, considera a la etnicidad como un “recurso” para la integración en la sociedad mayor (p. 181). Señala entonces que las políticas de reconocimiento de la diferencia étnica y cultural hicieron posibles los procesos de etnogénesis a los que identifica como el “renacer de la conciencia étnica” (p. 69) por parte de grupos generalmente aislados que, ocultos en el mestizaje, habían dejado de adscribirse como indígenas y que buscan “en sus raíces su nueva identidad” (p. 69).

Los dispositivos de saber-poder que sentenciaron la “extinción de algunos pueblos indígenas no operaron de un modo homogéneo, sino

⁹³ Jonathan Hill (ed.), *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, Iowa City, University of Iowa Press, 1996.

⁹⁴ Guillaume Boccara (ed.), *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (Siglos XVI-XX)*, Quito, Ediciones Abya-Yala e Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), 2002, p. 47-82.

⁹⁵ Stephen Cornell, *The Return of the Native: American Indian Political Resurgence*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1988.

que variaron según los frentes colonizadores (Briones 1998)⁹⁶, los recursos en juego, los medios de articulación política para asegurarlos y los modos de concebir y clasificar la diversidad (Cornell op. cit). Tampoco son homogéneos los procesos actuales de “reemergencia”, ni sus formas organizativas, dado que varían las estrategias, las alianzas y las concepciones. Dichos procesos no responden exclusivamente a la agencia indígena, sino al interjuego entre ésta y los constreñimientos estructurales, que habilitan o limitan los lugares y posiciones que los actores sociales pueden ocupar.

En el próximo apartado repasaremos el proceso de reorganización del movimiento charrúa, para lo cual nos centraremos en la historia del CONACHA, cuyos miembros continúan debatiendo los alcances de los términos “reemergencia” y “resurgimiento”.

III. “Siempre estuvimos, solo que el resto de la sociedad no nos veía e incluso nosotros mismos no nos veíamos”

Mónica: cuando tenía 18 años me enteré de que mi bisabuelo materno era charrúa y, desde entonces, decidí dedicar mi energía para que otras personas también pudieran explorar sus raíces indígenas y reconocerse en ellas. Así fue como me integré a la Asociación de Descendientes Charrúas (ADENCH) en 1989. En este camino de encontrarnos con otros hermanos conocí a Rosa Alvaríño, de la comunidad charrúa de Villaguay de Entre Ríos; una gran líder que impulsó el movimiento charrúa en Argentina y que participó activamente en la lucha que llevó al Estado a reconocer los derechos de los pueblos indígenas. En el 2001 Rosita nos contactó para invitarnos a actuar, como grupo de música Basquadé, en la Feria del Libro en Villaguay. Basquadé comenzó como un taller de música experimental, en el cual investigábamos los sonidos ancestrales de nuestros instrumentos indígenas precolombinos e históricos. En aquél entonces, nos identificábamos como “descendientes” -tal el nombre de ADENCH- porque sentíamos que los indígenas “verdaderos” eran nuestros ancestros y nosotros, en cambio, ya no vivíamos en comunidad. Es decir, habíamos internalizado los discursos hegemónicos de que para ser charrúas teníamos que vivir en *tolderías*, en el monte, como en el siglo XIX. Rosa nos llamó la atención e interpeándonos manifestó: “Decir descendiente es de colonizador, nosotros tenemos que estar orgullosos”. Ella solía enfatizar que nosotros sí éramos charrúas; charrúas de hoy, que ya no vivimos como los de antes pero que tenemos un legado, tenemos memorias que nos pertenecen. Las reflexiones que motivó Rosa y su impulso nos llevaron a conformar la Comunidad Basquadé Inchalá en el 2004. Poco después surgió el CONACHA, en el 2005. Entre los

⁹⁶ Claudia Briones, *La alteridad del “Cuarto Mundo”: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

objetivos, nos propusimos fortalecer nuestras identidades, recuperar prácticas y conocimientos ancestrales, cuestionar públicamente las representaciones esencialistas que giran en torno a la extinción y a la invisibilización estructural, y demandarle al Estado que reconozca y pida perdón por el genocidio cometido contra el Pueblo Charrúa, tal como explicitamos en nuestra página de internet (CONACHA 2012)⁹⁷. Actualmente el CONACHA está integrado por cinco comunidades de distintos lugares del país⁹⁸. ADENCH se separó a comienzos del 2017, pero al igual que con Choñik -que nunca quiso pertenecer al CONACHA- mantenemos buen diálogo y realizamos algunas tareas conjuntas.

Ana Maria: Martín Delgado Cultelli suele sostener que el surgimiento del CONACHA tuvo como antecedente los encuentros organizados entre 2004 y 2005 por el grupo charrúa Piri de Colonia, en los que las comunidades indígenas de Uruguay compartieron talleres y consensuaron criterios comunes. Según los relatos, estos encuentros coincidieron con la noticia de que el Estado uruguayo había ratificado en el 2005 el *Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe*⁹⁹ y, frente a la necesidad urgente de conformar un organismo a nivel nacional que representara a los pueblos originarios de Uruguay ante dicho organismo, CONACHA no pudo incluir a las comunidades charrúas de Argentina. No obstante, los vínculos entre los charrúas de Entre Ríos y los de Uruguay continuaron nutriendo agendas compartidas.

Mariela: parecería que, como suele ocurrir con los movimientos indígenas en otros países, las causas que posibilitaron la conformación de esta organización de segundo grado, de CONACHA, responden a las interrelaciones entre las acciones de las organizaciones de base -es decir, de los indígenas (o “descendientes” en ese entonces)- y las políticas públicas diseñadas por los organismos estatales que no preveían instancias de consulta previa ni participación de los colectivos charrúas. En el comenario de Ana María resulta evidente que la imposición de los Estados sobre los pueblos preexistentes en el siglo XIX aún tiene consecuencias y que, a pesar de que los organismos internacionales

⁹⁷ <http://consejacioncharrua.blogspot.com.ar/>

⁹⁸ El CONACHA está integrado por la comunidad Basquadé Inchalá de Montevideo, la comunidad Guyunusa de Tacuarembó, la comunidad Agrupación Queguay Charrúa (AQUECHA) de Paysandú, la comunidad Betum de Salto y la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA), que está conformada por las mujeres de todas las comunidades.

⁹⁹ Este es un organismo multilateral de cooperación internacional creado en 1992, durante la celebración de la II Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y Gobierno, que está conformado por 22 países miembros. Posteriormente, participamos también en otros ámbitos internacionales, entre los que se encuentran la *Organización de Naciones Unidas* (ONU) y la *Organización de Estados Americanos* (OEA).

ampliaron el plexo jurídico de sus los derechos a los pueblos originarios, aún no han podido resolver la fragmentación producida por las fronteras nacionales y también provinciales, tal como ocurre en Argentina como consecuencia del federalismo. Los encuentros autónomos entre los miembros de un mismo pueblo que quedaron alojados en distintos países y provincias parecerían ser indispensables, no sólo para el fortalecimiento de los lazos internos, sino también para definir los modos de relacionarse con las administraciones de gobierno de cada Estado. En este escenario, entiendo que tampoco son ajenas las relaciones con las organizaciones de la sociedad civil que apoyan las demandas de los indígenas.

Mónica: las comunidades que conformamos el CONACHA tenemos objetivos comunes. Para poder cumplirlos, llevamos adelante acciones y programas destinados a fortalecernos internamente, y también tenemos metas de corto alcance y diseñamos estrategias en el marco de las interlocuciones con el Estado y con la sociedad general. Es decir, hacemos un doble trabajo: hacia adentro y hacia afuera. Los encuentros entre nosotros son importantísimos, porque es ahí donde difundimos informes sobre actividades pasadas y proponemos actividades para llevarlas a cabo conjuntamente y, a través de decisiones basadas en el consenso y la horizontalidad, definimos los proyectos y cómo los implementaremos. Entre los objetivos internos apuntamos a que cada vez haya más personas que se autoidentifiquen públicamente como indígenas. Los encuentros (ya sean talleres, asambleas o reuniones comunitarias) y las actividades que realizamos nos permiten recuperar nuestras ceremonias ancestrales, nuestras memorias colectivas, conocimientos y tradiciones. En esas reuniones conversamos sobre nuestras trayectorias y experiencias actuales, así como también sobre la transmisión entre las generaciones y sobre los silencios, es decir, sobre lo que no se transmitió.

Ana Maria: En una conversación que tuve con Elvira Soria Delfa, oriunda de Guichón, Paysandú, y presidente del CONACHA desde el año 2016, comentó que no se siente cómoda con el rótulo de “presidente”, aunque entiende que es la forma organizativa aceptada por el sistema que permite a su vez la posibilidad de que todo el colectivo esté representado. Ella duda si está preparada para dirigir el CONACHA, ya que este rol siempre estuvo a cargo de las personas que viven en Montevideo. Mónica, recuerdo que una ocasión comentaste que la decisión de la candidatura de Elvira tenía la intención de descentralizar las actividades y empoderar a organizaciones y comunidades del interior, y que ese fue el germen del proyecto de “La Escuelita Charrúa” ¿Podrías explicar cómo fue este proceso en el que un movimiento que surgió sobre todo en las zonas urbanas, particularmente en Montevideo, decidió que el liderazgo sea ejercido por las comunidades de las zonas rurales?

Mónica: Nuestro movimiento surgió en una ciudad del interior llamada Trinidad, que se encuentra a unas dos horas de Montevideo (195 km), pero fue en la capital del país donde se comienza a visibilizar nuestra existencia. Es decir, el movimiento charrúa es esencialmente un movimiento urbano, que después de quince años comenzó a expandirse a las ciudades del interior del país, pero no iba más allá. Fue un logro del CONACHA hacer que este movimiento se extendiera hacia el medio rural. El disparador fue nuestra participación en los homenajes a nuestros ancestros en Salsipuedes, lugar de la masacre de 1831 donde se perpetró el genocidio. De todos modos, cuesta mucho que se sostengan las comunidades en las zonas rurales. Es por este motivo que elegimos a Elvira, para que desde su liderazgo pueda consolidar un movimiento charrúa rural.

Ana María: Desde que comencé mi etnografía con CONACHA, hace tres años, fui prestando atención a los relatos sobre las trayectorias de sus miembros y a sus procesos de autoadscripción. En distintas conversaciones, escuché a varias personas mencionar que las generaciones que les precedieron ocultaron sus ancestros charrúas, que hubo quiebres en la transmisión y recordaron también algún momento particular en el que “se dieron cuenta” de que muchas prácticas — realizadas generalmente por sus madres y abuelas, de manera silenciosa— tenían origen indígena. Este “darse cuenta” les permitió iniciar un proceso de reflexión sobre sus sentidos de pertenencia que los llevó a sentir que había algo distinto, que se sentían diferentes a los demás uruguayos, lo cual los impulsó a su vez a realizar investigaciones sobre sus propias familias recurriendo para ello a las memorias, a las crónicas y a los archivos y registros oficiales. Es decir, las inquietudes sobre los saberes que hoy los charrúas pretenden recuperar y reconstruir colectivamente comenzaron -generalmente- con una búsqueda personal a nivel familiar.

Me gustaría compartir la historia de Lilia Castro, que ilustra este punto. Ella nació en Paysandú hace 76 años y es una de las mujeres charrúas más ancianas del movimiento, fue presidente del CONACHA y actualmente es vocal. Lilia tiene una historia de lucha y de resistencia que incluye haber sido presa política y haber tenido que exiliarse en varios países (Chile, Argentina, Cuba y Brasil). Recuerda que desde muy chica se sentía discriminada por el color de su piel, pero que fue recién en el año 2006 que se enteró de su ascendencia charrúa. En aquél momento, mientras trabajaba en una feria en Montevideo, se acercaron unas mujeres -que posteriormente se enteró de que eran de ADENCH- que estaban realizando una investigación, en la que buscaban evidencias y otros rasgos fisionómicos. Le dijeron que ella encajaba perfectamente y la llevaron a otra parte para sacarle fotos, midieron su estatura, su cráneo, sus pómulos, etc.

Lilia comenta que luego de este episodio al que sintió como algo violento y, especialmente dos años más tarde, cuando hizo su primer

viaje a Salsipuedes, “se dio cuenta” de que ese origen indígena era lo que siempre había buscado. Así fue que comenzó a entender varias cosas de su vida y también otras cuestiones vinculadas a su mamá, como por ejemplo que solía “cortar la tormenta” con un hacha y que tenía un amplio conocimiento sobre los yuyos (hierbas). Ella cuenta que en el viaje a Salsipuedes conoció a Mónica y a otros compañeros de Basquadé Inchalá, comunidad de la que hoy es miembro. A pesar de los problemas de salud derivados de su edad y de la violencia que sufrió a lo largo de su vida, Lilia tiene una participación activa en el movimiento, viaja a la mayoría de los encuentros y realiza distintas actividades. Actualmente lleva adelante un trabajo de concientización en una escuela de su barrio, en el departamento de Canelones, en la que difunde y visibiliza las memorias y las prácticas culturales charrúas. También incentiva a los niños a que pregunten por los indígenas en el ámbito de sus familias, particularmente a sus abuelos, porque la memoria se transmitió oralmente -suele explicar- ya que en aquel entonces no había mucha escritura. Ella apunta a las nuevas generaciones y a la educación como herramienta para cambiar tanto a las mentalidades como a la historia oficial, cuyas distorsiones hacen que los charrúas aún no sean reconocidos por la sociedad.

Mónica: la historia de Lilia es la de muchos de nosotros y, luego de casi veinticinco años, podemos decir que la energía que pusimos para aumentar la visibilización de nuestro pueblo y el autorreconocimiento por parte de quienes tienen ancestros indígenas está dando frutos. Por ejemplo, en el 2009 logramos que la legislatura promulgara la Ley Nacional 18.589, que declara el 11 de abril como el “Día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena”. Dos años más tarde, en el 2011, conseguimos que el Censo Nacional incluyera preguntas sobre ancestralidad. La inclusión fue un hito importante, ya que desde mediados del siglo XIX solo hubo tres instancias en las que el Estado empleó instrumentos estadísticos para conocer la composición étnica de la población. Mientras que en el caso de los inmigrantes –especialmente de los europeos– se precisó su lugar de origen, la presencia indígena y afrodescendiente no fue prácticamente registrada. Esta ausencia en las estadísticas oficiales fue funcional a las políticas de asimilación que legitimaron las narrativas hegemónicas de la nación blanca, homogénea.

Con la intención de aumentar el número de personas que se autoidentifican como indígenas, desde el CONACHA realizamos una campaña de sensibilización que resultó exitosa: de acuerdo con el Censo Nacional del 2011, el 4,9% de la población reconoce tener algún ancestro indígena, en tanto que el 2,4% contestó que su principal ascendencia es indígena¹⁰⁰. Los departamentos con mayor población indígena son Tacuarembó (con 8%) y Salto (con 6%). Teniendo en cuenta estas cifras,

¹⁰⁰ Censo Nacional. 2011. Instituto Nacional de Estadísticas (INE). <http://www.ine.gub.uy/censos2011/index.html>

nos propusimos la firme tarea de encontrar a esas personas y motivarlas para que se organicen. Así, de a poco fuimos logrando el reconocimiento por parte de algunos organismos del Estado, entre los cuales se encuentra el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES), el Instituto Nacional de Estadística (INE) y el Ministerio de Relaciones Exteriores (MRREEE) y, de este modo, fuimos vinculando los objetivos hacia adentro del movimiento y hacia afuera que mencioné antes.

Desde que comenzamos a organizarnos son muchos los que han ido tomando conciencia sobre sus orígenes y también sobre los esencialismos y racismos en la vida cotidiana. Hace poco, por ejemplo, se acercó un mbyá guaraní berá que quería vincularse con nosotros para poder conversar sobre los derechos de los pueblos indígenas y luchar juntos para que Uruguay ratifique el Convenio 169 de la OIT. Esto es algo muy positivo, porque es posible que entre los miembros del CONACHA, algunos tengan ancestros guaraníes.

Mariela: sobre este asunto quisiera compartir un comentario que realizó Gustavo Verdesio en el marco del VI Taller de Discusión sobre Restitución de Restos Humanos (TADIRH), realizado en Quequén (Necochea, Argentina) en el 2017. Luego de analizar la restitución de Vaimaca Pirú a Uruguay (en el 2002), alguien preguntó sobre la conformación del CONACHA y planteó que algunas personas que se identifican como charrúas tal vez tenían otros orígenes, quizás guenoas o guaraníes. Verdesio respondió que este tema no es ajeno a los charrúas, sino que suelen analizarlo frecuentemente y que sus reflexiones son muy sofisticadas. Aclaró que si bien es posible que no todos los integrantes del CONACHA tengan ancestros charrúas, decidieron identificarse de este modo a partir de una evaluación de los procesos históricos. Más precisamente, esta elección estuvo motivada por las características de las *tolderías* charrúas que -particularmente en los últimos tiempos- nucleaban a personas de diferentes orígenes, entre los que se encontraban charrúas y guenoas, pero también a afrodescendientes cuyos ancestros habían sido llevados como esclavos, esclavos que había huido, criollos y miembros de otros pueblos indígenas. Según entiendo, el gentilicio “charrúa” responde entonces a una forma de vida y de organización social y política que no estaba sujeta a las estructuras estatales -ni a las coloniales ni a las republicanas- a pesar de las negociaciones que mantuvieron con los administradores de los diferentes gobiernos para poder mantener su autonomía, sus propias instituciones y maneras de vincularse con el entorno (incluyendo en éste a los seres no humanos) de acuerdo a sus propios principios y normas.

Mónica: quienes nos reconocemos como charrúas lo hacemos a partir de conocer las trayectorias de nuestras familias y de haber aprendido a prestar atención a ciertas prácticas y conocimientos que fueron transmitidos muchas veces en silencio, de la puerta de la casa para adentro, sin decir cuál era ese origen. Es decir, aprendimos a prestar atención a las memorias fragmentadas, íntimas; memorias que

fueron cobrando densidad en la medida en que cada uno de nosotros comenzó a interrogar a sus mayores. Así fuimos rompiendo los silencios y los “secretos” que avergonzaron a las generaciones anteriores. Hace unos años, en el 2008, junto a un grupo de mujeres y a la antropóloga suizo uruguaya Andrea Olivera, llevamos adelante un proyecto sobre el rol de las mujeres charrúas en el guardado de la memoria oral resistente. En aquél momento, aludí a este proceso de investigación-concientización como el rearmado de “el gran quillapí de la memoria”; una metáfora que me permite reflexionar sobre la transmisión entre las distintas generaciones y sobre la reconstrucción que estamos llevando adelante colectivamente. Así como antes cada pedacito del cuero era cosido y pintado por las mujeres colectivamente, ahora cada una de nosotras es portadora de un pedazo de la memoria y entre todas vamos cosiendo los retazos y volviendo a armarla. Es decir, cada persona desde sus experiencias, su historia y su cosmovisión va aportando a la unidad del quillapí¹⁰¹.

Ana María: En varias de sus presentaciones públicas, Martín explicó que las narrativas de la historia hegemónica se basan en las crónicas y deslegitiman los relatos orales, a los que consideran como folclore o fantasías. Por otro lado, a veces menciona que quienes enseñaban antropología en la universidad en otras épocas -pero que todavía suelen opinar en el espacio público- se olvidan de los procesos históricos, de los devenires, y en consecuencia presentan a las etnografías como fotografías y a los indígenas como seres portadores de esencias inmutables. Martín valora el trabajo de la memoria que llevan adelante desde el CONACHA y desde las otras organizaciones porque permite a muchos sentirse orgullosos de sus raíces, a empoderarse como “charrúas de hoy”, tal como incentivaba Rosa Alvaríño. A través de sus propias investigaciones han ido constatando que muchos conocimientos y prácticas culturales no desaparecieron con la violencia perpetrada por el Estado, sino que se mantuvieron en el interior de las familias y fueron transmitidas como memorias subterráneas y resistentes. Es común -comenta- que los uruguayos se pregunten dónde estaban todas esas personas que se dicen indígenas y dónde habían estado durante todo ese tiempo que no se los veía, a lo cual Martín suele responder: “Siempre estuvimos, solo que el resto de la sociedad no nos veía e incluso nosotros mismos no nos veíamos”.

IV. ¿Quiénes son charrúas? Reflexiones en torno al ADN, los esencialismos y las autoadcripciones

Mariela: La pregunta ¿quiénes son charrúas? depende de cuáles son los criterios que definen las adscripciones y, particularmente, si tales criterios son autoidentificatorios o bien son impuestos por instituciones

¹⁰¹ Capa confeccionada con cueros.

estatales y/ o científicas. En otras palabras, esta pregunta no es ajena a las definiciones generadas desde estas instituciones que se entran y retroalimentan y que, a su vez, permean las percepciones de la ciudadanía. En distintas ocasiones, cuando cuento que estoy acompañando las investigaciones de los charrúas, suelo encontrarme con personas que se burlan e, incluso, se enojan muchísimo sosteniendo enfáticamente que en Uruguay “no hay indios” y – tal como señalaba Martín – citan como voz autorizada al antropólogo nonagenario Daniel Vidart o a Renzo Pi Hugarte, que falleció hace unos años.

Mónica: Para nosotros ser charrúa pasa por tener una historia en común, una historia de genocidio, de despojo, de persecución y de desmembramiento; una historia de borramiento de nuestra identidad, pero también una historia de recuperación identitaria, de resurgimiento. Ser charrúa es también intentar porfiadamente recuperar el sentido comunitario perdido, para lo cual necesitamos tener un vínculo estrecho con nuestro territorio ancestral.

Ana Maria: Retomando el tema de la restitución de los restos de Vaimaca Pirú al que aludió Gustavo, Martín explicó que la restitución fue un hito en el proceso de visibilización del movimiento, pero también mencionó que en ese entonces aumentaron los ataques por parte de la antropología local.

Mónica: Durante la restitución de los restos de Vaimaca Pirú se generaron muchos conflictos entre la academia y ADENCH. Cuando estábamos reunidos en el Panteón Nacional, donde todavía se encuentran sus restos, Enrique Auyenet se encadenó al panteón para impedir que pasaran los investigadores -entre los cuales estaba Monica Sans- que se proponían tomar una muestra para hacer estudios de ADN. Enrique fue retirado por la policía. Poco tiempo después, en el 2003, Pi Hugarte publicó un artículo -“Sobre el charruismo. La Antropología en el sarao de las pseudociencias”¹⁰²- en el que se burló de él por tener ojos celestes y dijo que nosotros éramos descendientes de europeos disfrazados de indios.

Ana Maria: En ese artículo Pi Hugarte recurre a la dicotomía “ciencia” versus “pseudociencia” y plantea que el charruismo -tal el término con el que refiere a los colectivos que reivindican a sus ancestros- exalta lo charrúa desde una posición acrítica que rechaza el conocimiento objetivo. Como en aquel momento no permitieron que se realizaran estudios de ADN a los restos de Vaimaca Pirú, los descalificó como “anticientíficos” y “absurdos” y sostuvo que tenían una concepción ignorante y distorsionada de la ciencia. También he leído escritos de Vidart en los que suele utilizar expresiones como “charruistas” y “charrumaníacos”, a través de los cuales manifiesta su desprecio hacia las agrupaciones charrúas actuales. Según Vidart, tal

¹⁰² Renzo Pi Hugarte, “Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias”, 2003. En línea www.unesco.org.uy/shs/articyki_07.

como analizamos en otro trabajo¹⁰³, solo serían indígenas aquellas personas que pertenecen a una etnia integrada homogéneamente y viven de modos diferentes a los de Occidente (Vidart 2011)¹⁰⁴, y aclara que los que hoy se proclaman charrúas pueden ser considerados “descendientes” pero que eso no los hace “indígenas verdaderos” (Vidart 2012)¹⁰⁵.

Mónica: Como vocera de la comunidad charrúa Basquadé Inchalá, tuve una experiencia personal en relación con este tema. Cuando en el año 2005 asumí el primer gobierno de izquierda, junto a una comitiva del CONACHA planteamos nuestras reivindicaciones ante la senadora Nora Castro, que en ese momento era la presidenta de las Cámaras del Parlamento. Esta persona respondió a nuestra demanda con las siguientes palabras: “Vayan con los antropólogos de la Facultad de Humanidades, si ellos los reconocen, nosotros podemos empezar a trabajar con ustedes”. Además de una falta de respeto, esta respuesta fue muy dolorosa porque sabíamos que la academia se encontraba lejos de reconocernos.

Vidart (2011) también sostiene que no había charrúas en el territorio que quedó bajo la soberanía del Estado uruguayo y que los “verdaderos ocupantes” eran los minuanes y los guaraníes, a los que considera numéricamente superiores en el siglo XVIII y XIX. Resulta llamativo que solo reconozca a pueblos originarios que aún no se han manifestado en el espacio público ni han reclamado derechos como colectivo, tal como sugiere un informe del Estado uruguayo (Uriarte Bálamo 2011)¹⁰⁶ que significó una apertura respecto a los antiguos prejuicios. Desde que comenzamos a organizarnos, hace más de veinticinco años, nos hemos visto presionados para demostrar nuestra legitimidad, para demostrar que somos “realmente” indígenas. Esta demanda no surgió únicamente por parte de quienes se desempeñan en el ámbito universitario y de los funcionarios estatales, sino también de la

¹⁰³ Ana Maria Magalhães de Carvalho y Mónica Michelena, “Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida”, *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, Mariela Eva Rodríguez (ed.), *Conversaciones del Cono Sur* 3 (1), 2017. En línea <https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-maghalaes-y-michelena.pdf>.

¹⁰⁴ Daniel Vidart, “El regreso del mito charruísta”, *Fondo de Cultura Económica*, 2011, en línea http://www.fondodeculturaeconomica.com/Editorial/Prensa/Detalle.aspx?seccion=Detalle&id_desplegado=45850.

¹⁰⁵ Daniel Vidart, “No hay indios en el Uruguay contemporáneo”. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 10, 2012, p. 251-257.

¹⁰⁶ Pilar Uriarte Bálamo, “Hacia un plan nacional contra el racismo y la discriminación”, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, Dirección de Derechos Humanos, 2011.

sociedad que internalizó la idea de que los “últimos cuatro charrúas” fueron llevados a Francia luego de la emboscada de Salsipuedes.

Mariela: En la mesa que organizamos en el marco del Simposio de la Sección Cono Sur de LASA, en Montevideo, Sans (2017)¹⁰⁷ llamó la atención sobre el desfase entre los datos del Censo Nacional y sus propios estudios, en los que plantea que el 34% de los uruguayos tienen ascendencia indígena desde el punto de vista genético. De acuerdo con sus investigaciones la población indígena estaría subrepresentada en el censo, según el cual cerca del 5% de los uruguayos respondió que tiene ancestros indígenas y el 2,4% consideró a esta ancestralidad como la más importante.

Mónica: Los datos del censo son resultado de un trabajo de base al que le hemos dedicado nuestras vidas. Aunque 5% o 2,4% puedan parecer cifras bajas, para nosotros no lo son y, de hecho, este porcentaje se asemeja al de otros países de la región que recibieron a grandes contingentes de migrantes. A Mónica Sans la conocí en 1989, cuando yo integraba ADENCH. En aquel momento me pidió si podía tomarme una muestra de sangre, a lo cual me opuse. Hace un par de años, nos invitó a los miembros del CONACHA a participar en el proyecto Genoma Humano, que está en relación con el Instituto Pasteur. El protocolo del proyecto incluye la conformación de una Comisión de Ética, en la que se debe incluir a un delegado por cada una de las comunidades u organizaciones con las que se proponen trabajar. Sin embargo, este requisito aún no fue cumplido, ya que en la comisión de ética que se conformó en la Universidad de la República (UdelaR) no hay ningún indígena. Sabemos que la información se reúne en un banco mundial de datos genéticos y que recibe financiación de una universidad de Corea. Teniendo en cuenta lo delicado del asunto y la falta de garantías sobre la utilización de esos datos genéticos, en una asamblea del CONACHA que tuvo lugar en marzo del 2017 decidimos no participar. No obstante, tanto los miembros del CONACHA como los de ADENCH, dejamos liberada la decisión a cada uno de los integrantes de hacerlo a título personal; no como colectivo. Aclaro, sin embargo, que a pesar de habernos negado a participar en el proyecto nosotros estamos en buena relación con su equipo de investigación e, incluso, nos han invitado a participar en algunas de sus clases.

Ana María: recuerdo que en una reunión del CONACHA, en el contexto del “Encuentro de saberes” de Valle Edén, en el 2015, reflexionaron sobre el tema del ADN en relación con el Convenio 169 de

¹⁰⁷ Mónica Sans, “Identidad perdida: discordancias entre la ‘identidad genética’ y la autoadscripción indígena en el Uruguay”, *Dossier Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina*, Mariela Eva Rodríguez (ed.), *Conversaciones del Cono Sur* 3 (1), 2017.

En línea

<https://conosurconversaciones.files.wordpress.com/2017/09/conversaciones-del-conosur-3-1-sans.pdf>

la OIT. Luego de una larga discusión, concluyeron que la autoidentificación era suficiente para definir quién es indígena y que no era necesario realizar estudios genéticos para que los reconozcan. “No es el ADN el que va a decir cuánto uno tiene de charrúa”, sostuvo uno de los participantes.

Mariela: Estas reflexiones de los miembros del CONACHA parecen coincidir con el planteo de la mayoría de los especialistas en antropología biológica, que sostienen que los datos genéticos no determinan identidades, dado que los sentidos de pertenencia remiten a cuestiones subjetivas, a trayectorias colectivas y a los contextos específicos. Incluso, en la nota del diario *El Observador*, Sans¹⁰⁸ plantea que el ADN no va a dar las respuestas sobre las identidades.

Mónica: nosotros queremos trabajar con la academia y estamos dispuestos a hacerlo siempre y cuando nos consulten y nos involucren en el proceso y en los resultados. La devolución es fundamental. Por el modo en que nos presentaron el proyecto parecería que los antropólogos biólogos sacarían más beneficio de nosotros, que a la inversa. Más allá de la posibilidad del trabajo conjunto, es cierto que para convencer a quienes cuestionan nuestra existencia los datos genéticos nos son útiles, estratégicos, ya que las cifras –los datos cuantitativos– resultan más confiables que las palabras, que nuestros relatos o que otras interpretaciones basadas en información cualitativa.

Sin embargo, también es un arma de doble filo porque si bien los estudios de ADN contribuyen a derribar la historia oficial del país “blanco”, “sin indios”, por el otro, pueden reforzar perspectivas esencialistas, racistas y extranjerizantes como las de Vidart o las de Pi Hugarte, que buscan descalificarnos y desautorizar nuestros reclamos. Muchos de nosotros decidimos que no necesitamos pruebas de ADN para reconocernos como charrúas ni estamos obligados a demostrar nuestras autoascripciones genéticamente. Personalmente, pienso nos alcanza con los datos censales, especialmente porque están basados en nuestras subjetividades, en cómo sentimos la pertenencia al pueblo charrúa, y no en criterios basados en la legitimidad científica.

V. Nuevas estrategias para una antigua lucha: el arte y la ciencia

Ana María: En una conversación sobre los esencialismos presentes en la visión de la academia uruguaya sobre los indígenas, que suele destacar marcadores biológicos y diacríticos corporales, Martín comentó que esos esencialismos también cobraron fuerza entre los propios charrúas. Contó entonces que antes sentían la necesidad de ponerse el quillapí y la vincha, ya que era lo que la sociedad les exigía para

¹⁰⁸ Facundo Macchi y Mariana Castiñeiras, “La porfiada sangre”, Diario *El Observador*, 4 de noviembre de 2017.

En línea <https://www.elobservador.com.uy/la-porfiada-sangre-n1138392>

considerarlos indígenas; es decir, sentían que para ser escuchados debían asemejarse a las imágenes que figuran en los libros de historia. También sentía que era imprescindible hacer referencia a las crónicas, donde se consigna el saber autorizado y la historia de los indígenas. No obstante, tal como les demandaba Rosa Alvariño, es indudable que se dio un proceso de revalorización dentro del movimiento que los llevó a comprender que ustedes son charrúas en el presente –no del siglo XVIII– y a darle prioridad a la memoria colectiva que buscan recomponer como si fuera un rompecabezas, como un “quillapí de la memoria” según la metáfora que acuñaste Mónica. Pensando en las estrategias “hacia adentro” del movimiento y “hacia afuera” que mencionaste anteriormente ¿Es posible identificar algún momento que haya operado como “bisagra” de los cambios en la visibilidad y en el reconocimiento por parte de la sociedad?

Mónica: Quizás, desde mi propia experiencia, pueda identificar ese momento de cambio en los meses que van entre el 2011 y el 2013. La comunidad Basquadé Inchalá hizo su aparición pública hace ya casi quince años, con la obra “*Oyendau: El grito de la memoria*”. A través de esta performance que yuxtaponía teatro, música y danza nos habíamos propuesto visibilizar la historia de nuestro pueblo, el genocidio y el resurgimiento de los charrúas. En aquél entonces considerábamos –y aún continuamos pensándolo así– que el arte es una herramienta política y un vehículo legítimo, ya que desde la subjetividad artística “todo está permitido”. Si bien el estreno de la obra desbordó de gente y las repercusiones fueron favorables, los antropólogos Vidart y Pi Hugarte continuaron ridiculizándonos en sus comentarios. Entonces decidimos que teníamos que dar la lucha en el ámbito académico, en la usina que producía los discursos que nos deslegitimaban. Así fue que Martín y yo decidimos, en el 2007, inscribirnos en la licenciatura en antropología.

Recuerdo que cuando cursaba la materia de *Prehistoria de la Cuenca del Plata*, no pude contenerme al escuchar que el profesor Leonel Cabrera se burlaba de los “pseudo-investigadores” que publicaban libros sobre los charrúas históricos y los ubicó en un mismo comentario junto a nuestro movimiento. Ese día salí del silencio y defendí nuestra lucha por el derecho a la identidad. Al final de la clase llegamos a un acuerdo con el profesor: organizar una mesa de debate en la que participaran los académicos, los “pseudo-investigadores” y nosotros, los charrúas. En el 2011, Mónica Sans me invitó a participar en unas jornadas, en las que me tocó exponer justo antes de Vidart cuyo trabajo se titulaba “*No hay indios en el Uruguay contemporáneo*”. Al año siguiente me invitaron a escribir una respuesta a la ponencia de Vidart en un dossier del *Anuario de Antropología* que finalmente no fue publicada¹⁰⁹.

¹⁰⁹ En las jornadas “Pueblos Originarios: Nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena” presenté la investigación etnográfica que estaba haciendo para

También fue importante el acercamiento de Gustavo Verdesio, un académico uruguayo al que mencionamos anteriormente, que es docente e investigador de la Universidad de Michigan y que en el 2013 se comprometió con nuestro movimiento motivando a otros a acercarse. Ese año, cuando tomaba clases con Nicolás Guigou –director de la carrera– me propuso organizar aquél debate que había quedado pendiente. Él moderó la mesa en la que participaron tres docentes de la facultad –Cabrera, Sans y Barreto–, Verdesio como invitado especial y yo. En los meses siguientes, Verdesio publicó ensayos y notas periodísticas sobre la reemergencia charrúa que promovieron el debate público¹¹⁰ y le dieron visibilidad al CONACHA que, en el 2014, organizó el primer Foro sobre el Convenio 169 en la Intendencia de Montevideo¹¹¹. Poco después Ana Maria Magalhães de Carvalho propuso hacer su tesis de maestría con nosotros, y luego se sumó Stéphanie Vaudry¹¹² y Francesca Repetto¹¹³.

Finalmente, con la intención de promover reflexiones en el ámbito académico, entre el 2016 y el 2017 organizamos tres encuentros: unas jornadas en la universidad –en la UdelaR¹¹⁴–, una mesa en el marco

el diplomado de la Universidad Intercultural Indígena (en Bolivia) junto con Mary Correa –miembro de Basquadé Inchalá, que fue mi tutora ancestral– y Andrea Olivera –mi tutora académica. Tal como mencionamos anteriormente, Andrea es una antropóloga uruguayaya que creció en Suiza, lugar en el que sus padres se exiliaron durante la dictadura militar y que, y en ese entonces estaba haciendo su tesis doctoral en la Universidad de Lausanne sobre los colectivos charrúas de Uruguay. Esta investigación con mujeres rurales del CONACHA se basaba en la etnografía colaborativa, metodología que ella impulsó inspirada en los trabajos de Joanne Rappaport. Su tesis fue publicada recientemente. Ver Andrea Olivera, *Devenir charrúa en Uruguay: Una etnografía junto con colectivos urbanos*, Montevideo, Lucida editores y Fondation pour l' Université de Laussane, 2016.

¹¹⁰ La discusión continúa al año siguiente en los medios, cuando Verdesio publicó una nota en la revista *Lento*, a la que le siguió una de Vidart, otra de Guigou y una respuesta de Mazzucchelli a Verdesio, que le contestó vía *La Diaria*. En el 2015, este periódico publicó otras dos notas –la del sociólogo Arocena y de la Sans, que replantearon el estatus de los grupos reemergentes apartándose, así, de la actitud hostil predominante en la academia hasta el 2012.

¹¹¹ En el foro participaron funcionarios de derechos humanos de Uruguay y de Chile (Faroppa y Aguirre) y del Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay, (Scagliola), la Vicepresidenta del Fondo Indígena (Sarapura), y tres académicos: Guigou, Verdesio y Mariela Rodríguez, coautora de este trabajo.

¹¹² Universidad Laval, Québec, Canadá.

¹¹³ Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

¹¹⁴ En el 2016 organizamos un panel doble titulado “Los pueblos indígenas en Uruguay y el Convenio 169 de la OIT”, en las Jornadas académicas “Todas las gentes del mundo son hombres.” Raíces latinoamericanas de los derechos humanos, organizadas por el Departamento de Literatura Latinoamericana en Montevideo, a las que fuimos invitados por Francisco Bustamante, en el que

del Congreso de LASA que se llevó a cabo en Lima¹¹⁵, y el panel en el simposio de la Sección Cono Sur de LASA que dio origen al dossier mencionado, en el que participaron Mónica Sans y el arqueólogo José López Mazz. Cada vez son más las personas e instituciones que se acercan para realizar actividades con nosotros, estudiantes de ciencias de la comunicación, de sociología, de antropología, de los profesorados, fotógrafos, cineastas, docentes de las escuelas y de los liceos. Las tareas de concientización sobre la existencia de indígenas en Uruguay están dando sus frutos y, a veces, no damos abasto para responder a esta demanda.

Ana Maria: En tu relato sobre los comienzos de la comunidad Basquadé Inchalá hiciste un comentario sobre la importancia del arte. Guidaí Vargas, tu hija, resalta también la búsqueda del sentir y sentirse charrúa a través de las performances, pero junto a otras mujeres jóvenes se propusieron innovar y plantear otras formas de resistencia. Según Guidaí, crearon el grupo *Inambi* a fines del 2016 para resignificar las memorias ocultas y resistentes de las mujeres que, tras el genocidio, siguieron pariendo y existiendo a pesar de la violencia y la discriminación.

Mónica: *Inambi* significa “renacer” en lengua guenoa. A través de esta performance que fusiona reminiscencias indígenas y elementos de la danza moderna y de la expresión corporal cuentan la historia de las mujeres charrúas desde antes de la conquista, pasando luego por la colonización, el genocidio, la invisibilización y el resurgimiento. Es decir, traen el pasado al presente, cuentan lo que no se ha contado aún, narran las violencias y despojos sufridos a través de sus propios cuerpos en movimiento para hacer pública la historia de sus antepasados y lograr un impacto social en la población urbana. Recurriendo a la danza y a la música, las y los jóvenes —ya que también se sumaron los varones— llevan a cabo intervenciones urbanas de arte político en diferentes espacios: en marchas multitudinarias, en parques, en la rambla de Montevideo, en congresos feministas y en actividades barriales. Ellos elijen formas opuestas a la “folklorización” y desarrollan una expresión artística propia de lo que significa *ser indígena hoy en la ciudad de Montevideo*.

Mariela: Guidaí cuenta que desde que era chica se autoadscribió como charrúa. En el presente, eso parece traducirse en su espíritu combativo, que la lleva a levantar su voz en los espacios públicos en nombre de las demandas de todo el colectivo, tal como ocurrió en abril del 2017, cuando pidió la palabra en un Consejo de Ministros que se

también participaron Martín Delgado Cultelli, Andrea Olivera, y Stéphanie Vaudry.

¹¹⁵ El retorno de los pueblos indígenas “extintos”: Reflexiones desde la etnografía colaborativa. XXXV *International Congress of the Latin American Studies Association (LASA)*: *Diálogo de saberes*. Lima, Perú. 29 de abril al 1 de mayo de 2017.

realizó en el barrio de ustedes, en La Teja, donde se encontraba el presidente Tabaré Vázquez ¿Podrás contar qué ocurrió ese día?

Mónica: Guidaí participó como público junto con Martín y levantó la mano para hablar. Cuando le dieron la palabra le preguntó al presidente cuál era su postura sobre las reivindicaciones de los charrúas y solicitó que el Estado considerara a la emboscada de Salsipuedes y a otros hechos de violencia contra nuestro pueblo como actos de genocidio. El presidente respondió que no tenía una postura definida, pero se comprometió a pedir que se haga una investigación “con rigurosidad científica” –según sus palabras– para analizar si se trató efectivamente de un genocidio. También en esa ocasión expresó que comprendía y compartía la reivindicación de que los descendientes de los “originales habitantes” de esta tierra reclamen sus derechos y lo que la historia ha dejado olvidado en el transcurso del tiempo. Es la primera vez que un presidente habla sobre nosotros en términos de derechos; una muestra clara de que comenzamos a transitar una nueva etapa. Poco después, la diputada del Frente Amplio Stella Viel propuso que el parlamento reconociera el genocidio contra el Pueblo Charrúa.

Martín, que investiga los procesos del siglo XIX, suele sostener que hubo una clara intención del gobierno de Rivera de eliminar a la Nación Charrúa, que Salsipuedes fue un golpe que nos desestructuró y rompió el tejido comunitario, y que las consecuencias continúan en el presente. Sabemos que el término genocidio está en discusión en el ámbito jurídico y que los abogados prefieren hablar de “crimen de lesa humanidad” para los casos del siglo XIX. Sin embargo, también somos conscientes de que la discusión sobre los términos no es una cuestión meramente jurídica –o académica–, sino que es también política, por lo cual desde nuestros inicios preferimos utilizar esta palabra. Los charrúas estamos vivos y estamos de pie, construyendo juntos nuestro propio destino. No estamos solos; también el Pueblo Mapuche –al que admiramos– demanda a los Estados de Argentina y de Chile que impusieron sus fronteras, que reconozcan el genocidio y sus consecuencias en el presente.

Cacique Guairá y cacique Paragua: La versión Guaraní del mestizaje y la resistencia indígena

Marcelo Bogado

I. Introducción

En la versión oficial que se forjó la nación paraguaya sobre sus orígenes, la misma se originó del mestizaje producido entre los conquistadores españoles y las mujeres guaraní. En el contexto de la búsqueda de una identidad nacional de la cual enorgullecerse, intelectuales paraguayos de la generación del 900 forjaron la ideología del mestizaje como mito fundador de la nación paraguaya.

En la versión de la historia realizada por estos historiadores se ocultaron premeditadamente los aspectos negativos del pasado colonial del Paraguay. El mestizaje hispano-guaraní es mostrado como el resultado de la alianza inicial entre españoles e indígenas guaraní. El fruto de las uniones entre los hombres españoles y las mujeres guaraní, según esta versión, dio como resultado a los mestizos paraguayos, poseedores de las mejores virtudes de los dos grupos de quienes son descendientes.

En contraposición a la versión nacionalista de los orígenes de la nación paraguaya, los Guaraní actuales cuentan con una versión distinta de la misma historia. Según la versión más extendida de estos relatos que se transmiten de forma oral, que se remontan al menos a los años 1950, a la llegada de los españoles al Paraguay existían dos grandes Caciques guaraní: el Cacique Guairá y el Cacique Paragua. El Cacique Guairá resistió a la invasión de los españoles, siendo los Guaraní actuales los descendientes de este Cacique, mientras que el Cacique Paragua pactó con los españoles y les entregó sus mujeres. De la unión de estas mujeres con los españoles nacieron los primeros paraguayos, de quienes descienden los paraguayos actuales.

En varias oportunidades hemos escuchado de boca de indígenas Mbya esta historia, narrada de forma espontánea, en donde la idea

central era que los Mbya son los descendientes del Cacique Guairá, mientras que los paraguayos lo son del Cacique Paragua, siendo la idea principal que se quería transmitir que cada grupo forma parte de naciones distintas, con orígenes distintos.

Relatos semejantes, aunque con variantes, se han encontrado en grupos guaraní tanto de Paraguay, Argentina y Brasil. Asimismo, se conoce esta historia entre los 3 grupos de Guaraní que habitan la región oriental del Paraguay: Mbya-Guaraní, Ava-Guaraní y Paĩ Tavyterã.

El presente texto está dividido en tres partes. La primera presenta la visión idealizada del mestizaje hispano-guaraní, a través de la cual se forjó la idea del paraguayo como producto de un mestizaje que lo hace un ser rebosante de virtudes. En la segunda parte se presentan las versiones de la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá que pudimos recopilar, sin hacer mayores comentarios a los textos presentados. En una tercera parte realizamos una interpretación de los mismos.

Para analizar los relatos se confeccionó un cuadro de resumen del contenido de los mismos, presentado en la tercera parte. De modo a facilitar la identificación de los relatos a los que se refiere este cuadro, los mismos fueron enumerados en los lugares en donde aparece la versión en extenso de los mismos. De este modo, el lector podrá remitirse fácilmente a los textos para cotejar el contenido de los mismos con lo expuesto en el cuadro.

Con respecto a las versiones de la historia del Cacique Paragua y el Cacique Guairá aquí presentadas, los textos que se presentan corresponden a dos fuentes. La primera se obtuvo a través de fuentes escritas en las que se consignan diferentes versiones de la historia, según fueron transcritas por investigadores de los Guaraní. Se pudieron consignar 14 textos provenientes de esta fuente.

La segunda fue obtenida a través de entrevistas y conversaciones mantenidas por el autor del texto a indígenas mbya, donde los mismos narraron aspectos de la historia del Cacique Paragua y el Cacique Guairá. Se cuenta con 3 testimonios sobre el tema a partir de esta fuente, con lo que contamos con un total de 17 versiones de la historia.

Los textos que se encuentran en portugués en el original y las entrevistas en guaraní fueron traducidos por el autor al castellano.

II. La nación mestiza

La colonización por parte de los españoles del territorio que más tarde sería conocido como Paraguay comienza con la ilusión de encontrar una tierra llena de riquezas, según leyendas recogidas por exploradores y náufragos europeos, cuya ilusión daría nombre a la desembocadura del río Paraná como *Río de la Plata*¹¹⁶. Este río se

116 Blas, Garay, *Breve resumen de la historia del Paraguay*, Madrid, Viuda e hijos de

representó para los primeros europeos que lo navegaron como el río que los llevaría a encontrar grandes riquezas. Sería el camino que los conduciría a los metales preciosos y los convertiría en ricos, si llegaban a la legendaria *Sierra de la Plata*¹¹⁷.

Buscando esto se organizó la expedición de Pedro de Mendoza, cuyos hombres fundarían el primer asentamiento español en el Paraguay y de donde se originaría el primer mestizaje hispano-guaraní.

Juan de Ayolas, enviado por Mendoza a explorar el río Paraguay, llega a los dominios de los Cario Guaraní en las inmediaciones de Asunción entre fines de 1536 e inicios de 1537¹¹⁸.

Los indígenas de la región, bajo las órdenes de los Caciques Lambaré y Ñandua recibieron a los españoles con hostilidad, negándoles el paso. Como resultado se dio una escaramuza entre ambos grupos, luego de la cual se estableció una alianza entre ambas partes, que según Schmidl, protagonista de los hechos, se desarrolló de la siguiente manera:

Cuando ellos oyeron nuestras armas y vieron que su gente caía al suelo y no veía ni bala ni flecha alguna, sino un agujero en el cuerpo, no pudieron permanecer y huyeron y caían los unos sobre los otros como los perros y se fueron a su pueblo. Algunos entraron en el pueblo; (también) otros, alrededor de doscientos hombres, cayeron en los fosos, porque no habían tenido el tiempo bastante para que los que habían caído en los fosos hubieron podido mirar en derredor suyo.

Después de esto, llegamos al pueblo, pero los indios que estaban en el pueblo [se] sostuvieron lo mejor que pudieron y se defendieron muy valientemente por dos días. Cuando vieron los indios que no podían sostenerlo más y temieron por sus mujeres e hijos, pues los tenían a su lado en el pueblo, vinieron ellos, estos susodichos Carios, y pidieron perdón a nuestro capitán general Juan Ayolas que los recibiere en perdón; que ellos harían todo cuanto nosotros quisiéramos. También trajeron y regalaron a nuestro capitán Juan Ayolas seis mujeres, la mayor era de diez y ocho años de edad; también le hicieron un presente de alrededor de unos nueve venados y otra carne de monte. A más nos pidieron que permaneciéramos con ellos y dieron a cada gente de guerra u hombre dos mujeres (entregar) para que cuidaran de nosotros, cocinaran, lavaran y atendieran en otras cosas más de las que uno en aquel tiempo ha necesitado. También nos dieron sustento de comida de la que nosotros tuvimos necesidad en esa ocasión. Con esto quedó hecha la paz con los Carios¹¹⁹.

M. Tello, 1897, pp. 19-20.

117 Efraim, Cardozo, *Paraguay de la conquista*, Asunción, El lector, 1989, p. 44.

118 *Ibidem*. Pp. 46-49

119 Ulrico Schmidl, *Derrotero y viaje a España y las Indias*, Bs. As, 1947, pp. 57-58

A partir de esta alianza inicial, una vez que los españoles tuvieron descendencia con estas mujeres que los Guaraní les dieron para sellar la amistad entre ambos grupos, surgió el mestizaje hispano-guaraní. Estos mestizos tendrían el estatus de “español” durante la época colonial y serían encomenderos, aprovechando la mano de obra indígena; renegando, por tanto, de su “mitad indígena” guaraní.

Durante la época colonial la población guaraní que se encontraba en el Paraguay se dividió en tres grupos. Una parte fue sometida al sistema colonial español a través del sistema de las encomiendas. Los mismos pasaron a habitar en los pueblos de indios. Otra parte se vio sometida al sistema de las reducciones de los jesuitas. Un tercer grupo estaba conformado por los Guaraní monteses, *Cainguás* o *Ka'aguy gua*, quienes se mantuvieron al margen del sistema colonial y habitaron las selvas, hasta que, luego de la independencia (en algunos casos hacia fines del siglo XIX; en otros a mediados del siglo XX), recibieron el avance de la frontera agrícola nacional que irrumpió en su territorio y les despojó del mismo. Los descendientes de los monteses son los Guaraní actuales, que habitan hoy en día en pequeñas comunidades con remanentes de los bosques que otrora cubrieran gran parte de la Región Oriental del país y en algunos casos viven en comunidades urbanas.

Independientemente de lo que fue el orden colonial en el Paraguay, a la hora de buscar exaltar la identidad propia, en el país se operó un proceso de idealización del mestizaje de la primera hora, presentando al mestizo paraguayo, fruto de la unión de los españoles y las Guaraní como el origen idílico de la nación paraguaya. Este proceso se operó desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX. A modo de ejemplo de la imagen de la nación paraguaya como una nación mestiza, creada por los intelectuales que se comprometieron en esta tarea, transcribimos un pasaje de *Proceso y formación de la cultura paraguaya* de Natalicio González, publicado originalmente en 1940, que va en esta línea.

La alianza del indio y del europeo realizó la síntesis racial en el mestizo, primera expresión de una nueva humanidad, típicamente americana, que iba a irrumpir con ideales y caracteres propios en la agitada historia del mundo. El español y el guaraní desaparecieron en el abrazo fecundo de la primera hora, para revivir en el vástago. El hijo de la india guaraní y del aventurero castellano poseyó, desde sus orígenes, un intenso patriotismo americano. Dueño de las conquistas de la técnica europea, la utilizó para ensanchar los dominios de la Cultura autóctona. Mediante este proceso, América comenzaba por conquistar al conquistador¹²⁰.

III. Cacique Guairá y Cacique Paragua

120J. Natalicio, Gonzalez, *Proceso y formación de la cultura paraguaya*, Asunción, Cuadernos republicanos, 1988, p. 109.

Antes de presentar los relatos sobre el Cacique Paragua y el Cacique Guairá, protagonistas de la versión guaraní de la historia del mestizaje y la resistencia indígena, trataremos sobre la existencia o no de tales personajes, basándonos en las fuentes históricas provenientes de la historia escrita por los conquistadores españoles.

Con respecto al Cacique Guairá, existe constancia, según testimonio de los conquistadores españoles, que efectivamente existió un Cacique con ese nombre, cuyo territorio se encontraba en lo que hoy en día es el estado brasilero de Paraná, el cual dio (en su momento) nombre a la Provincia que llevó por nombre Guairá y a los saltos, hoy en día desaparecidos bajo el embalse de la represa de Itaipú, que llevaron igual nombre. Según Cardozo, “la vasta comarca situada entre el Alto Paraná y la meseta atlántica debía su nombre al cacique Guairá que dominaba cerca de los Saltos de su mismo nombre”¹²¹.

Según la historia oficial escrita por los conquistadores, este Cacique solicitó la ayuda de los españoles para luchar contra sus enemigos Tupi, los recibió amistosamente y se alió a los mismos; sellándose de esta forma una alianza entre el Cacique Guairá y los españoles¹²².

Según Ruy Díaz de Guzmán (nieto de Irala, quien fuera protagonista de los hechos) los sucesos que culminarían con la amistad entre el Cacique Guairá y los españoles se desarrollaron de la siguiente manera:

En este tiempo llegaron a la ciudad de la Asunción ciertos caciques principales de la provincia del Guairá a pedir al general Domingo de Irala les diese socorro contra sus enemigos los Tupíes de la costa del Brasil, que con continuos asaltos los molestaban y hacían muy graves daños y robos con favor y ayuda de los portugueses, obligándole a ello el manifestarse vasallos de Su Majestad y que como tal debían ser amparados de modo que el general había dado su acuerdo sobre una petición tan justa, determinó ir en persona a remediar estos agravios y, prevenido de lo necesario, aprestó una buena compañía de soldados y otros muchos indios amigos y caminó con su armada y pasando por muchos pueblos de aquella provincia con mucho aplauso, llegó al río Paraná a un puerto arriba del gran Salto, donde los indios de aquel río vinieron a recibir al general, proveyéndole de bastimentos y demás menesteres y con sus canoas y balsas pasó a la otra parte a un pueblo de un cacique llamado Guairá de quien fue muy bien recibido y hospedado. Convocados los indios de aquella provincia, juntó mucha cantidad de ellos, y por su parecer navegó el Paraná arriba, hasta los pueblos de los Tupies, los cuales con mucha presteza se convocaron y tomaron armas, saliéndoles a recibir por mar y tierra, y tuvieron una reñida pelea en un peligroso paso del río, que llaman el salto de Abañandaba, y

121 Cardozo, Op. cit. p. 95.

122 *Ibidem*. pp. 95-96

desbaratados los enemigos fueron puestos en huida y entraron los nuestros al pueblo principal de la comarca, donde mataron mucha gente y pasando adelante tuvieron otros muchos encuentros, con que dentro de pocos días trajeron a su sucesión y dominio aquella gente, y después de algunos tratados de paz prometieron no hacer más guerra a los indios Guaranís de aquél gobierno ni entrar por sus tierras como antes lo habían hecho¹²³.

Con respecto al Cacique Paragua, no está del todo comprobada su existencia en los tiempos en los que los españoles llegaron al Paraguay. Al menos no existe constancia en las fuentes españolas contemporáneas a estos hechos de que haya existido un Cacique con este nombre.

Sin embargo, algunos autores mencionaron el nombre de un Cacique Paragua a la hora de conjeturar la etimología para la palabra *Paraguay*, que da nombre tanto al país como al río que lo cruza, que además es la forma como se conoce en guaraní a la ciudad de Asunción.

Gandia¹²⁴ presenta las posibles etimologías que se han dado para la palabra *Paraguay* en donde presenta varias alternativas, de entre las cuales se encuentra la de “Cacique Paragua”. De entre las etimologías propuestas por varios autores desde la época colonial, varias encuentran la etimología en palabras del guaraní, como “río de coronas” (de *Paragua*, corona de plumas y *y*, río), “río de los Paraguás” (de los que viven pegados a los ríos), “río de los Paraquas” (ave de la familia de los faisanes), “río cuyas aguas se matizan como el mar”, “río pintoresco”, “río como el mar”. Se aventuraron incluso etimologías provenientes del quechua como “lloedme y verás maravillas” o “río correntoso”. Asimismo, algunos autores propusieron que la palabra *Paraguay* provenía de “río de los Payaguas”, que es un grupo indígena canoero que habitaba en las orillas de este río.

De entre las probables etimologías que presenta Gandia se encuentra la de “río del Cacique Paragua”, propuesta por Aguirre y por Granada, que son sin embargo conjeturas realizadas por autores bastante posteriores a la llegada de los españoles al Paraguay, cuya afirmación sobre este punto no es mencionada en fuentes anteriores. Ya tratado el tema de la existencia de los Caciques Guairá y Paragua, pasaremos a presentar las versiones que contamos sobre la historia de estos Caciques en las tradiciones orales de los Guaraní.

a) La primera versión que se conoce del relato es de 1956 y fue narrada a León Cadogan por el Cacique mbya Pablo Vera de Yro'ysã, Paso Yobai:

123Ruy, Díaz de Guzmán, *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*, Asunción, Comuneros, 1980, pp. 198-199

124 E, De Gandía, *Historia del Gran Chaco*, Vol. 8, J. Roldan y compañía. Madrid, 1929, pp. 84-85.

Hace algunos años, mientras buscábamos datos acerca de los patronímicos sagrados y nombres comunes guaraníes, escuchamos de boca del Cacique Pablo Vera de Yro'ysã, Paso Yováí, departamento de Guairá, referencias a dos poderosos caciques, Paraguá y Guairá. Paraguá - vecino u oriundo del mar- se habría aliado con los habitantes de tierras extrañas = yvypó amboáé i o Españoles; permitió que su gente fuese catequizada y bautizada; Guairá, en cambio, fue un insobornable defensor del patrimonio autóctono, prefiriendo internarse en las reconditeces de las selvas antes de ver avasallada a su gente por extranjeros. A esto se debe el mote despectivo de Montesés o Ka'aguyguá, que se les aplicaba ya en tiempos de la Colonia, y cuya versión apocopada de Ka'yguã llevan hasta el presente el Cacique Pablo Vera y su gente¹²⁵.

Otra versión: En otra versión que presenta Cadogan sobre la historia del Cacique Paraguá y del Cacique Guairá éste afirma haber encontrado la historia tanto entre los Mbya, los Ava (Chiripá) y los Pañ Tavyterã. Presenta las diferentes versiones del relato escuchadas de boca de cada grupo:

También interesante por las reminiscencias históricas que encierra es la leyenda de Guairá y Paraguá, conservada tanto por estos Tavytera como por los Mbyá y los Chiripá, según la cual Paraguá habría pactado con los Numbairé (Españoles), proveyéndoles de mujeres y soldados, mientras Guairá se habría negado a tratar con ellos, retirándose a las selvas más remotas para sustraerse a la dominación o absorción. Según la versión de esta leyenda que me narraron Juan Bautista Ibarra y José Arce, Paraguá se habría separado de los conquistadores, dejando en su poder las mujeres que ya tenían hijos mestizos. En la versión mbya de la misma leyenda, Paraguá es sinónimo de Quisling o traidor, mientras los Chiripá lo consideran como jefe del grupo de quienes ellos descienden¹²⁶.

En otra versión del relato presentada por Cadogan, sólo se menciona al Cacique Guairá y no al Cacique Paraguá. En esta versión se habla de que los españoles sellaron un pacto con el Cacique Guairá por medio del cual le otorgaban a Guairá el derecho sobre las selvas, mientras que ellos se quedarían con los campos:

Pablo Vera y otros dirigentes avezados, ya desaparecidos, hablaban de un pacto celebrado por Guairá y los españoles, según el cual éstos reconocían los derechos de los Mbya sobre las selvas, quedando ellos

125 León, Cadogan, *Las Reducciones del Tarumá y la destrucción de organización social de los Mbyá-Guaraníes del Guairá (Ka'aguyã o Montesés)*, México, Estudios antropológicos, 1956, pp. 296-298

126 León, Cadogan, "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amambai, Alto Ypané", *Revista de Antropología*, Vol. 10, n° 1 y 2, 1962, p. 46.

con los campos (...) El relato es interesante (...) por explicar el informante en sus propias palabras lo que le impide incorporarse a la vida civilizada¹²⁷.

En otra versión de la historia presentada por Cadogan se recoge en extenso un testimonio del Mbya Alberto Medina de Tapichawy, Paso Yobái, en donde, entre otras cosas, se menciona al Cacique Guairá como el dueño de las selvas, presentándose a los Mbya como los herederos de dicho Cacique y de sus dominios:

Bien, ahora cuenta cómo vinieron los habitantes de tierras extrañas, la manera en que dejaron nuestro primer jefe Guairá las selvas, cuéntalo bien para que pueda escucharlo.

Bien, lo contaré. Bien siendo así, tengo que contarlo. Porque en verdad, nada tiene de bueno. Nosotros (...) al contrario, nosotros (...) nuestro dueño divino (cortó) la tierra que nos correspondía (para nosotros).

Y esas tierras, los actuales habitantes de la tierra, en cuanto tuvieron con qué comprarla, nos la quitaron toda.

A nosotros nos dejó la extensión de tierra que está allá. Estaba Guairá, y aún lo que nos dejaron; después de Guairá, parece que lo quitaron integralmente también. Para (en) tales casos no tenemos nosotros dirigentes de poder, ni los dirigentes de tiempos pasados.

Por eso no se esforzaron, y así dejaron que se les arrebataran todas las selvas que debieran pertenecernos; les arrebataron todos los habitantes de la tierra. Nosotros, nosotros... si los paraguayos no se hubieran apoderado de ellas, no serían así.

Y ahora, lo que los paraguayos tienen la obligación de darnos, hasta la yerbamate escatiman, hasta la yerba de las selvas escatiman, sí, la misma yerba de la selva de la que nosotros tomamos mate.

Asimismo, los paraguayos se creen con derecho sobre los mismos animales (la caza) que hay en la selva. Hasta nuestras pobres trampas destrazan los paraguayos.

Y aun siendo así, nosotros por temor no hacemos caso. -¿Qué son esos indios? aunque así dicen, por temor nos callamos y no lo denunciarnos a los dirigentes.

Si encuentran presa en las trampas de nosotros los habitantes de la selva, los paraguayos se la llevan, y habiéndola llevado, destruyen nuestras trampas, y aun así, nosotros nos hacemos de los desentendidos por temor a los paraguayos.

¿Qué son esos indios? Podemos matarlos, no más; el matar Mbýa no es nada, es una zonería, dicen todos ellos, y aun así, nos callamos.

De las selvas que deberían pertenecernos se han apoderado todos ahora los paraguayos.

Esto yo no lo apruebo; no es bueno. No he de vivir como paraguayo.

Vivir como verdadero paraguayo, para que en ninguna manera haga eso, para que en ninguna manera viva como verdadero paraguayo. Los

127León, Cadogan, *Yvyra Ñe'ery. Fluye del árbol la palabra*, Centro de Estudios Antropológicos, Asunción, 1971, p. 20.

buenos me han hecho percibir sus voces; los Poseedores de Verdadero Valor me... (Han hablado).

Esto no me gusta, pero, aunque me disgusta sobremedida, nada sé (hacer) (...) Y aun así, ahora dicen los paraguayos: Pero, corred de aquí, apartaos de aquí. Aún acerca de nuestros cultivos nos molestan, sin motivo alguno nos molestan, eso es lo que a mí me disgusta (...) Quiero decir que nos dejen grandes extensiones (de tierra) para nuestros cultivos. ¿Qué dirán acaso los dirigentes de los paraguayos, los dirigentes de los habitantes de la tierra para que esto se realice? Es esto lo que quiero saber; lo he de llagar a saber.

Sería de desear que los paraguayos nos dejaran grandes extensiones de selva para cultivar en compañía de todos nuestros compueblanos, no... eso lo tengo que decirlo yo, es indispensable, que lo diga. Y habiéndolo dicho, ¿lo pondrán (concederán) acaso?

Yo, ay de mí Vivía dando largos saltos receloso, en mis tierras; yo trabajaba en mis tierras, en la extensión de mis tierras me mataba trabajando para ayudar a los paraguayos.

Por sí en agradecimiento, en recompensa, para demostrar su alegría por eso, me cedieran (dieran) una extensión grande de tierra en que entretenernos nosotros (exclusivo). Por eso es que hablo¹²⁸.

En una versión presentada por Chase-Sardi sobre la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua, recogida entre los Mbya, se presenta al primero como quien resistió a los españoles y al segundo como quien pactó con los mismos, entregándoles sus mujeres:

Cuando llegaron los yvyo amboae, "habitantes de tierras extrañas", a las comarcas guaraníes, Ñande arygua, "los situados encima de nosotros", dispusieron que ambas razas vivan separadas. Guairá resistió a la invasión; pero Paragua pactó con el conquistador y les entregó sus mujeres.

De esta unión nacieron los paraguayos, jurua, "boca peluda". Para zanjar la disputa, los dioses ordenaron que los paraguayos se quedaran con los campos y los Guaraní con las selvas. No obstante, aquéllos desoyeron el mandato divino y comenzaron a talar la floresta, para así apoderarse, como vemos, de más tierras¹²⁹.

En otra versión de la historia presentada por el mismo autor, éste presenta básicamente la misma versión (aunque más extensa), con el agregado de que en ésta se menciona que los Mbya presentan a los Ava como siendo descendientes del Cacique Paragua, al igual que los paraguayos:

Cuenta la leyenda que cuando llegaron los yvyo amboae, habitantes de tierras extrañas, a las comarcas guaraníes, Ñande Arygua, los situados encima de nosotros –encabezados por Ñande Ru Pa Pa Tenonde, Nuestro Padre Último Último Primero, una forma de expresar lo

128 Cadogan, Op. cit. pp. 81-84

129 Miguel, Chase-Sardi, "La religión guaraní", *Ñemity*, n° 18, 1989, p. 16

absoluto, llamado también Ñamandu- dispusieron que ambas razas vivan separadas. Guairá resistió a la invasión extranjera; pero Paragua pactó con ellos y les entregó a sus mujeres. De esta unión nacieron los paraguayos, jurua, boca peluda. También descendientes de Paragua son los Avá-Chiripá. Ñamandu para zanjar la disputa, ordenó que los paraguayos se quedaran con los campos y los guaraníes con los bosques. No obstante, aquellos que desoyeron el mandato divino y comenzaron a talar la floresta para así quedarse con más campos, de la misma manera que actualmente están haciendo los brasileños y paraguayos en las selvas de Caazapá¹³⁰.

Enrique Amarilla menciona una versión del relato de Cacique Guairá y Cacique Paragua con respecto a los Mbya en donde se menciona que cuando los mismos vivieron se dio la división de los Guaraní, siendo los Mbya descendientes de Guairá.

Antiguamente, reflexionan los ancianos, no había divisiones entre los guaraníes. La primera división se creó con la llegada de los españoles, cuando dividieron a Paragua y Guairá (otra versión de los ancianos habla de Arambare). Guairá y Arambare sería el gran líder del grupo del cual descenderían los Mbya Guaraní. Mas tarde, igualmente por la intromisión de las misiones religiosas y militares de los españoles se fueron fraccionando los Guairaré o Mbya¹³¹.

León Cadogan presenta un relato en el cual un grupo de Mbya atribuía el derecho de habitar el paraje donde lo hacían a un pacto hecho entre el Cacique Guairá y los españoles, pacto a través del cual estos se comprometían a respetar el derecho de posesión de los Mbya de la zona. Este hecho se habría dado en la compañía de *Ca'amindy*, distrito de *Mauricio José Troche*. Cadogan lo explica de la siguiente manera:

Uno de los arroyos que riegan la zona, afluente del Ca'amindy, el que a su vez desemboca en el Tebicuary-mi, es el Piquete-cué Arroyo, así llamado porque "en tiempo de López", y hasta que la tribu fuera virtualmente exterminada por la viruela a comienzos de siglo, un piquete de soldados debió mantenerse permanentemente en el lugar, en un campamento ubicado cerca de la entrada a la picada que conduce a Potrero Cosme, hoy Colonia Mauricio José Troche, para defender a los mineros de los yerbales contra los indios. Estos afirmaban, y aún lo afirman sus dirigentes más ancianos que, por un pacto celebrado entre el Cacique Guairá y "los habitantes de otras tierras" o españoles, Ca'amindy y toda la selva circundante les pertenecía a ellos. Y lo que respecto a estos Monteses, Mbyá o Ka'yguá, nos dicen las crónicas de los jesuitas y algunos documentos conservados en el Archivo General de la

130Miguel, Chase-Sardi, "El Tekoha. Su organización social y los efectos negativos de la deforestación entre los Mbyá-Guaraní", *Suplemento Antropológico*, Vol. XXIV, n° 2, Asunción, 1989, pp. 37-38

131Comisión de Verdad y Justicia, *Las violaciones de Derechos de algunos grupos en situación de vulnerabilidad y riesgo*, Paraguay, 2008, p. 190.

Nación, constituye prueba de que durante más de doscientos años defendieron palmo a palmo las tierras sobre las que se consideraban con derecho, en una lucha sin paralelo en la historia, epopeya que aún espera la lira de un Homero y la pluma de un Camoens para inmortalizarla¹³².

Basándose en Chase-Sardi, Wilde, refiriéndose a los Mbya de Misiones, Argentina, atribuye el relato sobre el Cacique Guairá y el Cacique Paragua como el fundamento dado por los Mbya para atribuirse como dominio exclusivo las selvas, aunque sin mencionar si escuchó relatos de los Mbya de la Argentina sobre el tema.

Relatan los Mbyá-Guaraní que cuando llegaron los yvyvo amboae, habitantes de las tierras extrañas, el cacique Guairá resistió a la invasión, mientras otro llamado Paraguá pactó con los extranjeros y les entregó sus mujeres. De esa unión nacieron los jurua o “boca peluda”, término que los Mbyá utilizan hasta hoy para referir genéricamente a los blancos. Para resolver la disputa, Ñamandú, una de las divinidades, ordenó a estos últimos que se quedaran con los campos abiertos y a los Guaraníes con los bosques (Chase-Sardi, 1989: 37). Por medio de este derecho divino, los Mbyá justifican su pertenencia excluyente a la selva¹³³.

En Brasil, en Rio Grande do Sul, Garlet y Assis recogieron un relato entre los Mbya en donde el Cacique Guairá es visto como el ideal a seguir de los Mbya por no haberse entregado al blanco. En esta narrativa mbya se asocia a los Ava (Chiripá) con Kechuita y el Cacique Paragua y a los Mbya se los asocia con el Cacique Guairá. Es interesante que en el relato se menciona que estos Caciques vivieron en el Paraguay a la llegada de los blancos.

En 1988, en Lomba do Pinheiro (Porto Alegre/RS), a partir de la pregunta sobre si kechuíta era un Mbya, Horário Lopes presentó la siguiente narrativa: Para mi que kechuíta no es un Mbya puro. Kechuita es un Chiripá. Porque mira bien: el Mbya cuando reza no usa la cruz; si es un Mbya puro no puede usar la cruz. El que reza a la cruz es el Chiripá. Él usa eso porque es un católico, porque ya aprendió a rezar con el blanco. El Chiripá es también Guaraní; habla casi igual que nosotros, pero también es un poquito diferente. El Chiripa es así. Le gusta aprender las cosas del blanco, usar el sistema del blanco (...) Esto es así; ya desde hace mucho tiempo.

Desde el tiempo del Cacique Paragua y del Cacique Guairá, allá en el Paraguay. Cuando llegó el blanco, al Cacique Paragua ya le gustaba el blanco, enseguida se hicieron amigos. El Cacique Guairá, que era nuestro Cacique de los Mbya, él no quiso así. No tocó las cosas del

132 León, Cadogan, *Extranjero, campesino y científico. Memorias Ceaduc*, Asunción, 1990, pp.125-126.

133 Guillermo, Wilde, *Imaginario contrapuestos de la selva misionera. Una exploración por el relato oficial y las representaciones indígenas sobre el ambiente*, 2008, p. 205.

blanco, quiso quedarse pobre como era, en la selva. De este modo sigue el Mbya hasta hoy en día. Por eso es que estoy diciendo que Kechuítá forma parte de los Chiripá¹³⁴.

También proveniente de los Mbya de Brasil, Ciccarone presenta un relato en donde se menciona a los Caciques Paragua y Cacique Guairá por Perumi, un Mbya habitante en el estado brasilero de Espírito Santo. Se le atribuye al Cacique Paragua haber fundado la capital de los paraguayos, Asunción, mientras que, según el relato, el Cacique Guairá fundó la capital del Guairá, Villa Rica.

Hay treinta y siete naciones mbya, el español no sabe donde están las otras naciones mbya, el vino con el barco, con la bandera, y en el barco había todo tipo de animales. Los españoles vinieron todos en barcos al Paraguay, cruzando la tierra del Paraguay. Primero 100 personas. Cuando el Mbya trabaja con el español, se vuelve contra el Mbya, come la comida del jurua.

Otro día vinieron 150 españoles, querían llegar a Tuña guasu, pero encontraron a los xondaro de los Chiripa armados. En el camino grande, el primer Cacique Paragua trabajo para los jesuitas. Creó la capital Asunción, era el nombre de la señora (jurua) esposa del cacique. Después vino el Cacique Guairá y creo la capital del Guairá, Villa Rica, el nombre de la mujer del cacique¹³⁵.

Dos relatos recogidos por el autor de este texto se obtuvieron mientras se realizaban entrevistas a informantes mbya sobre otros temas; un tercero fue narrado de forma espontánea. En el primer relato, un entrevistado empezó a contar la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá de manera espontánea. En el segundo, se le consultó a un entrevistado sobre el tema, el cual accedió al pedido. Un tercer relato, muy breve, se dio de forma espontánea mientras nos encontrábamos cruzando la Costanera de Asunción (lugar donde murió el Cacique Paragua, según la versión narrada en la ocasión).

Otras 3 personas fueron consultadas expresamente sobre la historia de los dos Caciques. Las mismas aludieron excusas para no narrarlo. Una aludió desconocer el relato. Otra, que ya no lo recordaba por ser ya demasiado vieja. Una tercera, se excusó diciendo que el relato es muy complicado para contar.

En una oportunidad, cuando veníamos de Caaguazu en compañía de una pareja mbya y una niña, al pasar por la avenida costanera de la ciudad de Asunción, al costado de la bahía de Asunción, la mujer me apuntó a un sitio en donde desembocaba un arroyo y me dijo que en ese mismo lugar murió el Cacique Paragua, que su cabello

134 Garlet y de Assis, "A imagem do kechuíta no universo mitológico dos Mbyá Guarani", *Revista de história regional*, n°7, 2007, p. 104.

135 Celeste, Ciccarone, *Drama e Sensibilidade Migração, Xamanismo e Mulheres Mbya Guarani*, PUC SP, Tesis de doctorado en Ciencias sociales, 2001, p. 231.

quedó ensangrentado entre las aguas, por donde fluyeron hasta el río. Según esta versión el Cacique Paragua murió peleando contra los españoles. Esto fue todo lo narrado en esta oportunidad.

En la comunidad mbya de San Martín, distrito de Caaguazú, el *karaia* Bernardino Martínez narró una versión de la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua, en donde el Cacique Paragua y varios de sus hijos fueron muertos por los españoles, aunque de la unión de sus hijas con sus enemigos surgieron los paraguayos.

En ese tiempo, cuando comenzó, cuando se fundó Asunción, hasta ese tiempo estaba nuestro primer Cacique hasta que le mató el extranjero. Ese fue el que le mató. Vamos a contar bien. Fue ese español que descubrió América y que nos tenía miedo. Entonces les mató a sus hijos; tenía muchos niños. Se los mató de balde para que este pueda quedarse a trabajar ahí (...) Ese es el español. Entonces nos amansó supuestamente. De este modo nos mató a muchos (...) Entonces nos mató a todos. Él que quedó fue el nieto de nuestro hermano que se llama Mariscal Francisco. Ese ya es el nieto. Es el hijo de la hija del Cacique Paragua. Él es su antepasado que estaba en Asunción. En *De paso*, que era como le llamaban a ese lugar, en donde tenía su casa y que ahora ya no se sabe donde es (...) En Asunción vivía [el Cacique Paragua]. Cuando vinieron [los españoles] ahí vivía (...) Queda cerca del palacio [de López]. Se pelearon sus hijos, sus hijas con ellos [los españoles]. ¿Y cómo iban a poder contra ellos si los españoles tenían armas de fuego? Se casaron con los españoles. Se entregaron a ellos y después tuvieron hijos con ellos (...) [Los de la selva] no se casaron con ellos. Lo que hicieron fue un atropello, un homicidio, digamos. Y nosotros no fuimos hechos para tener dinero ni poseer tierras. Porque nuestro Cacique estaba como mandatario ahí. Los que serían nuestros padres ellos no vinieron para trabajar, no vivieron para trabajar para tener dinero. Aunque ahí vivían muy bien ellos. Tenían muchos peces, muchos animales. De todo tenían para comer (...) Hacia estos lados, hacía la selva, en ese tiempo estaba el Cacique Guairá (...) No se casaron [la gente del Cacique Guairá con los españoles]. Solamente de los nuestros debían ser (...) Se peleó [Guairá con los españoles] (...) Todos estos eran nuestros antepasados. Los Caciques Paragua y Ambaré. Ambaré estaba en Lambaré. Ambaré le decimos nosotros. No es como ustedes hoy en día le llaman Cacique Lambaré (Bernardino Martínez, 23/01/2017).

El *karaia* Mamerto Legal, de la comunidad mbya Jaguary, narró a quien escribe estas líneas una versión de la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá, en donde se mezcla la historia de los Caciques con una antropogonía de la que provienen las diferencias entre los Mbya y los paraguayos.

Primeramente, en donde está Asunción había una comunidad indígena guaraní (un *tapyi*). Ahí estaba Paragua. Paragua: Mbya. Era un Cacique. Él fue quien dio inicio al Paraguay. Él inicio nuestro país. En Asunción.

Paragua. Y después era muy sabio Paragua y no le gustaba a los brasileros. Para que comencemos en este mundo, las hijas de Paragua se casaron con los paraguayos, los de Chile por ahí (...) Español! Con los españoles primero se casaron las hijas del Cacique. Tuvieron hijos. Cuatro hijos tuvieron. Estos ya eran Mbya: cuatro. Y después, hace mucho Nuestro Señor (Ñande Jara), nuestro antepasado, el que hizo la tierra, separó a los Mbya. Dejó dos Mbya: una pareja. Y de paraguayos dejó también una pareja. De este modo los paraguayos deben estar junto con los paraguayos. Y los Mbya deben estar junto a los Mbya. Luego crecieron en número. Prosperaron. Debían prosperar en nuestro país. Pero nosotros, para decirlo bien, no podemos prosperar porque somos pobres pues. Y los paraguayos pues no lo son. De este modo nomás luego debe ser. Los paraguayos deben tener toda clase de cosas. Este monte... O sea que deben tener casas lindas. Y así pues Nuestro Señor (Ñande Jara) nos apartó. Y Paragua tenía una gran sabiduría y por eso lo mataron los brasileros (...) Cacique Guairá también empezó así (...) Paragua era el Cacique primero. Y los Guairá (Guairákuera) estaban a su cargo. Así como ahora estamos de esa manera. Solo tenemos un Cacique. Como ustedes también tienen sólo un Cacique. No se casaron [con los españoles las hijas del Cacique Guairá]. Se quedaron en la selva la gente del Cacique más pequeño y las hijas de Paragua se casaron [con los españoles] y así empezó para que ustedes sean paraguayos. Guairá era auténticamente Mbya (mbyaite) (Mamerto Legal, 14/02/17).

León Cadogan presentó una versión de los Ava Guaraní sobre la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua, narrada en el distrito de Yhu. Según esta versión, los Ava habían sido aliados de los españoles, siendo este grupo descendiente del Cacique Paragua, habiendo mandado éste un emisario a la región en donde habitaba el Cacique Guairá con el fin de lograr la rendición de la gente de dicho Cacique, los denominados *Ka'yguã* o monteses.

El "Capitán" Vera, el funcionario chiripá aludido, nos contó, con toda espontaneidad, la historia de su nación, aliados o confederados de los conquistadores, narrando la misma leyenda de Paraguá -antepasado suyo, según él- y Guairá que habíamos escuchado de boca de su homónimo mbyá-guaraní, el Cacique Pablo Vera en Yro'ysã, a cuarenta leguas al sur. Pero con un aditamento interesantísimo para el historiador y el sociólogo: de acuerdo a la versión narrada por él, un emisario de Paraguá había penetrado en territorio de Guairá, a instancia de sus confederados los españoles y, casándose con una mujer de este grupo habría, tras largas gestiones diplomáticas descritas en detalle, hecho posible el avasallamiento de los *Ka'yguã*¹³⁶.

Cadogan ve en esta versión de los Ava un eco de la misión del Taruma, que fue fundada hacia 1720, en donde los jesuitas atraían a indígenas Guaraní de la selva con obsequios, sobretodo consistentes en

136Cadogan, 1956, Op. cit. pp. 299-300.

vacas, usando para este fin a un grupo de Guaraní ya reducidos para la tarea de convencer a los monteses de incorporarse a la misión. Según él, la versión Ava sería un vago recuerdo de los emisarios indígenas, en este caso personificados como un “emisario de Paragua”. “Estas leyendas, conservadas por descendientes tanto de los “Indios que condujeron las vacas” como de aquellos que fueron avasallados mediante su colaboración, demuestran que lo consignado por Azara y Anglés y Gortari en lo referente a las Reducciones del Tarumá merece algún crédito”¹³⁷.

Giulia Gangemi da la siguiente versión que le explicaron en Buenos Aires, Argentina, migrantes Ava Guaraní con respecto a la etimología de *Paraguay*, que lo relacionan como el lugar en donde tenía poder el Cacique Paragua:

Hay un cacique Paragua, y justamente de ahí viene el nombre del río Paraguay. Paragua era el cacique que vivía a la orilla del río Paraguay y todo lo que estaba alrededor le pertenecía a él. Paragua’y, porque la i griega no es una i, es y en guaraní, entonces Paragua’y significa “agua del cacique Paragua”. Otros dicen también que para es el adorno del cacique, entonces “lo que adorna la cabeza del cacique”, porque gua es “de” e y es “agua”, o sea “adorno del cacique del río Paraguay” (Vera Gómez, 16.07.15)¹³⁸.

Melià y los Grünberg recogieron la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua en su libro sobre los Paĩ Tavyterã bajo un apartado que lleva por título “Mitología histórica” y lo presentan como un mito:

Los dos caciques eran de Yvypyte, pero cacique Paragua se asentó en Paraguay (Asunción) y llevó consigo una hija de Ñande Ru, Tupasy. Volvió para apoderarse de la Industrial (¿Industrial Paraguaya?) y comenzó con la explotación del mate en la región de Cerro Guasu.

Vino después una invasión de los Mbaja, un grupo indígena del Brasil que pertenece a la familia lingüística Guaikuru, aunque a veces este nombre es usado para designar a los brasileños en general, que secuestraron muchas mujeres paĩ y mataron a los hombres en forma muy cruel.

Esta invasión toma aspectos de la guerra de la Triple Alianza, pues el relato hace referencia al mboka guasu y a una epidemia de mbiru'a o viruela, que mató a los Paĩ y también a los invasores, quienes retiraron a sus enfermos con carretas, en las cuales a veces todos murieron. Los Paĩ invocaron la protección de los dioses, quienes mandaron a sus avaeete, Tata Vera Guasu y Tata Vera Miri. Estos avaeete viajaron sobre las aguas del río Paraguay, sin tocar el agua, hasta Asunción y echaron fuego

137Ibíden. p. 300.

138 Giulia, Gangemi, *Pueblos guaraní en Buenos Aires: Nuevas formas de visibilidad política, lingüística y cultural*, Universita di Bologna, 2015, p. 102.

sobre la ciudad. Entonces Paragua y Guara hicieron las paces, Tupasy fue liberada, pero decidió quedarse libremente con los paraguayos¹³⁹.

Friedl Paz Grünberg (2014) presenta el mismo relato que se encuentra resumido en el libro de Melià y Grunberg, que fuera narrado en 1973. Presenta una versión completa del relato en guaraní paĩ, tal como fue narrada, una traducción al castellano y comentarios explicativos sobre el relato.

De las explicaciones dadas por ella nos limitaremos a lo más resaltante, ya que partes de este relato es poco comprensible sin explicaciones complementarias, por mencionar muchos hechos y elementos culturales no conocidos para aquellos no familiarizados con los Paĩ ni con su historia.

Al mencionar el relato que ambos Caciques se encontraban primeramente en *Yvypyte*, en el Departamento de Amambay, el ombligo del mundo, sitio de la creación del mundo para los Paĩ Tavyterã la y región central de su territorio, se hace una alusión a que ambos Caciques eran Paĩ.

Con respecto al robo de la deidad *Tupãsy* por el cacique Paragua hay que tener en cuenta que esta divinidad es al mismo tiempo considerada como siendo parte de la tercera generación de dioses del panteón paĩ así como es asociada con la Virgen María, a la que son devotos los paraguayos católicos, quienes la llaman de igual modo, significando en el guaraní paraguayo *Tupãsy* “Madre de Dios”. De este modo, al ser secuestrada por el Cacique Paragua, una deidad paĩ se transformó en la madre espiritual del pueblo paraguayo (católico), al quedarse ésta con los paraguayos.

Los *Avaete* (verdaderos hombres feroces) mencionados en el relato son los ayudantes de los dioses paĩ cuya función es de proteger a la creación. En el relato, la destrucción de los enemigos del pueblo paĩ tavyterã por parte de estos *avaete* llevó a que la guerra terminase.

IV. Los usos de la historia

Si la historia del Cacique Paragua y el Cacique Guairá –en alguna de las variantes presentadas– realmente sucedió de la manera como la narran los Guaraní eso no es lo importante. Si ni los paraguayos son descendientes del Cacique Paragua (o incluso esté no existió) ni los Guaraní son descendientes del Cacique Guairá, esto no es lo importante en los relatos presentados. Puede que el Cacique Guairá haya sido aliado de los españoles y no haya resistido al orden colonial, tal como lo presentan los relatos de los Guaraní. Pero esto no es lo importante para

139 Melià, et al, *Los Paĩ-Tavyterã. Etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo*, 2008, p. 150.

aquellos que lo tienen como la personificación de los ideales indígenas, como un modelo a seguir: habitante de la selva y viviendo en la pobreza.

La historia no solo trata del registro de los eventos sino que también es la representación que se hace de ellos¹⁴⁰. Los hechos que narran las historias evidentemente son moldeados por el grupo que los narran. Al mismo tiempo, su creación los trasciende, moldeando a su vez al grupo por estas historias.

La historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá sirve para reforzar una visión del mundo propia de los Guaraní, ¿los relatos en los que se cuentan la historia de estos Caciques son historia, son mito, son mito histórico? Dependiendo del relato pueden ser alguna de estas cosas. En algunos casos, una mezcla de varias de estas cosas al mismo tiempo, lo cual plantea que la historia para los Guaraní se mueve con una historicidad propia, en donde presentar un mito puede servir para complementar el relato de un hecho histórico o donde un hecho histórico puede convertirse en un mito.

Los relatos que se cuentan a sí mismos los Guaraní sobre el Cacique Paragua y el Cacique Guairá pueden ser comprendidos más que como relatos de hechos históricos que realmente sucedieron como casos de memorias subalternas, las cuales les ofrecen una interpretación alternativa de la historia oficial contada por aquellos que los oprimieron (y lo continúan haciendo).

De modo a dar distintos usos a sus memorias (dependiendo de cada narrador) los Guaraní que cuentan la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua realizaron una selección de eventos del pasado y los interpretaron creativamente desde el presente. La(s) historia(s) del Cacique Paragua y del Cacique Guairá implican la manera de ver la historia de los Guaraní, en donde en el relato pueden confluír relatos míticos con “hechos históricos”. En estos relatos se realiza una selección de lo que se cuenta y de como se cuenta, teniendo por finalidad transmitir un mensaje. De esta forma, los grupos subalternos disputan con quienes detentan el poder las interpretaciones de los hechos, en desigualdad de condiciones¹⁴¹. En este sentido, pueblos como el Guaraní se han forjado memorias que funcionan como contramemorias. A través de las mismas se impugna, responde, se apropia o se niega las interpretaciones oficiales de la historia¹⁴².

Ignoramos donde y cuando surgió la historia del Cacique Paragua y el Cacique Guairá. Esta memoria sin dudas tiene su propia historia. O sus propias historias.

140 L. K. M, “Schwarcz, Questões de fronteira: sobre uma antropologia da história”, *Novos estudos-CEBRAP*, n°72, 2005, p.123

141 Ana, Ramos, “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”, *ALTERIDADES*, 2011, n° 21, 2011, p. 141.

142 *Ibíd.* p. 143.

En la versión más extendida de este relato, se presenta a los Guaraní que continuaron en las selvas (los antepasados de los Guaraní actuales) como los que hicieron frente a los invasores, mientras que los paraguayos serían los descendientes de quienes no fueron lo suficientemente valientes para enfrentar a los españoles, presentándose un relato en el que se manifiesta, por la diferente actitud que se tomó ante la invasión extranjera, la superioridad de los Guaraní con respecto a los paraguayos.

En la memoria y en la historia oral de los Guaraní se encuentra la historia del Cacique Paragua y el Cacique Guairá como un relato que afirma la identidad del grupo, les da sentido de pertenencia, al tiempo que los opone a aquellos que según el relato son los descendientes del Cacique Paragua, quien se sometió a los españoles, y que por tanto, no tendrían lazos de parentesco con éstos.

Independientemente de que la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá (en cualquiera de sus versiones) sea verdadera o falsa, lo importante es que mediante la misma los Guaraní lograron evitar simbólicamente su incorporación a la nación paraguaya, la cual vio en el mestizaje su origen mítico.

Cada versión de la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá tiene su propia lógica y pretende transmitir un mensaje, según cual sea la intención del narrador del relato. A continuación, presentamos un cuadro en el que se consignan los argumentos de los relatos que pudimos compilar con una propuesta del mensaje que el narrador pretendió transmitir al narrar su relato.

Cuadro de resumen de los relatos sobre el Cacique Guairá y el Cacique Paragua

Nº de relato	Pueblo	Argumento del relato	Mensaje
1	Mbya	El Cacique Paragua se alió con los españoles. Permitió que su gente sea catequizada y bautizada. El Cacique Guairá, en cambio, fue defensor del patrimonio indígena; prefirió internarse en la selva antes que someterse a los extranjeros. Es por eso que los Guaraní que quedaron en la selva fueron llamados <i>Ka'yguã</i> o monteses y los Mbya fueron llamados de esta manera.	Los Mbya son los descendientes de aquel que no fue sometido por los españoles. El haber decidido el Cacique Guairá internarse en las selvas en lugar de someterse es mostrado como una muestra de su resistencia, al no aliarse con los españoles como lo hizo el Cacique Paragua. El hecho de presentarse a sí mismos como los descendientes del Cacique Guairá, el cual tomó por dominios la selva, legitima el derecho de los Mbya sobre las selvas.
2	Paĩ Tavyterã Mbya	En las 3 versiones el Cacique Paragua pactó con los españoles y les proveyó de mujeres y soldados, mientras que el Cacique Guairá no se sometió y se internó en las selvas. Según los Paĩ, el Cacique	En las 3 versiones se ve al Cacique Paragua como aliado de los españoles y al Cacique Guairá como un insumiso. En la versión Paĩ, al separarse Paragua de los españoles, lo muestran, tal vez, como arrepentido de su error. El hecho de que quedaron con los españoles las

	Ava	Paragua se separó posteriormente de los españoles, quedándose con estos las mujeres con sus hijos mestizos. Según los Mbya, Paragua es sinónimo de traidor. Para los Ava ellos descienden del Cacique Paragua.	mujeres guaraní y sus hijos los muestra a estos como los antepasados de los paraguayos. Que para los Mbya Paragua sea sinónimo de traidor da a entender que los paraguayos, que son descendientes de este, son los descendientes de un traidor. Presentarse como descendientes del Cacique Paragua por parte de los Ava tal vez tenga la intención de mostrarse como descendientes de quien pactó con los españoles y por tanto con más derechos en la actualidad que los otros Guaraní cuyos antepasados no hicieron igual pacto.
3	Mbya	El Cacique Guairá selló un pacto con los españoles. Por medio del mismo, los españoles reconocían la soberanía de los Mbya (descendientes del Cacique Guairá) sobre las selvas, mientras que los españoles se quedaron con los campos. Este pacto impide a los Mbya "incorporarse a la vida civilizada".	Retrotraer la soberanía de los Mbya sobre la selva al pacto hecho por el Cacique Guairá con los españoles legitima el derecho de posesión del territorio tradicional de los Mbya a un acuerdo hecho ya en tiempos de la colonia; acuerdo que debería de ser respetado por los descendientes de los españoles: los paraguayos. Ideológicamente, se legitima al mismo tiempo la vida en la selva como la legítima para los Mbya, no debiendo estos acceder a los dominios de los españoles, los campos, evitando asimismo lo relacionado con el estilo de vida de los mismos.
4	Mbya	Los españoles dejaron las selvas al Cacique Guairá, el "primer jefe" de los Mbya. Las tierras en las que viven los Mbya fueron concedidas a ellos por "nuestro dueño divino". "Los actuales habitantes de la tierra" (los paraguayos) les quitaron la tierra a los Mbya. Por esta usurpación los paraguayos tienen la obligación de dar cosas a los Mbya; pero "hasta la yerbamate escatiman". Hasta matan los animales de los Mbya y rompen sus trampas. Los paraguayos no respetaron los dominios de los Mbya. En compensación deberían darles grandes extensiones de tierra.	Este discurso busca concientizar a los paraguayos (por medio de León Cadogan que lo registraba) sobre la injusticia que los mismos cometieron con los Mbya, al no respetar los dominios de los mismos. Los Mbya, según se cuenta aquí, poseen dos fuentes de legitimidad sobre sus tierras. La primera, el pacto que el Cacique Guairá hizo con los Españoles, por medio del cual éstos le otorgaron a éste las selvas. La otra fuente por la cual los Mbya tienen derecho sobre sus tierras la constituye la creación divina que les otorgó las selvas. De estas 2 fuentes emana la legítima posesión de las tierras de los Mbya. Y como los paraguayos cometieron un atropello injusto al no respetar las tierras mbya (a pesar de la doble fuente de legitimidad con que las poseen) deben revertir esta injusticia devolviéndoles grandes extensiones de tierra.

5	Mbya	<p>Al llegar los españoles el Cacique Paragua pactó con ellos y les dio sus mujeres, de cuya unión provienen los paraguayos. El Cacique Guairá resistió. Para terminar la disputa los dioses otorgaron las selvas a los Mbya y los campos a los paraguayos. Pero estos no respetaron el pacto y se apoderaron de más tierras.</p>	<p>Se presenta a los paraguayos como descendientes del Cacique Paragua y a los Mbya como descendientes del Cacique Guairá. El primero se sometió. El segundo resistió a la invasión extranjera. Con esto se muestra la superioridad de los Mbya con respecto a los paraguayos, al ser estos descendientes de un valiente guerrero, mientras que los paraguayos lo serían de un traidor. Por otro lado, como consecuencia de la resistencia y para acabar con las hostilidades entre ambos grupos, los dioses otorgaron las selvas a los Mbya y los campos a los paraguayos. Dando la legitimidad sobre la posesión de su territorio a la intervención divina, los Mbya presentan sus derechos sobre sus tierras como provenientes de una fuente sagrada. Al no respetar esto, los paraguayos estarían cometiendo no solo un atropello sino que además estarían desobedeciendo la voluntad divina.</p>
6	Mbya	<p>En todo similar a la versión anterior, con el agregado de mencionar que los Ava Guaraní también son descendientes del Cacique Paragua, al igual que los paraguayos.</p>	<p>El hecho de que los Mbya presenten a los Ava como descendientes del Cacique Paragua, al igual que los paraguayos, puede querer significar que al igual que estos los Ava tienen como ancestro a un traidor. A diferencia de ambos grupos, los Mbya son descendientes de alguien que resistió valientemente a los invasores.</p>
7	Mbya	<p>La división entre los Guaraní comenzó con la llegada de los españoles, al dividirse los grupos del Cacique Paragua y del Cacique Guairá (y Arambaré en otras versiones). Guairá es el antepasado de los Mbya.</p>	<p>Los Mbya son los descendientes del Cacique Guairá, quien resistió a los españoles.</p>
8	Mbya	<p>Los Mbya habitantes de Ca'amindý mencionaban que las tierras que ocupaban les pertenecían en virtud de un pacto que celebró el Cacique Guairá con los españoles.</p>	<p>Atribuir el derecho de posesión de las tierras en donde habitaban a un pacto hecho ya en tiempos de la colonia les da una legitimidad que se fundamenta en un derecho proveniente de un pasado distante.</p>
9	Mbya	<p>En todo similar al relato 5, con el agregado de que se afirma que por el hecho de que Ñamandú otorgó los campos a los españoles y las selvas a los Mbya (de modo a terminar con la disputa que se dio entre ambos grupos como consecuencia de la</p>	<p>Similar al relato 5. Solo se agrega que el ámbito exclusivo en el que deben vivir los Mbya es la selva.</p>

		resistencia del Cacique Guairá) los Mbya deben habitar exclusivamente en las selvas.	
10	Mbya	En el relato se asocia a Kechuita (un personaje mítico que encuentra sus orígenes en los jesuitas) con los Ava (Chiripá) y con el Cacique Paragua. El Ava habría aceptado la novedad del cristianismo (representado por Kechuita), ya desde tiempos de su antepasado, el Cacique Paragua, incorporando las novedades traídas por el blanco. El Cacique Guairá, que no quiso incorporar elementos extraños es presentado como un “Cacique de los Mbya”, asociándose con la vida en la selva y con la pobreza.	Este relato demarca, a través de la figura del Cacique Paragua, que es asociado a los Ava, la frontera identitaria existente entre los Mbya con respecto a los Ava. Los Ava, al igual que su ancestro Paragua, aceptaron las novedades de los blancos, entre ellas el cristianismo. Por eso se asocia a los Ava igualmente con Kechuita. A diferencia de Paragua, Guairá quedó en la selva, viviendo en la pobreza, siguiendo los Mbya actuales ese estilo de vida como un ideal a seguir. En el relato se presenta a Guairá como la personificación del ideal de vida que deben vivir los Mbya: en la selva y pobres.
11	Mbya	En el relato se habla de 37 naciones de los Mbya, desconocidas por los españoles. Estos vinieron al Paraguay en barcos con todo tipo de animales. Al llegar a un poblado de los Ava (Chiripa) encontraron resistencia. El Cacique Paragua trabajó para los jesuitas y fundó la ciudad de Asunción. El Cacique Guairá fundó la ciudad de Villa Rica.	En el relato, tomado en el estado brasilero de Espírito Santo, se mezcla la historia del Cacique Paragua y del Cacique Guairá con otras historias. Se asocia a los mismos a una cronología en donde se narran otros hechos. Las 37 naciones mbya probablemente hace una alusión a las misiones de los jesuitas. Sobre la resistencia de los Ava, tal vez se haga alusión a la resistencia guaraní en general. Se asocia al Cacique Paragua con los jesuitas, para quien trabajó, tal vez porque en el imaginario del narrador mbya trabajar para los jesuitas sea algo cercano a pérdida de la cultura tradicional e incorporación de elementos extranjeros. Tanto el Cacique Paragua como el Cacique Paragua son presentados como fundadores de ciudades. Paragua, se presenta como fundador de Asunción, lo cual tiene todo el sentido, ya que es la capital del Paraguay. Por su parte, el Cacique Guairá fundó Villa Rica, la que es la capital del departamento de Guairá en el Paraguay. Esto es lo único que se alude del Cacique Guairá en el relato.
12	Mbya	En el relato se explica que el Cacique Paragua murió a orillas de un arroyo que desemboca en la bahía de Asunción. El mismo murió luchando contra los españoles.	En el contexto en el que se narró la muerte del Cacique Paragua en Asunción, resistiendo a los españoles, probablemente el mensaje que se quiso transmitir fue que los Guaraní ya estaban en la región de Asunción antes de la llegada de los españoles y que

			perdieron sus tierras como consecuencia de una injusticia.
13	Mbya	En el relato se presenta tanto al Cacique Paragua como al Cacique Guairá como antepasados de los Mbya. Asimismo, se menciona a Ambaré como otro Cacique de la época presente en Asunción, también antepasado de los Mbya. En esta versión Paragua fue muerto mientras peleaba contra los españoles. Sin embargo, sus hijas se casaron con estos, dando origen a los paraguayos. Se presenta al Mariscal López como nieto del Cacique Paragua. El Cacique Guairá, que vivía en la selva, también peleó contra los españoles. Pero a diferencia de las hijas de Paragua, sus hijas no se casaron con los españoles. Guairá es presentado como habitante de la selva y pobre.	Al presentar a los Caciques Paragua, Guairá y Ambaré como antepasados de los Mbya lo que se pretende significar es probablemente que todo el territorio paraguayo pertenecía a los Guaraní a la llegada de los españoles. El hecho de que Paragua murió peleando contra los españoles lo muestra como un guerrero que defendió a su pueblo contra la invasión extranjera, lo cual es digno de un antepasado de los Mbya actuales. Sin embargo, a pesar de que Paragua no se entregó a los españoles sus hijas se unieron con estos, dando origen a los paraguayos. Guairá, quien resistió a la dominación extranjera y se internó en las selvas es presentado como la personificación del ideal de vida mbya, viviendo en la selva y en la pobreza, tal como deben hacerlo los buenos Mbya.
14	Mbya	El Cacique Paragua vivía en donde hoy en día es Asunción. El cual es presentado como Mbya. Dio origen a los paraguayos, a través del matrimonio de sus hijas con los españoles. 4 hijos nacieron de la unión de las hijas de Paragua con los españoles. El relato da un giro al mencionarse a <i>Nande Jara</i> como quien creó y separó a los Mbya de los paraguayos, teniendo los primeros la obligación de ser pobres y los segundos de buscar la prosperidad. Se menciona que Paragua era muy sabio, por lo que los brasileiros no le querían y le mataron. Paragua es presentado como Cacique primero y los Guairá como sus subalternos. Las hijas de Guairá no se casaron con los españoles. Guairá es presentado como un auténtico mbya, quien se quedó en la selva.	En el relato se usa la alegoría del Cacique Paragua y del Cacique Guairá como los antepasados de los paraguayos y de los Mbya, respectivamente. Al mezclarse este relato histórico con el mítico, en donde <i>Nande Jara</i> crea por separado a los paraguayos de los Mbya, teniendo cada grupo que seguir su propia naturaleza (unos buscando la prosperidad; otros la pobreza), se introduce el fundamento religioso para fundamentar las diferencias entre los Mbya y los paraguayos, complementándose de esta forma el relato histórico, que explica el origen de dos naciones, con el religioso, que fundamenta ontológicamente, por pertenecer a dos creaciones distintas, la diferencia entre los Mbya y los paraguayos.
15	Ava	En este relato de los Ava, estos se presentan a sí mismos como aliados de los españoles, siendo este grupo descendiente del	En esta versión, los Ava se presentan como descendientes de Paragua y aliados de los españoles, con la misión de lograr la rendición de los monteses

		<p>Cacique Paragua. El mismo mandó un emisario a la región en donde habitaba el Cacique Guairá con el fin de lograr la rendición de la gente de dicho Cacique, los denominados <i>Ka'yguã</i> o monteses. Este emisario se casó con una mujer de la zona y logró que los monteses se sometían.</p>	<p>al orden colonial, lo cual logran. Tal vez en este caso tenga razón Cadogan, quien ve en este relato un eco de las condiciones en las que se instaló la misión del Taruma, donde los jesuitas atraían a los Guaraní de la selva con obsequios, usando como emisarios a un grupo de Guaraní ya reducidos para la tarea de convencer a los monteses de incorporarse a la misión. El relato sería un recuerdo de los emisarios indígenas de los jesuitas, personificados como un “emisario de Paragua”.</p>
16	Ava	<p>En el relato de migrantes Ava a Buenos Aires estos asocian el nombre del río Paraguay al nombre del Cacique Paragua, al cual “todo lo que estaba alrededor le pertenecía”. Paraguay significaría, según esta versión “agua del Cacique Paragua”.</p>	<p>Tomando en cuenta que el que da esta versión es un indígena Ava que al mismo tiempo es maestro, lo más probable es que en su versión se mezcle por un lado la versión guaraní que habla del Cacique Paragua como aquel cuyo dominio se encontraba en Asunción (a orillas del río Paraguay) con las etimologías presentadas por historiadores para explicar el significado de la palabra “Paraguay”. De todos modos, viniendo de un Guaraní, probablemente el mensaje que éste quiso transmitir a su interlocutora fue que el río Paraguay era dominio de los Guaraní, de quienes el Cacique Paragua es un ancestro.</p>
17	Paĩ Tavyterã	<p>Los Caciques Paragua y Guairá son presentados como Caciques Paĩ Tavyterã, habitantes de <i>Yvypyte</i>. En el relato el Cacique Paragua va a vivir a Asunción y secuestra a la divinidad <i>Tupãsy</i>. El Cacique Paragua es presentado como dueño de la compañía yerbatera “La industrial paraguaya”. Luego, se presenta la invasión de los Paĩ por indígenas mbaya, mezclándose esto con la guerra de la triple alianza. Para acabar con esto los Paĩ invocan a sus dioses, los cuales les envían a sus ayudantes <i>avaete</i>, quienes acaban con la guerra. Con esto Paragua y Guairá hicieron las paces. <i>Tupãsy</i> fue liberada por Paragua pero decide quedarse a vivir con los paraguayos.</p>	<p>El presentar tanto al Cacique Paragua como al Cacique Guairá como Paĩ puede interpretarse como una manera de decir que los mismos tienen una primacía con respecto a los demás grupos guaraní como ocupantes del territorio paraguayo. El hecho de que Paragua secuestre a <i>Tupãsy</i> y que ésta decida quedarse entre los paraguayos puede interpretarse como que el culto a la virgen María es un legado de los Paĩ. Se asocia a Paragua (en tanto paraguayo) como propietario de la yerbatera “La industrial paraguaya”, quien explotó a los Paĩ, con lo cual el Cacique, en principio Paĩ, es mostrado como poseedor de una naturaleza egoísta en tanto paraguayo. En el relato, que se supone comienza en el siglo XVI, se mencionan hechos de la guerra de la triple alianza, en pleno siglo XIX. En este momento, en medio de la guerra, los Paĩ recurren a sus dioses, quienes los liberan de los pesares que estaban viviendo. Paragua y Guairá se reconcilian con el</p>

			<p>restablecimiento de la paz, dando cierre a una historia de siglos de conflictos entre ambos. El hecho de que el relato de ambos Caciques se desarrolle a lo largo de más de 3 siglos puede interpretarse como que la figura de ambos Caciques es usada en el relato como una alegoría de los grupos a los que cada Cacique representa. Usando de esta forma la historia del Cacique Guairá y del Cacique Paragua como personificaciones de los Pañ y de los paraguayos, respectivamente.</p>
--	--	--	---

V. A modo de conclusión

A través de los relatos sobre el Cacique Paragua y el Cacique Guairá narrados por los Guaraní hemos mostrado la manera como los mismos se construyeron relatos históricos, a través de la historia oral, en donde se explican a si mismos la oposición existente entre ellos y los paraguayos.

Cada relato, a partir de la lógica usada por el narrador, afirma la resistencia simbólica por medio de la cual los Guaraní disputan con la historia oficial su derecho a contarse a si mismos sus propias historias.

Segunda Parte

Debates, organizaciones indígenas y Querellas históricas

Trajatórias em transformação: considerações indígenas e quilombolas sobre processos de democratização na universidade brasileira

Alexandre Herbetta, Júlio Apinajé Kamer, Letícia Jokahkwyj Krahô y Marta Quintiliano

I. Introdução

O ensino superior no Brasil vem passando por transformações interessantes desde o início da década de 2000, especialmente no período compreendido entre 2002 e 2014. Tais mudanças têm a ver com políticas públicas federais que propõem um processo de acesso e permanência no ensino superior a contingentes populacionais, anteriormente excluídos, culturalmente diferenciados. E as implicações disto.

Elas têm como base a instauração de uma série de políticas públicas e de novas práticas acadêmicas que buscam tornar a universidade –especialmente a pública e federal– um espaço mais democrático. Conforme Echeita e Mena

De ahí que, frente a los dramas de la exclusión creciente y la guerra, se alcen voces reclamando la necesidad y la aspiración de la inclusión como valor emergente (y urgente), necesario para construir, en primer lugar, una cultura de la paz que permita a la humanidad reencontrarse con sus valores más esenciales¹⁴³.

O texto em questão narra – a partir da escrita de seus autores e autoras, protagonistas deste processo – algumas trajetórias de vida de discentes indígenas e quilombolas na Universidade Federal de Goiás (UFG). Todas estas trajetórias se encontram atualmente no nível de mestrado no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFG. Busca-se assim deslocar o centro da produção intelectual, anteriormente posicionada de maneira hegemônica na autoria não indígena e não quilombola, reconhecendo o protagonismo e

143 Gerardo, Echeita y Marta, Mena, “Educación inclusiva o educación sin exclusiones”, Madrid, *Revista de Educación*, 327, 2002, pp. 31-48.

a importância da presença de coletivos culturalmente diferenciados para a real efetivação de políticas públicas de inclusão no Brasil.

A partir destas narrativas tenta-se analisar brevemente como tais histórias de vida se entrelaçam com transformações epistemológicas e políticas recentes e fundamentais à universidade. Tais transformações devem ser entendidas, portanto, a partir de suas possíveis inter-relações, e delas com a instituição. Estes movimentos associados formam linhas que se retroalimentam, se entrelaçam, e possuem relação direta com a noção de transformação. Segundo Ingold, “a linha é ainda percebida como algo em movimento e crescimento. A vida é vivida, penso, através de caminhos, não apenas lugares, e caminhos são linhas de alguma forma”¹⁴⁴. Para o mesmo autor, “inclusive, linhas possuem o poder de mudar o mundo!”¹⁴⁵.

Por fim, propõe-se identificar e refletir sobre as implicações de tais transformações, as quais configuram processos de democratização importantes na contemporaneidade para a consolidação de uma universidade mais plural e democrática. Segundo Daniel Munduruku, centrando sua análise na questão indígena,

A resposta não é simples, mas ousar dizer que as pedagogias inclusivas não passam de arremedos na solução de um “problema” indígena, pois elas salientam ainda mais a falta de uma real compreensão do que seja um povo indígena e suas verdadeiras necessidades. Mais: elas escancaram a falta de um pensamento governamental a respeito do tratamento que estes grupos étnicos devem ter. Ou seja, revelam que o governo não tem competência para definir o que ele pensa a respeito dos indígenas. Ou será que alguém de governo já se posicionou de forma inequívoca sobre as intenções políticas com relação aos indígenas? Como saber quais as reais intenções políticas oficiais sobre os nativos? Ora, o que vem acontecendo são justificativas pedagógicas do tipo inclusivistas (a diversidade na universidade), ou paliativas (programas estaduais de magistérios indígenas) ou ainda neoliberais (formação de técnicos para suprir o mercado). E qual o propósito disso? Seriam muito diferentes dos projetos de “inclusão” que faziam os militares em sua política de incorporação à sociedade brasileira?¹⁴⁶

144 Tim, Ingolds, *Lines: a brief history*, London, Routledge, 2007, p. 2.

145 *Ibidem*. p. 3.

146 Daniel, Munduruku, A escrita e a autoria fortalecendo a identidade, (Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/autoria-indigena/a-escrita-e-a-autoria-fortalecendo-a-identidade>) Acesso em: 30 dez. 2009, p.2.

Na mesma direção da crítica de Munduruku, é muito importante, portanto, pensar sobre se as políticas de inclusão tomam como base ou implicam em transformações na estrutura universitária de modo a acolher contingentes populacionais culturalmente diferenciados a partir de seus modos próprios de conceber o mundo? Se a universidade e suas práticas levam em consideração um diálogo crítico e intercultural? Ou se, sobretudo, buscam integrar tais populações impondo uma epistemologia ocidental e eurocentrada?

II. Trajetórias em transformação: por Júlio Kamer Apina

Faço parte do povo Panhĩ Apinajé, falante da língua Panhĩ Kapêr, da família linguística Jê, do tronco Macro-Jê. Nos situamos no extremo norte do estado do Tocantins, na região do bico do Papagaio. O povo Panhĩ se denomina como povo da chapada e beira rio pois sempre viveu próximo do rio. Possuímos uma área de 141 mil ha já demarcados e homologados, que sofre, entretanto, constantemente ameaça de plantações de eucalipto e outras culturas.

Sou liderança e educador Panhĩ Apinajé. Estou constantemente me atualizando a respeito das políticas públicas sociais referentes à questão indígena. Concluí a graduação em 2013, pela UFG, no curso de Educação Intercultural do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI). A partir de 2017 estou cursando o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social na mesma instituição.

Sou o primeiro Apinajé a entrar no mestrado em Antropologia Social. Pretendo obter mais instrumentos ou mecanismos para ter acesso às instâncias políticas em termos de discursos e diálogo com os kupe (não-indígena).

Também atuo como professor na educação escolar indígena na Escola Indígena Tekator, ministrando a disciplina Língua Materna. Lá, muitas vezes desenvolvemos atividades pedagógicas distantes dos processos de aprendizagem indígena, conforme nos é imposto pelo sistema do estado do Tocantins. Entre 2009 e 2013, atuei na administração escolar como gestor da unidade escolar. Sigo tentando atender às demandas da comunidade e da escola indígena em meio a tantas hierarquias e imposições vindas de fora. É incompreensível, por exemplo, a escola trabalhar por tempo cronometrado, que é diferente da concepção de tempo Panhĩ (Apinajé).

Quando comecei a participar do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena no Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena na UFG comecei a mudar o modo como a escola indígena trabalha. Comecei a trabalhar o currículo, por exemplo, por temas contextuais (e não mais disciplinas), os quais tratam o conhecimento de maneira conectada e contextualizada. A partir de minha trajetória e experiência desenvolvi uma série de projetos educativos como:

Grernhõxwÿnh Nywjê (Fortalecimento da Cantoria entre os jovens nos Rituais Apinajê), em outubro de 2015. Organizei o 1º Seminário “Importância da Língua Panhĩ Kapêr”, em abril de 2016. E coordenei o projeto: Processo de Educação e Introdução à Alfabetização, ainda em 2016.

Essas atividades sociais demonstram as novas possibilidades pedagógicas da escola indígena aos que gerenciam a educação escolar indígena.

A escola indígena Tekator vem propondo e realizando encontros de formação de professores por meio do curso: Processo de Educação e Introdução à Alfabetização na Língua Panhĩ Kapêr que se iniciou em junho de 2016. Pela primeira vez a própria escola sede, que responde por cinco outras escolas indígenas, realiza um encontro tão propício e eficaz. Este encontro contou com apoio da Universidade Federal do Tocantins de Porto Nacional, por meio do Programa Saberes Indígenas na Escola, e teve como objetivo desenvolver e produzir material didático. Os professores normalmente não têm um acompanhamento pedagógico de qualidade.

Estamos mostrando à sociedade não indígena que estamos dominando o nosso espaço, mostrando a nossa concepção de mundo e que fazemos parte da sociedade nacional e internacional, ou seja, somos seres humanos. A única maneira de desconstruir a concepção sistemática e hierárquica do estado, que impõe suas normas, é organizando um processo político e pedagógico que efetive o anseio cosmológico da comunidade, onde todos têm a liberdade de expressar o que pensam.

A relação entre a educação escolar e a educação tradicional é fundamental para a construção e reconstrução da cosmovisão indígena, a qual busca a liberdade. No mundo indígena, todos os seres se comunicam, existindo um profundo diálogo e uma convivência respeitosa entre todas as formas de vida.

Os modos próprios de aprendizagem têm relação com a cosmovisão de cada povo. Segundo a tradição Panhĩ, foram os astros como o sol e a lua que trouxeram os conhecimentos e o modo próprio de viver aos Panhĩ.

Estamos aos poucos estabelecendo o nosso sistema próprio de aprendizagem e ensino. Obedecemos a estrutura da nossa língua materna. Preservamos os conhecimentos tradicionais e a organização social baseada na divisão entre metades e partidos como Wanhmê, Katâm (metades ligadas às corridas de tora), e Kooti e Koore (nomes dados aos filhos do Sol e Lua, respectivamente). Os componentes Ipõknhoxwÿnh e Ihkrenhoxwÿnh são igualmente peças fundamentais na articulação e movimentação das organizações sociais internas e externas.

Segundo os relatos de história do ancião Grossim, Alexandre Kagapxi, Romão Kagro e Júlia Grehô e outros, sabe-se que um dos grandes rituais de processo próprio de aprendizagem é a formação de mënywjê (jovens) pelo ritual de Pêpkumrêx e Pêpkaàk. Os

mêhkrãhtũmjê (os doutores, sábios) são as pessoas com as quais o jovem começa a sua jornada de conhecimento sociocultural conforme a sua visão de mundo. Os jovens são recrutados e levados para a selva/floresta e lá ficam meses ou anos sem ver a família.

Nesse processo próprio de conhecimento eles participam na prática de tudo que o grande sábio faz. Estes anciãos os incentivam até que eles se tornem hábeis na área da medicina (como um wajaga (xamã) ou um curandeiro que trabalha com plantas medicinais, um grande cantor, especialista nas artes das pinturas corporais, dos artesanatos, um excelente caçador, um corredor, contador de histórias e mitos ou excelente liderança.

Este método próprio de adquirir experiência e conhecimento, que é o ritual, já não é mais tão praticado. Atualmente apenas algumas partes da cultura são praticadas como: gôhtãx ho mẽ ôkrepôx (com a cantoria de maracá), mẽ àmnênh (ritual de ordem), pãrkapê (ritual de tora grande) e poucas vezes o ôhô (ritual de corrida), dentre alguns outros ritos. Estes constituem a alma do espírito sagrado de compreensão do mundo vegetal e animal.

Estes rituais de domínio do conhecimento da cultura requerem amplo espaço territorial, onde os mêhkrãhtũmjê e sua equipe conduzem seus recrutas preparando e treinando – na prática – para que os jovens absorvam as regras de organização política sociocultural.

Em minha trajetória universitária, estou refletindo e me qualificando constantemente em relação a educação escolar e às políticas públicas para melhor atuar no contexto do meu povo, atendendo a nossa causa. É muito complexo compreender os códigos de outra sociedade, mas no mundo da globalização é necessário obter alguns destes instrumentos não indígenas para que possamos continuar lutando contra algumas ideias eurocêntricas.

A universidade necessita ainda se readequar, melhorando o acesso e permanência dos alunos indígenas. Estamos progredindo politicamente, nos qualificando em meio a tantas ideologias impostas. Vamos mostrar e executar a nossa “cosmociência”, ou seja, a nossa ciência.

III. Trajetórias em transformação: por Marta Quintiliano

Sou da comunidade Quilombola Vó Rita da Cidade de Trindade que fica a 60 km da capital de Goiás, Goiânia. Filha de mãe que sempre trabalhou de empregada doméstica em casa de pessoas que sempre estiveram envolvidas com a educação, eu sempre ficava impressionada com a biblioteca da casa delas, porém sempre estava correndo para ajudar a minha mãe nas atividades domésticas e quase nunca sobrava tempo para pegar em livros. Raramente lia. Minha mãe dizia que o estudo era importante.

Somos descendentes de pessoas que foram escravizadas por mais de 300 anos, de acordo com a história contada nos livros, nas escolas e em algumas de nossas comunidades espalhada pelo país. Estou de acordo com a Beatriz Nascimento ao afirmar que os quilombos se formam a partir do momento que um homem não se sujeita a ser propriedade de outro homem. Somos filhas/os de guerreiras/os que lutaram e lutam até os dias atuais pela liberdade de ser o que somos, pelas nossas terras, pela educação, pela nossa identidade.

Depois de inúmeras reprovações na Universidade Federal de Goiás, resolvi desistir e continuar trabalhando como cozinheira em uma escola em Trindade/GO. Por quatro anos meu sonho ficou adormecido. Às vezes me culpava, porque as informações não entravam na minha cabeça. Passava bastante tempo estudando, lendo e nada acontecia de positivo. O ensino público e seu déficit nos impediam de dominar as técnicas exigidas nos vestibulares. Em 2008 resolvi que iria ter uma formação acadêmica em uma universidade particular pois havia conseguindo uma bolsa com 50% de desconto.

Quando estava no terceiro período a nossa comunidade recebeu um convite de um grupo da Faculdade de Comunicação da UFG que trabalha comunicação comunitária com as minorias étnicas. Essa experiência foi um divisor de águas, pois tive contato com pessoas que me questionavam por que eu não estava em uma universidade federal. Aos poucos fui percebendo que tinha várias oportunidades de bolsas, e podia contar com o programa de Ações Afirmativas UFGInclui.

Em 2011 ingressei na Universidade Federal de Goiás. Minha opção foi pelo curso de Comunicação Social - Habilitação em Relações Públicas. Percebia que pretos e indígenas não estavam ocupando esses espaços porque não tinham o mínimo de informação. A informação não chegava nas comunidades ou quando chegava era distorcida. Eu mesma conclui um curso sem saber da bolsa concedida pelo Governo Federal. Isso dificultou a minha formação e eu comecei a entender que as instituições eram racistas.

Aos poucos fui percebendo que a minha trajetória acadêmica não seria tranquila, por vários fatores que impossibilitariam meu ingresso e permanência. De certo, o racismo foi um deles.

Em 2011, no ano de ingresso na UFG, eu continuava trabalhando de faxineira para me manter dentro da universidade, pois meus pais não tinham dinheiro para me ajudar. Por diversas vezes tive que escolher entre comprar “uma xerox” (texto fotocopiado) ou comer. Quase sempre preferia comprar “a xerox”.

Saía de casa às quatro e meia da manhã para chegar até o centro da cidade e pegar o ônibus que a prefeitura disponibilizava para ir à universidade. Caso eu perdesse esse transporte, não ia. Então dormia pouco e desejava muito finalizar o curso para voltar para comunidade.

Eu via meus pares limpando chão, na cozinha, como guarda de prédio. Isso pra mim era lamentável.

No primeiro dia de aula, no pátio do centro de aulas, uma colega informou-me que éramos 40 cotistas, vistos como “ladrões de vagas”.

Fui trabalhar na Fundação Rádio e Televisão Educativa e Cultural (Rtve – TV UFG3). O primeiro ano como estagiária, na edição de vídeos, e os três seguintes como contratada para atuar no monitoramento de imagens. Nesse período desenvolvi, com a produção, programas com a temática voltada para população negra e quilombola. Na semana da poesia, providenciei que estudantes indígenas declamassem poesias em língua materna, e estudantes de escola públicas poesias por meio da sugestão de temas e comentários. Abracei a proposta de informar a população e tornar a TV de fato pública e democrática.

Neste período, criou-se o Coletivo União dos Estudantes Indígenas e Quilombolas da UFG (Uneiq/UFG). A ideia era reivindicar direitos, inclusive o de permanecer no espaço acadêmico. Nele, a minha postura foi a de insistir nas pautas da continuidade dos estudos no mestrado e doutorado. Nas reflexões deste grupo entendemos que temos necessidades específicas, diferentes da maioria dos concorrentes às vagas, e que não temos o reconhecimento institucional das dificuldades culturalmente explícitas.

Em 2013 os professores Luiz Mello e Jean Baptista promoveram uma roda de conversa com os cotistas do programa UFGInclui. Foi um momento de muita emoção conhecer os nossos irmãos/nossas irmãs e cada relato de preconceito e racismo dentro da universidade. Os professores ouviram atentamente as nossas demandas, que tinham a ver com bolsas para permanecer, moradia, alimentação e monitores para nos auxiliarem nas disciplinas de cálculo e português.

Atualmente, desenvolvo oficinas de turbantes nas Escolas Públicas, e participo de encontros universitários com temáticas étnicas, raciais, como forma de manter viva a cultura afro-brasileira. Me posto resistente ao modelo neoliberal.

Ingressei no mestrado em antropologia para aprender ainda mais sobre a minha identidade e propiciar a troca de conhecimentos, metodologias e abordagens na universidade, o que pode contribuir na geração de diálogos possíveis com as realidades das comunidades quilombolas. Por conseguinte, possibilita-se melhor e maior conhecimento e possibilidade de crítica aos impasses nas políticas afirmativas na UFG.

Em 2017 temos o maior número de discentes indígenas e quilombolas na história do UFGInclui, o que foi um salto positivo a partir de ações e compromisso com essas populações vulneráveis, que devem ser tratadas de forma diferenciada. Estamos ocupando esses espaços para voltar para as nossas comunidades e transformar, mas transformar respeitando a nossa cultura e não como os de fora fazem, desvalorizando nossos conhecimentos.

Foi o desejo de melhorar minha comunidade que me fez entrar em uma universidade federal. Dentro de mim eu tinha a certeza que o

ensino público era um direito de todos, mas que para nós, a população preta, era negado.

Quando uma universidade forma um indígena e um quilombola, qualquer que seja o curso, ela está contribuindo para que a nossa sociedade seja mais plural e para que outros conhecimentos circulem nesses espaços. Tenho certeza que os nossos corpos ao circularem dentro destes espaços antes reservados apenas para brancos são agentes de transformação. Espero um dia que nós não tenhamos mais que falar com surpresa que um quilombola ou um indígena estão ocupando a universidade. Isso tem que deixar de ser exceção para virar regra dentro das academias. E que estas respeitem os conhecimentos trazidos por nós, de nossas vivências.

IV. Trajetórias em transformação: por Letícia Jokahkwjy Krahô

Sou originária do povo Krahô, que se autodenomina Mehi, e cuja língua falada é Jê, do tronco Macro-Jê. Os mehi são reconhecidos como povo Timbira, e a área T. I Kraolândia está localizada no município de Goiatins, estado do Tocantins (TO). Somos um povo que tem um passado difícil, devido a conflitos com os não indígenas, nos quais perdemos muitos familiares. Mesmo assim, resistimos até hoje. Tenho muito orgulho dessa cultura, seus costumes, crenças e princípios.

Minha mãe é professora, meu pai era cacique e professor. Nasci na aldeia Galheiro e com quatro anos mudamos para aldeia Nova Krintuw. Desde então cresci com outras ahkrajrè (crianças) ouvindo e aprendendo todos os hábitos, os princípios do povo Krahô. Sempre valorizei os conselhos que os pais davam.

Fui uma menina caseira, uma adolescente que gostava de ler. Tinha acesso aos livros dos meus pais e sempre tive em pensamento ser uma pessoa reconhecida, assim como meus pais. Sempre admirei o respeito que eles tinham das pessoas. Não larguei minhas raízes na aldeia, pois foi de minha família que tirei forças e coragem para mudar para a cidade e obter conhecimentos da sociedade dominante não indígena.

Sempre procurei estudar. Comecei a estudar na aldeia tardiamente, mas logo fui estudar em um centro de treinamento só para os indígenas (Pinxwyj Hempejxá) em Carolina-MA. Lá, tive muito contato com outros parentes como com o povo Canela, Gavião, Krikati e Apinajé. Desde então não parei de estudar.

Depois do nono ano tive que mudar para a cidade de Goiatins a 70 km da Aldeia Nova, para terminar o ensino médio. Meus pais sempre me incentivaram muito. Em 2010 perdemos o nosso pai e não tive condições de fazer mais nada. Bom tempo depois fiz vestibular na Universidade Federal do Tocantins (UFT), campus Araguaína, para o curso de história, e passei. Foi uma nova jornada na minha vida, morar

longe de minha família, mas estava feliz por estar numa faculdade cursando história.

Assim que ingressei na UFT, me deparei com muitos obstáculos e dificuldades. Primeiro tive que me adaptar ao local, longe de minha família. Todas as disciplinas eram difíceis, mas tive a sorte de encontrar pessoas que puderam me ajudar. Entrei no projeto Programa de Educação Tutorial (PET INDÍGENA) por meio do qual adquiri muitos conhecimentos de outros povos que faziam parte do projeto como os Karajá, Xerente e Atikum.

Por causa de minha mãe, que havia terminado o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena do NITFSI da UFG, me interessei em fazer inscrição na UFG. Sempre quis fazer mestrado na área das humanas. Passei em todos os processos e mais uma vez fui morar longe da comunidade. Estava feliz novamente por continuar estudando e obtendo conhecimentos e aprendizados.

Minha pesquisa tem a ver com as histórias de meu povo. Nós Krahô acreditamos que as histórias, que deram origem ao nosso povo, são “verdadeiras”, uma vez que as vivemos por meio dos saberes da tradição oral e da manifestação dos diversos ritos que dão origem e vida a esse povo.

Sempre quis saber, ter conhecimento de onde viemos, qual nossa origem, e por que viemos parar aqui nessa situação. São muitos motivos que me fazem cada vez mais me interessar e investigar as fontes sobre meu povo. Na aldeia, em momentos oportunos, faço perguntas sobre nossa origem para os mais velhos que são nossos sábios e cuja comunicação não é escrita, e sim oral. Gosto muito de ouvir as histórias dos mais velhos, fazer pergunta para eles.

Temos dificuldades em nos manter na vida acadêmica, por vários motivos: os financeiros, as saudades da família e por sofrer preconceito. Mesmo assim, nós mehi que temos interesse em representar a comunidade e a cultura não pensamos duas vezes em deixar à comunidade e ir viver com os cupês (não indígena) na cidade.

A faculdade como uma esfera pública, aos poucos está aderindo às demandas de ingressos dos indígenas. Temos, entretanto, muito o que conquistar ainda. Muitos desafios a enfrentar. Estar na universidade é lutar pelo direito indígena à escolarização. Na universidade aprendemos a ter uma visão diferente do comum. Isso nos abre espaço para novos desafios.

Ainda são poucos os espaços conquistados nas universidades. As oportunidades possíveis aos mehi não podem ser desperdiçadas, pois são oportunidades para mostramos nossas culturas, nossos conhecimentos e aprendermos novos conhecimentos. Assim ajudamos nossas comunidades que seguem em situação vulnerável por conta de conflitos com a sociedade dominante.

V. Políticas de acesso e permanência na UFG

Como se pode notar nas narrativas, há duas políticas claras e distintas na UFG que tratam da entrada e permanência de coletivos culturalmente diferenciados – o Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI) e o programa UFGInclui. Ambas são responsáveis por transformações interessantes na academia e por criarem mecanismos de acesso e continuidade para populações antes excluídas do ensino superior e, conseqüentemente, marginalizadas neste espaço de poder.

O Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena (NTFSI) da Universidade Federal de Goiás (UFG) tem relação com o PROLIND – Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas, política pública de âmbito federal criada e consolidada no início da década de 2000. Existe há dez anos e é constituído por curso de graduação e de especialização.

Atualmente, conta com cerca de 250 alunos, pertencentes a 11 povos, entre eles, os Krahô, Apinajé, Javaé, Karajá, Guarani, Xambioá, Kamayurá, Canela, Mehinako, Kuikuro, Kayapó, Gavião, Guajajara, Krikati, Tapirapé, Xerente, Kamaiurá, Waurá, Xavante, Xacriabá e Tapuia, localizados nos estados de Goiás, Mato Grosso, Tocantins e Maranhão. A maioria dos discentes são professores indígenas em suas respectivas comunidades.

A experiência do NTFSI se destaca no cenário universitário já que o espaço propõe dinâmicas e práticas distintas dos cursos convencionais. O curso possui etapas intensivas de estudos na UFG e etapas intensivas na terra indígena. A etapa em terra indígena é fundamental para estabelecer uma relação mais próxima entre universidade e comunidade. A etapa em Goiânia propõe uma dinâmica curricular distinta da matriz disciplinar de conhecimentos. O curso é dividido em temas contextuais os quais buscam estar contextualizados às questões indígenas no país.

O trabalho final para a conclusão do curso é denominado “projeto extraescolar” e consiste em uma pesquisa que sistematiza conhecimentos intra e interculturais, que tem base em uma demanda comunitária e deve ser escrito na língua indígena, indicando política interessante de valorização da língua materna. Algo incomum na universidade. O projeto em tela é, inclusive, defendido em banca organizada na aldeia do discente, a qual é constituída por professores não indígenas e anciãos/anciãs indígenas.

O projeto extraescolar de Júlio Kamer Apinajé (2012), por exemplo, tratou da questão das queimadas¹⁴⁷. As queimadas são responsáveis por parte da degradação do território Apinajé. Segundo

147 Julio, Kamer, *Xahtā mẽ pahte amnhĩ nhĩpêx ho hihtỳx: relações entre queimadas e cantorias no território Apinajé, Goiânia, TCC apresentado ao NTFSI/UFG, 2013.*

Kamer, elas podem ter causa natural, e podem ter origem no manejo do território. Atualmente, entretanto, saíram do controle indígena.

Em sua pesquisa, Júlio percebeu que para combatê-las deveria trabalhar com a educação escolar das crianças. Percebeu também que a sustentabilidade Panhĩ (Apinajé) tem a ver com o respeito a uma série de relações que associam queimada, território, babaçu (fruto característico da região), organização social, língua materna e música.

Tal afirmação indica elementos importantes da epistemologia Apinajé, na qual um domínio não existe de maneira isolada, mas sempre em associação. Desta forma, cantar um repertório específico de músicas aponta para a preservação do meio ambiente. Segundo Júlio,

Este projeto justifica-se na necessidade do resgate e fortalecimento da cultura e território Apinajé, com a valorização e preservação da cultura, língua e costumes presentes no cotidiano de nossas comunidades, através do projeto nós do povo Apinajé, poderemos desenvolver os nossos conhecimentos para executá-lo junto com as comunidades, portanto garantimos nossas sustentabilidades socioculturais dentro das nossas comunidades das aldeias, para levar informações sobre a importância da cultura e do território Apinajé¹⁴⁸.

Kamer então propõe novas práticas pedagógicas na escola Tekator na aldeia Mariazinha. Nelas a música que diz respeito ao território anteriormente degradado pelas queimadas é ensinada às crianças. Estas músicas são transmitidas pelos anciãos restabelecendo uma relação igualmente enfraquecida entre gerações. As crianças após aprenderem tal repertório musical saem cantando na parte do território antes degradado, entendendo as diversas relações que constituem o meio ambiente Panhĩ.

O curso de especialização do NTFSI tem o objetivo de produzir o Projeto Político Pedagógico (PPP) de cada escola indígena participante. Este documento é fundamental no país para o funcionamento de uma escola e indica novas práticas pedagógicas e de gestão, apontando para uma nova educação escolar indígena, baseada em processos próprios de aprendizagem. Segundo Lázaro, que trabalhou o PPP de uma escola do povo Javaé, se referindo ao processo em tela,

[...] num primeiro momento aceitamos... fomos vendo também o valor que a gente tinha... antes de a gente saber... no papel antes o que era dito a gente tava aceitando... no momento que buscou esta ideia... vamos lutar para isso... a gente quer uma diferença...a gente começou a buscar isso...protagonismo... a gente ser o protagonista... palavra

148 Etapa de Estudos em Terra Indígena. Aldeia Mariazinha/ TI Apinajé, Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, maio de 2012.

difícil... quer dizer nós mesmos.... estamos fazendo... não é esperar os outros... o PPP tem nossa cara¹⁴⁹.

Para Lázaro, ainda, se referindo ao processo mencionado de se tornar protagonista, “antes era ouvinte, só ouvia o que vinha de fora, agora fala”¹⁵⁰. Paulo Xambioá, que produziu o PPP de uma escola do povo Xambioá, na mesma direção, disse que

Hoje tá diferente, nós que vamos colocar a proposta.... preocupação com o calendário.... com os ciclos de vida.... é um desafio... em outra parte é uma experiência muito boa, antes só acatava... nós ia aprender... hoje nós participamos, nós construímos, estamos juntos, estamos contribuindo nessa construção.... a gente fica feliz, sente segurança.... a gente sabe que não é fácil mudar a proposta¹⁵¹.

A segunda política de acesso e permanência em vigência efetiva na UFG é o Programa UFGInclui, constituído pela resolução CONSUNI 029/2008. Este projeto implementa um programa de cotas nas graduações da UFG que abrange estudantes de escolas públicas, negros, indígenas, negros quilombolas e surdos do curso Letras Libras.

Em 2013, com a implantação federal da Lei nº12.711/2012, conhecida como “Lei das Cotas”, as universidades e institutos passaram a reservar 50% das vagas para alunos da rede pública a serem preenchidas por pessoas autodeclaradas pretas, pardas, indígenas e/ou com baixa renda em caso de não preenchimento. A UFG passou a cumprir a lei, porém manteve o programa UFGInclui para indígenas, quilombolas e estudantes surdos, sendo estes últimos exclusivamente para o curso de Libras¹⁵².

O programa em tela garante uma vaga extra em todos os cursos de graduação nos quais houver demanda indígena e quilombola. Garante quinze vagas para candidatos surdos na graduação em Libras. Em todos os casos refere-se a estudantes que vêm da escola pública. Os discentes que fazem parte do UFGInclui tem acesso à bolsa permanência do governo federal e a uma série de ações de acompanhamento acadêmico e psicológico ao longo da trajetória acadêmica. Tais ações têm a ver com uma estrutura constituída na PROGRAD – Pró-reitoria de Graduação da UFG.

149 III Seminário do Curso de Especialização em Educação Intercultural e Transdisciplinar: gestão pedagógica. Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena, Goiânia, Universidade Federal de Goiás, 30 de junho a 4 de julho de 2014.

150 *Ibidem*.

151 *Ibidem*.

152 Silva Anderson, da Soares, Felipe, et. al., “O aproveitamento acadêmico dos estudantes ingressos pelo sistema de cotas”, Luciene, Dias e Salvio Juliano, Peixoto, Estudos Contemporâneos em Jornalismo. Goiânia, UFG/FIC, 2014, pp.313-332.

As políticas acima mencionadas são bastante interessantes e promovem novas reflexões e práticas na universidade. Promovem inclusive transformações do ponto de vista epistêmico e político. Elas são responsáveis pelo acesso e permanência na instituição de novos sujeitos, pertencentes à populações culturalmente diferenciadas, anteriormente alijadas do ensino superior. Ambas as políticas apresentam também tensões e contradições.

Uma das transformações positivas diz respeito à mudanças estruturais no sistema de pós-graduação da instituição. A UFG, de maneira inédita no país, a partir de 2016 instaurou um regime de cotas no âmbito da pós-graduação. Isto se deu graças às implicações decorrentes da trajetória de um egresso do NTFSI, Ercivaldo Damsokewa Xerente. O professor Xerente em questão participou de duas seleções para ingresso no mestrado, até ser aprovado, evidenciando para a comunidade universitária as demandas atuais, mecanismos de exclusão e desafios da pós-graduação no país. Ele é atualmente o primeiro mestre Xerente de seu povo.

A partir da criação e instauração de um regimento aprovado no CONSUNI – Conselho Universitário, conta-se hoje com política de ação afirmativa em todos os programas de mestrado e doutorado da instituição. Alguns programas de pós-graduação passam a ser espaço possível de acesso para populações indígenas e quilombolas. O PPGAS – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, por exemplo, pela primeira vez em sua história tem na turma de 2017 dois mestrandos indígenas – um Apinajé e uma Krahô – e uma mestranda quilombola, como se nota. Apesar desta política ser válida para toda a universidade, ainda é pequeno o número de pós-graduandos pertencentes à tais populações.

A política de cotas na pós-graduação, muito importante e interessante, ainda parece não ser efetivada da maneira mais abrangente e eficaz possível. Tal situação é similar ao que Daniel Munduruku postula em relação à educação escolar indígena. Para o autor,

Nestes discursos, sempre aparecem as realizações dos governos com relação à educação indígena como algo novo, que leva em consideração o “pensar” dos representantes nativos. É claro que não se pode negar os avanços que ocorreram e uma maior preocupação no sentido de tentar organizar o conteúdo que levasse a contento uma educação realmente diferenciada e inclusiva. Mas o que significa isso? Quais os efeitos que isso tem causado na cabeça dos nossos jovens? Como os povos têm reagido a semelhante apelo?¹⁵³

VI. Considerações finais: sobre processos de democratização na universidade brasileira

153 Munduruku, Op. cit. p. 2.

As trajetórias de vida destes novos sujeitos, agora universitários, diz muito sobre a possibilidade de democratização universitária. O entrelaçamento entre estas trajetórias e delas com a instituição promove uma série de transformações e aponta para desafios tanto para as pessoas envolvidas quanto para a universidade. Para Santos Sousa,

a universidade foi criticada, quer por raramente ter cuidado de mobilizar os conhecimentos acumulados a favor de soluções dos problemas sociais, quer por não ter sabido ou querido pôr a sua autonomia institucional e a sua tradição de espírito crítico e de discussão livre e desinteressada ao serviço dos grupos sociais dominados e seus interesses¹⁵⁴.

Tais trajetórias de vida se entrelaçam igualmente a algumas políticas públicas que têm a ver com a inclusão e permanência de populações culturalmente diferenciadas na academia, já que se sabe que “el fenómeno de la exclusión social es más amplio y no sólo implica pobreza económica, sino todo tipo de problemas de acceso a la vivienda, a la salud, a la educación, al empleo”¹⁵⁵.

Neste contexto, pode-se perceber uma série de transformações nas vidas e espaços relacionados aos acadêmicos acima referenciados. Transformações neles mesmos, em suas escolas, nas diversas comunidades e na própria universidade.

Uma das transformações tem a ver com o fato de que os referidos mestrands assumem posições de destaque em suas comunidades e no contexto das lutas e movimentos de resistência de seus povos. Nota-se claramente que tais jovens são quase sempre os primeiros de suas famílias a aceder ao ensino superior.

Neste cenário, o jovem assumiu grande destaque nas comunidades em questão, porque são entendidos como os responsáveis pela transformação marcada nas relações estabelecidas na universidade. Pode-se perceber, inclusive, uma forte relação entre juventude e liderança. Desta forma, estes jovens devem saber lidar com novas tecnologias como o celular, o computador, a universidade, a legislação, o avião e a escrita, além de refletir sobre a tradição, apontando para outra postura perante o mundo.

É evidente igualmente que todos eles buscam na universidade acesso a outros conhecimentos, dos quais eram antes marginalizados. Eles afirmam também que as transformações mencionadas têm a ver com o que foi aprendido na trajetória acadêmica de cada um. Pode-se falar assim que há uma apropriação do repertório conceitual e

154 Boaventura, Sousa Santos, “Da ideia de Universidade à Universidade de Ideias”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 27/28, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1989, p. 45.

155 Echeita, Op. Cit. p. 32.

terminológico da educação contemporânea. E uma criação de novos paradigmas educacionais.

Note-se que a mudança também é visível na própria universidade, desvelando novas formas de convivência e um novo repertório teórico metodológico. A partir da relação estabelecida e da produção intelectual realizada a instituição passa a questionar espaços, métodos, práticas e dinâmicas convencionais. O NTFSI é um claro exemplo dessa situação, já que propõe uma estrutura pedagógica distinta dos cursos convencionais e como se viu forma sujeitos com um perfil de liderança, que muitas vezes querem continuar sua formação em nível de mestrado e doutorado;

As narrativas apresentadas sugerem igualmente contradições na universidade. Todas elas ressaltam o fato de que a instituição deve tomar os conhecimentos de cada uma das populações em tela com o mesmo valor do conhecimento classificado como científico. Nesta direção, indicam que a cultura de cada comunidade deve promover mudanças na estrutura universitária.

Percebe-se, portanto, que as políticas de inclusão e permanência, fundamentais para a instituição e para o país, devem ser aprofundadas no sentido de que a própria estrutura universitária necessita ser questionada e modificada. E que tais sujeitos devem ser igualmente autores destas transformações. Segundo Daniel Munduruku, se referindo à questão indígena,

De qualquer forma, entendo que há uma preocupação prática nos diversos programas de educação indígena espalhados pelo Brasil afora, sejam eles operados pelas esferas governamentais ou não-governamentais. Muitos desses programas têm partido do princípio que é preciso fortalecer a autoria como uma forma de fortalecer também a identidade étnica dos povos que atendem. Isso é muito positivo se a gente entender que a autoria, aqui defendida, signifique que estes povos possam num futuro próximo, criar sua própria pedagogia, seu modo único de trafegar pelo universo das letras e do letramento. Só assim posso imaginar que valha a pena o esforço dos que se põem a trilhar este caminho. Se estes grupos de fato acreditarem que estão criando pessoas para a autonomia intelectual e se abrirem espaço na sociedade para a livre expressão deste pensamento, então eles estarão, realmente, fortalecendo a autoria e apresentando um caminho novo para as manifestações culturais, artísticas, políticas, lúdicas e religiosas dos nossos povos indígenas. Caso contrário, estarão levando nossa gente para o mesmo buraco em que o pensamento quadrado ocidental se meteu e, neste caso, estarão sendo piores que o regime ditatorial que almejava exterminar as identidades transformando-as numa única e cínica identidade nacional brasileira¹⁵⁶.

Nessa perspectiva, deve-se atentar para o risco inerente ao

156 Munduruku, Op. cit. p. 2.

processo de democratização universitária, de se negar às populações culturalmente diferenciadas a possibilidade de atuarem a partir de seus próprios termos e de suas demandas, o que concretamente neutralizaria as críticas e ações transformadoras das políticas públicas efetivadas.

Tais afirmações vão na mesma direção do que postula Linda Tuhiwai. Para a autora,

Através do desenvolvimento das disciplinas acadêmicas e por meio da educação das elites coloniais e da educação de intelectuais nativos, o conhecimento ocidental e a ciência foram beneficiárias da colonização das populações indígenas. O conhecimento adquirido através da colonização tem sido usado por sua vez para colonizar-nos. Isto é o que *Ngugi wa Thiong'o* chama de colonização da mente¹⁵⁷.

Entre as trajetórias expostas e entrelaçadas – de sujeitos, instituições e políticas – encontram-se, portanto, as novidades e desafios da universidade brasileira. Estas histórias de vida expressam situações particulares da UFG mas apontam para um contexto maior, evidenciado no ensino superior do país. Elas efetivamente indicam a importância das políticas de inclusão e permanência e apontam para a necessidade de aprofundamento da democratização no ensino superior no Brasil, propondo e evitando que algumas políticas implementadas se tornem apenas elementos de uma retórica acadêmica perversa e excludente.

157 Linda, Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London, Zed Books, 2008, p. 71.

José Veríssimo e o Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais

Mariana Moreno Castilho

I. Introdução*

Este artigo visa entender as semelhanças presentes nos discursos de: *A educação nacional* (1890), livro de José Veríssimo; os anais do 1º Congresso Brasileiro de Geografia (1909); e a proposta da fundação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN, 1910). Ao analisar esses documentos, dentro do contexto da Primeira República, percebe-se o desejo da construção de uma identidade nacional regida a partir do entrelaçar de conceitos como: civilização, raça, educação, urbanidade e nação. A articulação desse jogo conceitual, além de moldar e/ou refletir a busca de uma identidade nacional, também interferiu na consolidação da imagem interdita dos povos indígenas. Cabe aqui cotejar como essa imagem foi sendo construída a partir da articulação e rearticulação desses conceitos.

Como já é sabido, José Veríssimo foi um importante intelectual da segunda metade do século XIX e início do XX. Considerado como um dos críticos literários que mais se destacou da geração de 1870, Veríssimo colaborou para a formação da Academia Brasileira de Letras (1906).¹⁵⁸ No entanto, apesar de ter se tornado reconhecido no meio intelectual do período por sua consagrada crítica literária, também desenvolveu trabalhos etnográficos e pedagógicos no início de sua carreira, que são pouco reverenciados por seus estudiosos.

Um dos documentos abordado neste artigo, *Educação nacional*

*Este artigo é parte do resultado da pesquisa de doutorado, "O indígena no olhar de José Veríssimo", desenvolvido na Universidade de São Paulo, com bolsa CNPq. Uma versão preliminar desse artigo foi publicada com o título "A 'educação na reconstrução da pátria' e a imagem do indígena". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 10, n.3, set/dez. 2015, pp.739-756.

¹⁵⁸ Luciana, Stegagno Picchio, *História da literatura brasileira*, Rio de Janeiro, Nova Aguilar, 1997, p. 263.

(1890), trata-se do principal trabalho pedagógico de José Veríssimo. Publicado um ano após a proclamação da República, Veríssimo demonstrou (nessa primeira edição) entusiasmo e esperança, tanto com os novos rumos da educação, como do país. No entanto, cabe lembrar que, posteriormente (na reedição de 1906), Veríssimo incorporou as desilusões e críticas sobre o caminho tomado pelos gestores da educação no regime republicano.

Segundo João Alexandre Barbosa, um dos maiores estudiosos de José Veríssimo, as obras desse autor podem ser divididas em três fases:

- 1) De 1878 a 1890, época de atividades realizadas na Província do Pará, onde colaborou em diversos jornais, publicou os seus primeiros livros- *Primeira página* (1878), *Cenas da vida amazônica* (1886), *Estudos brasileiros*, primeira série (1889), *A educação nacional* (1890)- foi diretor da Instrução Pública do Pará, fundou e dirigiu a *Revista Amazônica* (1883-1884); 2) de 1891 a 1900, quando se transferiu para o Rio de Janeiro, desenvolvendo uma intensa atividade como professor, jornalista e crítico literário. É a época em que restaura e dirige a *Revista Brasileira* (3ª fase), núcleo originário da Academia Brasileira de Letras, que se publica entre 1895 e 1899[...]; e 3) de 1901 a 1916, que é, a rigor, o período em que aparecem as suas obras mais importantes, como as seis séries dos *Estudos de literatura brasileira* (1901-1907), as três séries de *Homens e coisas estrangeiras* (1902-1910), a obra *O Que é literatura? E outros escritos* (1907) ou quando elabora os textos publicados postumamente, como *História da literatura brasileira* (1916) e *Letras e literatos* (1936)¹⁵⁹.

A preocupação do alcance da “civilização” é algo nítido nas obras de José Veríssimo. Apesar de nos seus primeiros trabalhos indicar exclusivamente o alcance dessa concebida civilização por meio da questão racial, aos poucos esse caminho foi sendo substituído pela educação. Convém ponderar que esse deslocamento de olhar, que foi se afluando no transcorrer de suas obras, demonstrou apenas um distanciamento do pensamento racial que foi mais predominante em sua primeira fase.

Para Veríssimo, civilização remetia à urbanização do Rio de Janeiro e de Belém, assim como à homogeneização do “corpo nacional” por meio do desenvolvimento de uma educação nacional. Civilização que se entrelaçava com a concepção de nação e o ideal de formação da identidade nacional, o que repercutia no desejo de aculturação dos povos indígenas.

Os povos indígenas, quando olhados pelo prisma do alcance da civilização por meio da educação (nacional), transformavam-se em indivíduos permeáveis a essa “civilização”, porém “destituídos de sua

¹⁵⁹ João, Alexandre y Costa, Barbosa, *Linguagem da Crítica & Crítica da Linguagem: Um estudo de caso brasileiro: (José Veríssimo)*. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1970, p.6.

condição étnica”.¹⁶⁰ A percepção de permeabilidade dos indígenas à “civilização” incide na criação do SPILT, que visava transformá-los em trabalhadores agrícolas por meio do poder tutelar. Enfim, de acordo com essa ordem discursiva, os indígenas poderiam inserir-se no “corpo nacional” por meio da educação, caso assimilassem os hábitos culturais dessa sociedade dita “civilizada”.

Convém lembrar que o SPILT, apesar de ter sido fundado em 1910, foi resultado de diversas discussões que o antecederam como estrutura formal. Entre essas, encontram-se as que aconteceram em 1909, no 1º Congresso Brasileiro de Geografia, na seção de etnografia, presidida por José Veríssimo.

II. A educação nacional como modificador e diretor de almas

Em 1894, no discurso proferido no Gymnasio Nacional do Rio de Janeiro, José Veríssimo iniciou sua fala dizendo: “cumpramos cuidar da educação nacional republicana, fazendo do ensino, da educação pública um órgão consciente da reconstrução da Pátria”.¹⁶¹ Atribuindo à educação um papel fundamental na “reconstrução da Pátria” e no despertar do “sentimento nacional”, Veríssimo percebeu como um “serviço patriótico da mais alta relevância levantar o nível do nosso ensino público, ou pelo menos, para limitar-nos ao que mais nos interessa, do ensino secundário”.¹⁶²

Veríssimo tece em sua escrita a proposta de formação de uma unidade moral no país, regida pela educação, que seria valorizada por cultivar o “sentimento nacional”. Na segunda edição da *A educação nacional* (1906), Veríssimo explicita essa relação, da “unidade moral” com a educação, ao remeter-se à criação do Ministério da Instrução Pública e do Pedagogium.¹⁶³ Em suas palavras: “[...] E tanto é mais de crer este

¹⁶⁰ Manuela, Carneiro da Cunha, *Cultura com aspa e outros ensaios*, São Paulo, Cosac Naify, 2009, p. 256.

¹⁶¹ José, Veríssimo, *Gymnasio Nacional. Discurso proferido na solemnidade da distribuição dos prêmios. Colação do Grau de Bacharel em Ciências e Letras, em 27 de maio de 1894*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1894, p.4.

¹⁶² *Ibidem*, p.6.

¹⁶³ O Ministério da Instrução Pública, Correios e Telégrafos foi criado em 1890, e Benjamin Constant deixou o cargo de ministro da Defesa para ocupar esse ministério. No ano em que assumiu o cargo, houve uma reforma do ensino para o Distrito Federal do Rio de Janeiro, conhecida como Reforma Benjamin Constant. Entre os aspectos mais relevantes, destaca-se a criação, no Distrito Federal, de escolas de 1º grau, que compreendiam alunos de 7 a 13 anos, e as de 2º grau, que contemplavam alunos dos 13 aos 15 anos. Além dessa mudança, ocorreu também a criação do Pedagogium, que ocupou lugar de destaque na reforma de ensino. Conforme diz Maria Luiza Marcílio, recorrendo ao texto desse documento oficial, o Pedagogium era “destinado a oferecer ao público e aos professores em particular os meios do material de ensino mais aperfeiçoado”, espécie de centro modelar de pesquisas de experimentações

resultado, não só desejável como, a bem da unidade moral da pátria, indispensável, quando a reforma do Sr. Benjamim Constant criou no Pedagogium um órgão que deveria ser o factor consciente dessa obra de unificação moral”.¹⁶⁴

Essa “unidade moral” seria uma das metas (senão a principal) da proposta pedagógica de José Veríssimo em *A educação nacional*. Veríssimo afirma que: “Para despertar o sentimento de pátria e acima do principio federativo pôr a unidade moral da nação – impõe-se-nos como o mais urgente dever a criação da educação nacional”.¹⁶⁵ O projeto de educação nacional que “despertaria” um “sentimento nacional” foi um dos fatores que levou Veríssimo a dizer que tinha uma “mediocre inveja” dos Estados Unidos.¹⁶⁶ No entanto, ele pondera que: “Sejamos brasileiros e não *yankes*”.¹⁶⁷ E esclarece na página seguinte:

Imitemol-a, porém desde já, no amor que lhes mereceu sempre, desde o início de sua vida nacional a educação popular. Foi essa a preocupação máxima daquela nação. Acolá não foi sómente o governo, mas a nação toda que tomou a si a causa patriótica entre todas da instrução nacional.¹⁶⁸

Para Veríssimo, o Brasil representava o oposto da “preocupação máxima” que os Estados Unidos tinham com a “instrução nacional”. Segundo ele: “Pessimamente organizada, a instrução publica no Brazil não procurou jamais ter uma função na integração do espirito nacional”.¹⁶⁹

Cabe aqui ponderar que *A educação nacional* (1890) foi publicada um ano após a Proclamação da República do Brasil e que, por meio do

pedagógicas e difusor de melhoramentos do ensino (Maria, Luiza y Marcílio, *História da escola em São Paulo e no Brasil*, São Paulo, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, Instituto Fernand Braudel, 2005, p.132).

¹⁶⁴ José, Veríssimo, *A educação nacional*, 2. ed., aum. de uma introd. e de um cap. Novo, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1906, p. VIII.

¹⁶⁵ *Ibidem*. p. LXII.

¹⁶⁶ *Ibidem*. p. 177 e p.189. Veríssimo admirava a sociedade estadunidense devido ao orgulho nacional que esta nutria por si mesma, e que teria sido conquistado por meio da educação. Veríssimo sentencia: “A Educação nacional, largamente derramada e difundida com o superior espírito de ser um fator moral de nacionalismo, poderosíssima concorreu para despertar no americano o sentimento patriótico. Teve esse grande povo a intuição de que a escola, isto é, a mesma educação prodigamente distribuída entre todos os cidadãos, devia ser a cadeia que ligasse os elementos heterogêneos da nação. E assim, sem obstáculos da federação e do espírito individualista do elemento anglo-saxônico, ali predominante, a unidade escolar, unidade de espírito, entenda-se, veio a ser um remédio às fundas diversidades de raça, de religião e de costumes” (*Ibidem*. p. LV).

¹⁶⁷ *Ibidem*. p.177 e p. 199.

¹⁶⁸ *Ibidem*. pp. 200-201.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. LVIII.

ensino, buscava desenvolver essa “integração do espírito nacional”. Dessa forma, inserido nesse contexto político, provoca-se o questionamento da relação da proposta de Veríssimo com a concepção de pátria e a implantação da República.

Convém salientar que a mudança de regime (do monárquico para o republicano) implicou um momento de reelaboração do imaginário social, “parte integrante da legitimação de qualquer regime político”.¹⁷⁰ Como esclarece José Murilo de Carvalho, a “manipulação do imaginário social é particularmente importante em momentos de mudança política e social, em momentos de redefinição de identidades coletivas”.¹⁷¹

O prisma do olhar com que os mitos, a história nacional, a literatura e a cultura nacional são ensinados, ou apresentados nas escolas, constituem-se em um dos principais meios para a reelaboração desse imaginário social. Conforme Renato Ortiz aponta, nesses fenômenos culturais “são os interesses que definem os grupos sociais, que decidem sobre o sentido da reelaboração simbólica desta ou daquela manifestação. Os intelectuais têm neste processo um papel relevante, pois são os artífices deste jogo de construção simbólica”.¹⁷²

Assim como Ortiz assinala o papel dos intelectuais no processo de construção simbólica dos fenômenos culturais, José Murilo de Carvalho, ao abordar a manipulação dos sentimentos coletivos na Revolução Francesa, também menciona:

Mirabeau disse-o com clareza: não basta mostrar a verdade, é necessário fazer com que o povo a ame, é necessário apoderar-se da imaginação do povo. Para a Revolução, **a educação pública significava acima de tudo isto: formar as almas**. Em 1792, a seção de propaganda do Ministério do Interior tinha exatamente este nome: **Bureau de l’Espirit**.¹⁷³

Veríssimo utilizou a mesma expressão – formar almas –, assim como recorreu diversas vezes em sua escrita ao termo “espírito nacional”, utilizado pela seção de propaganda do Ministério do Interior na França.¹⁷⁴ A educação representaria para Veríssimo um papel de destaque no moldar da identidade nacional, constituindo-se em uma alavanca portentosa de condução das almas:

A educação não é uma panacéia, um remédio infallível para todos os males e eficaz em todos os casos e indivíduos, mas é um poderosíssimo

¹⁷⁰ José Murilo, de Carvalho, *A formação das almas: o imaginário da República do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p.10.

¹⁷¹ *Ibidem*, p.11.

¹⁷² Renato, Ortiz, *Cultura brasileira e identidade nacional*. 6.ed., São Paulo, Brasiliense, 2006, p.142.

¹⁷³ Carvalho, Op. Cit. p.11, grifos nossos.

¹⁷⁴ Talvez esses termos traduzam a grande influência de intelectuais franceses na formação de Veríssimo.

modificador e director (e educar quer dizer dirigir) de almas, e pôde-se afoitamente asseverar, que, si ella não for mal dada, seus effeitos não são jámais completamente nullos. E como os seus effeitos se accumulam, passando de umas gerações á outras, e irradiam no meio em que se realizam, a obra collectiva da educação – que é a mesma obra do homem para o seu aperfeiçoamento e melhoria – é eminentemente, primeiro um dever nacional, depois um dever de humanidade.¹⁷⁵

Para Veríssimo, era preciso valorizar as disciplinas de História e Geografia para “dirigir” e “educar” essas “almas”, pois as duas representariam a “base do patriotismo” ao possibilitarem o “conhecimento do país em todos os seus aspectos”.¹⁷⁶ Essas disciplinas eram entendidas por Veríssimo como ferramentas valiosas na reelaboração do imaginário social e da identidade nacional. Conforme ele menciona, “todas as nações comprehendem que o sentimento nacional e consequentemente o patriotismo, se inspiram no conhecimento da patria e da sua história, isto é, da sua vida”.¹⁷⁷

Em todo transcorrer de sua obra, Veríssimo tece a importância do educador na República como formador do “espírito público”, terminando o seu livro com a seguinte convicção:

Não há país civilizado, não há nação livre, não há cultura, não há grandeza nacional, não há democracia, não há república – senão quando há um povo que tem a consciência de sua força, dos seus deveres e dos seus direitos, em summa, que possui isso que o romano chamou de civismo e que nossas sociedades modernas chamamos de espírito público social.¹⁷⁸

III. A influência de Spencer em *A Educação Nacional*

No período da Primeira República, diante da necessidade de reelaboração do imaginário social, não é à toa que a área de educação passou a ser muito contemplada por intelectuais. Entre as obras dessa área, destacam-se: “*A educação nacional no regime republicano* (1907), de Teixeira Brandão; *A educação nacional* (1890), de José Veríssimo, e as obras de Carneiro Leão, *O Brasil e a educação popular* (1917) e *Problemas da educação* (1919)”.¹⁷⁹

A influência de Herbert Spencer em José Veríssimo, em *A educação nacional*, é notória. Conforme Renato Ortiz lembra:

Três [teorias] tiveram um impacto real junto à *intelligentsia* brasileira e de uma certa forma delinearão os limites no interior dos quais toda a

¹⁷⁵ Veríssimo, Op. cit. p. XLV.

¹⁷⁶ *Ibidem*. p. 96.

¹⁷⁷ *Ibidem*. p. 110.

¹⁷⁸ *Ibidem*. pp.204-205.

¹⁷⁹ Maria, Auxiliadora Cavazotti, *O projeto republicano de educação nacional na versão de José Veríssimo*, São Paulo, Annablume, 2003, p.20.

produção teórica da época se constitui: o positivismo de Comte, o darwinismo social, o evolucionismo de Spencer. Elaboradas na Europa em meados do século XIX, essas teorias, distintas entre si, podem ser consideradas sob um aspecto único: o da evolução histórica dos povos.¹⁸⁰

A compreensão de que no decorrer da história as sociedades evoluíram do mais “simples” – povos originários – para o mais “complexo” – sociedades ocidentais – encontra-se imersa na ótica de José Veríssimo, que percebia os diferentes povos a partir de uma linearidade histórica evolutiva.

Sob o prisma desse olhar, pretendia-se alcançar o estágio das ditas “sociedades ocidentais”, entendidas como estando inseridas na “civilização”, na “modernidade”, no urbano, no industrial e no trabalho assalariado. Esses aspectos eram considerados resultantes da “evolução”, dentro dessa mesma percepção que moldava as sociedades rurais e os povos indígenas como atrasados.

Além de apontar a educação como o meio para pular etapas dessa linearidade histórica evolutiva, Veríssimo também a destaca como uma maneira de conseguir uma coesão social. Para ele, “uma educação para ser nacional precisa que inspire o sentimento de pátria, e que a dirija a um fim patriótico”.¹⁸¹ Acreditava que apenas assim aconteceria a construção da “nação”, entendida como um “organismo social” moldado pelo “sentimento nacional” dos seus habitantes.¹⁸²

Conforme Angela Alonso assinala, a compreensão de nação como um organismo social, ou seja, um corpo, era recorrente no meio intelectual do final do século XIX:

A questão social dizia respeito ao “corpo social”. O organicismo é o componente do novo repertório intelectual que encaminha soluções evolucionárias: os problemas são doenças, decrepitudes, degenerações; as reformas são remédios, curativos, regenerações. Assim, a linguagem da política científica ajuda a produzir uma “diagnose” do Brasil [...].¹⁸³

A presença (e a recorrência) desse pensamento nos discursos dos intelectuais desse contexto tiveram grande influência de Herbert

¹⁸⁰ Ortiz, Op. cit. p.14.

¹⁸¹ Veríssimo, Op. cit. p.10.

¹⁸² Veríssimo cita e compartilha a concepção de nação de Mulford. Segundo este último: “A nação, como organismo social, supõe uma unidade orgânica e este organismo é que a ninguém é dado transmitir. Para a confederação artificial a existência da sociedade, formada como uma associação de homens em determinada comunidade de interesses, ou apenas como a reunião daquelles que vivendo antes separados, voluntariamente a ellas accederam. É no desenvolvimento da vida histórica do povo na sua unidade, que se origina a nação” (Mulford, 1882, p. 324, apud *Ibidem*, p. LXI).

¹⁸³ Angela, Alonso, *Idéias em movimento: a geração 1870 na crise do Brasil-Império*, São Paulo, Paz e Terra, 2002, p.184.

Spencer. Spencer estabelece a associação de organismo social e nação¹⁸⁴. E, conforme esclarece Maria Auxiliadora Cavazotti, em função de Spencer defender que o homem, como “indivíduo singular, precede à sociedade”, é que o faz defender “a viabilização da reforma da sociedade através da educação do indivíduo”.¹⁸⁵

Veríssimo desvela a influência de Spencer em diversos trechos de suas formulações em *A educação nacional* (1906 [1890]). Formulações que, inclusive, (anteriormente) incidiram na reforma pedagógica do Colégio Americano (1884-1890), fundado e dirigido por Veríssimo no Pará.¹⁸⁶

No discurso proferido na inauguração desse colégio, Herbert Spencer foi mencionado e exaltado por José Veríssimo:

Para um dos espíritos mais poderosos deste século, o eminente filósofo inglês Herbert Spencer, a educação – e sob este título ele compreende também instrução – tem por fim preparar-nos para a vida completa, como se expressa ele, pelo estudo dos principais gêneros de atividade que constituem a vida humana; atividades que ele classifica assim: 1º a que tem por fim direto a conservação do indivíduo, 2º a que, provendo às necessidades de sua existência, contribui indiretamente para a sua conservação, 3º aquela cujo objetivo é a manutenção e educação da família, 4º a que assegura a conservação da ordem social e política, 5º finalmente, a atividade de gênero variado empregada a preencher os ócios da existência pela satisfação dos gostos e sentimento.¹⁸⁷

A influência do pensamento de Spencer em José Veríssimo evidencia-se a partir da divisão estabelecida em *A educação nacional*, classificação utilizada por Spencer em sua obra, *Educação Intellectual, moral y physica*, publicada em 1861. Veríssimo conclui o seu livro a partir dessas categorias:

¹⁸⁴ Segundo Spencer, a sociedade: [...] é constituída de indivíduos; tudo o que se faz na sociedade é feito pelas ações combinadas dos indivíduos; e, portanto, só nas ações individuais é que se podem encontrar as soluções dos fenômenos sociais. Mas as ações dos indivíduos dependem de leis da sua natureza e as suas ações não podem ser estudadas, sem a prévia compreensão dessas leis; quando a reduzimos às suas expressões mais simples, provam ser corolários das leis gerais do corpo e do espírito. Daqui se segue que a biologia e a psicologia são intérpretes indispensáveis da sociologia (Herbert, Spencer, *Educação intelectual, moral e física*, São Paulo, Cultura Moderna, 1861 s/d., p. 56).

¹⁸⁵ Cavazotti, Op.cit. p.59.

¹⁸⁶ Maria, Perpétuo Socorro Gomes de Souza Avelino França, *José Veríssimo (1857-1916) e a educação brasileira Republicana: Raízes da Renovação Escolar conservadora*, Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, UNICAMP, Campinas, 2004, p.35.

¹⁸⁷ José, Veríssimo, *Notícia geral sobre o Colégio Americano*, Pará, Tipografia de Pinto Barbosa & C., 1888, pp-8-9.

Acredito, entretanto, que sómente a educação – no sentido mais amplo e alevantado desta palavra e desta coisa – póde conjurar os perigos que alludo.

Educação physica que regenerando a nossa raça, nos dará com vigor necessário para a lucta material da existência, a consciência do nosso valor pessoal, do qual se formará o nosso valor collectivo e se alentarão as nossas energias moraes.

Educação moral, educação do character, pelo combate a todos os vícios que nos minam e deprimem, e sobretudo pela educação do sentimento do dever, mais necessário e, ousado dizer, mais nobre que a indisciplinada reclamação dos direitos. Porque a liberdade é menos o exercício dos direitos, que os cumprimentos dos deveres, do qual nascem, os sentimentos da responsabilidade e da solidariedade humana.

Educação intellectual, por último, que nos dará elementos indispensáveis ao progresso, á civilização e á grandeza das nações, e nos armará tambem contra as empezas dos sophistas de toda a casta e contra as illusões de certas doutrinas e theorias tão boas de medrar no feracismo solo da ignorância popular, e finalmente:

Educação nacional, que resumindo todas estas, fal-as servir ao bem, á prosperidade, á glória e á felicidade da patria, para que esta não seja apenas um nome na geographia, mas tenha um papel.¹⁸⁸

III. Educação Nacional X Instrução / Sentimento Nacional X Caráter Nacional

Como se vê, a educação nacional era entendida por Veríssimo como a maneira mais eficaz de desenvolver as “potencialidades” morais, intellectuais e físicas, que proporcionariam a construção desse “corpo nacional” idealizado e “socialmente coeso”. Para delimitar essa separação (moral, intellectual e física), Veríssimo estabelece a diferenciação entre educação nacional face à instrução, e sentimento nacional frente ao caráter nacional.

Veríssimo explica que, enquanto a educação nacional (conforme já mencionado anteriormente) desenvolveria um “sentimento nacional” e uma concebida “coesão social no corpo da nação”, a instrução corresponderia apenas a uma “simples aquisição do saber”.¹⁸⁹ Logo, a instrução que possibilitasse a “integração do corpo nacional”, despertando um “sentimento nacional” nos seus habitantes, poderia enquadrar-se no que Veríssimo classificou como educação.¹⁹⁰

Assim como Veríssimo define o “sentimento nacional” como uma determinante para a conquista da “unidade moral” do país, ele

¹⁸⁸ Veríssimo, Op. cit. pp. 205-206.

¹⁸⁹ Ibidem. p. XLV.

¹⁹⁰ Ibidem. p. LVIII.

também o faz com o “caráter nacional”. Porém, enquanto o primeiro era entendido como algo extrínseco à “hereditariedade”, o segundo seria intrínseco a ela. Em suas palavras:

Por sentimento nacional entendo eu não só essa maneira especial de sentir, isto é, de receber e reproduzir as impressões recebidas em uma perene comunhão com a pátria e transformadas no cérebro em idéias ou sensações que têm a pátria por origem e fim, causa e efeito. Destarte concebido o sentimento nacional, é ele independente do caráter nacional, antes subordinado a causas extrínsecas de ordem física que a causas morais de ordem psíquicas e é também independente do simples patriotismo político.¹⁹¹

Veríssimo explica o “caráter nacional” a partir do “atavismo”, pensamento racial que subordinava aspectos culturais como algo transmitido hereditariamente para o mestiço. Segundo o autor, o brasileiro seria formado a partir das concebidas “três raças”: “Somos o producto de tres raças perfeitamente distinctas. Duas selvagens e, portanto, descuidosas e indiferentes como soem ser nesse estadio da vida, e uma em rapido declinio depois de uma gloriosa, brilhante e fugaz ilustração”.¹⁹²

Diante dessas formulações, as duas ditas “raças selvagens” (indígena e negra) e a outra “em declínio” (a portuguesa) transmitiriam atitudes que eram hereditárias. Essa “mistura heterogênea” delimitaria o “caráter nacional”, cuja característica principal era a “apatia”.¹⁹³ Como enfatiza Maria do Perpetuo Socorro Gomes de Souza Avelino de França, as reflexões de José Veríssimo sobre o “caráter brasileiro”:

[...] se fundamentavam em teóricos que, nas últimas décadas do século XIX e princípios do século XX, se voltaram para a explicação da constituição do caráter nacional a partir da influência das raças, do ambiente geográfico, da história e da cultura, proclamando em seus estudos a inferioridade dos povos ditos selvagens e mestiços, e a superioridade da raça branca.¹⁹⁴

A partir desse pensamento racial, Veríssimo definia o “caráter brasileiro” como “indolente” e “mole”. Já a educação do “caráter nacional” era enxergada como uma medida que poderia combater essas características entendidas como “intrínsecas”. Segundo ele:

Dada a passividade do caracter brasileiro, feito de indolencia, de indecisão, de indiferença, de inactividade, é dever não do governo – que é preciso refuguemos de nós esta preocupação do governo, não da administração – que não é sinão nossa delegada, mas de todo brasileiro,

¹⁹¹ *Ibidem*. p. III.

¹⁹² *Ibidem*. p. 30.

¹⁹³ *Ibidem*. p. 36.

¹⁹⁴ França, Op. cit. p. 66.

pela sua acção domestica e pela sua acção civil, promover com a tenacidade de uma convicção profunda a educação do character nacional.¹⁹⁵

Uma das propostas de Veríssimo para romper com as características entendidas como “intrínsecas” ao caráter nacional (“indolência”, “moleza”, “inaptidão ao trabalho”...) era por meio da educação física. Para Veríssimo:

[...] os exercícius physicos são um revigorador das energias physicas e, portanto, da saúde, é justamente em os climas enervadores e debilitantes como o nosso que convém mediante elles reagir contra a acção do meio physico. Segundo o physiologista francez Langrange, a medida physiologica dos exercícius corporaes é o affrontamento (essoufflement) no seu terceiro período ou axphyxico. Sendo assim já temos no Brazil um critério seguro nas praticas desses exercícius.¹⁹⁶

Com base nessas formulações, Veríssimo fundou e dirigiu o Colégio Americano (1884-1890) no Pará, implantando a disciplina de educação física no currículo de instrução primária. Essa disciplina era ministrada regularmente no colégio, algo inusitado no Brasil daquela época (Tullio, 1996, p. 132). Em *A educação nacional*, menciona que:

[...] urge cuidarmos seriamente de introduzir no nosso systema geral de educação physica, e nas nossas escolas, nos nossos collegios, nas nossas academias, nos nossos costumes emfim, os exercícius de corpo, todos esses exercícius que os inglezes conhecem sob o nome collectivo de Sport e os nossos maiores pelo de desportos. A educação physica é, em todo o rigor da expressão, um problema nacional.¹⁹⁷

Portanto, Veríssimo entendia a educação física como algo fundamental na educação brasileira, pois acreditava que a prática de exercícius possibilitaria a formação de corpos trabalhadores e combateria as “características hereditárias” que influenciavam o “caráter nacional”.

Por sua vez, a “educação nacional” seria uma maneira de corrigir o “caráter brasileiro”, diante da concebida “influência atávica” e do clima “debilitante”, combatendo tudo o que “deprime nosso caráter, desenvolvendo ao mesmo tempo qualidades contrárias”, ou seja, a vontade e o amor ao trabalho.¹⁹⁸

Veríssimo recorre a Fouillée, dizendo que a educação pode “modificar a média normal, para a qual a hereditariedade produzirá a regressão. Se a hereditariedade é a grande força de conservação, a idéa é

¹⁹⁵ Veríssimo, Op. cit. p.46.

¹⁹⁶ *Ibidem*. pp. 83-84.

¹⁹⁷ *Ibidem*. p.85.

¹⁹⁸ *Ibidem*. p. 60.

a grande força de progresso: uma garante a estática e o equilíbrio, a outra a dinamica e o movimento”.¹⁹⁹

Para Veríssimo, a “educação do caráter” significava um aspecto fundamental da educação nacional, e é, para ele, “a missão da Família, da Escola, da Sociedade, das Religiões, das Politicas, da Literatura, da Sciencia, da Arte - si bem querem merecer da Patria e da Humanidade”.²⁰⁰

IV. O deslocamento do olhar de Veríssimo para o sujeito indígena

Em *A educação nacional*, Veríssimo assinala a possibilidade de permeabilidade do indígena ao “corpo nacional” por meio da educação. Nessa ordem discursiva, ressalta a importância do despertar do “sentimento nacional”, assim como a “necessidade” de romper com a interferência climática e do “atavismo” por meio da educação do “caráter nacional”.

No entanto, no primeiro livro que publicou, *Primeiras páginas* (1878), o autor configurou uma percepção do indígenas divergente da delineada em *A educação nacional* (1890) e em *Cenas da vida amazônica* (1886). Percebe-se o deslocamento desse olhar para os indígenas por meio de suas reconsiderações em *Cenas da vida amazônica* (1886) e *A educação nacional* (1890).

Em *Primeiras páginas*, Veríssimo termina o seu livro considerando que as “raças cruzadas encontram-se profundamente degradadas”. Indicava como um dos motivos desse quadro a predominância das “raças do elemento tupi, mais do que o portuguez”.²⁰¹ Sugere que a única solução para as “raças selvagens”, seria “olvidal-as nas solidões das florestas que vivem”, e para as “raças degradadas do Pará”, seria “esmagal-as sob a pressão enorme de uma grande emigração, de uma raça vigorosa que nessa luta pela existencia de que falla Darwin as aniquile assimilando-as”.²⁰²

No entanto, posteriormente, em *Cenas da vida amazônica*, Veríssimo altera essa percepção de impermeabilidade do indígena ao “corpo nacional”, que destinava o indígena ao “fracasso” por causa da “raça”, reconsiderando que havia se precipitado:

Estou convencido, com o eminente Littré, que o “problema político consiste em utilizar no maior proveito das sociedades a força natural que lhes é própria”. Aqui a força natural são evidentemente as populações indígenas, puras ou cruzadas com os conquistadores e colonizadores. Si

¹⁹⁹ *Ibidem.* p. XLIV.

²⁰⁰ *Ibidem.* p.60.

²⁰¹ José, Veríssimo, *Primeiras páginas: viagens no sertão – quadros paraenses – estudos*, Belém, Typographia Guttemberg, 1878, p. 211.

²⁰² *Ibidem.* p. 214.

me fora permitido dar um aviso, era que as aproveitássemos em bem da vastíssima e riquíssima região amazônica.²⁰³

Veríssimo encerra *Cenas da vida amazônica* revelando esse deslocamento do olhar para o indígena, reavaliando as colocações feitas em *Primeiras páginas*, e desvelando a transformação da imagem que construíra para o indígena: de um indivíduo impermeável ao “corpo nacional” para alguém que deveria tornar-se permeável a esse “corpo”. Porém, enfatiza que, apesar de ser necessária a utilização da mão de obra indígena para ocupar a região amazônica, não sabia ainda dizer como empregá-la. Afirma que caberia aos outros profissionais, que faziam parte do mesmo “corpo nacional”, apontar a maneira pela qual a mão de obra indígena ou mestiça poderia ser utilizada.²⁰⁴

Como se vê, desde 1886, Veríssimo assinalou a preocupação de incorporar o indígena ao “corpo nacional”, aproveitando a sua mão de obra. Em 1890, ao publicar *A educação nacional*, propalou que todas as “raças” poderiam tornar-se permeáveis ao “corpo nacional” por meio da educação, enfatizando que, diante do “problema do povoamento do nosso vasto território deserto e improdutivo, que é o problema capital do nosso paiz”, ninguém dirá que “não seja o da educação nacional o que mais importa ao nosso futuro”.²⁰⁵

Neste mesmo período que Veríssimo afirmou ser a povoação do “vasto território” o “problema capital” do Brasil, surgiram as discussões que culminaram na formação do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), que visava transformar o indígena em trabalhador agrícola. Cabe questionar qual seria a relação e a similaridade do projeto educacional de Veríssimo com a tentativa de converter o indígena em trabalhador agrícola.

V. Semelhanças entre *A educação nacional* e o SPILTN

A percepção de permeabilidade do indígena ao “corpo nacional” por meio da educação, presente na ordem discursiva de Veríssimo, coincide com as discussões levantadas tanto na 8ª Comissão de Etnografia do 1º Congresso Brasileiro de Geografia (1909), como na do SPILTN, fundado em 1910. Pode-se atribuir essa similaridade à influência do positivismo nesses tecidos discursivos. Deve-se também considerar o cargo de presidente que José Veríssimo exerceu na 8ª Comissão de Etnografia do 1º Congresso Brasileiro de Geografia.

A filosofia positivista começou a ser propagada no Brasil a partir de 1850 pela Escola Militar, e de lá ressoou para os principais centros de ensino do Rio de Janeiro, como o Colégio Pedro II e a Escola

²⁰³ José, Veríssimo, *Cenas da vida amazônica: Com um estudo sobre as populações indígenas e mestiças da Amazônia*, Lisboa, Tavares Cardoso, 1886, p. 93.

²⁰⁴ *Ibidem*. pp. 93-94.

²⁰⁵ Veríssimo, *Op. cit.* XXXIX.

Politécnica.²⁰⁶ No entanto, como assinala Alfredo Bosi, a “militância positivista se fez sentir entre nós mais intensamente a partir do último quartel do século XIX”, considerando que, entre 1850 e 1870, “a presença da doutrina limitou-se a expressões acadêmicas avulsas”, conforme demonstra o resumo cronológico da evolução do positivismo apresentado por Teixeira Mendes em 1924.²⁰⁷

O primeiro livro que divulgou o positivismo no Brasil foi publicado apenas em 1874 - *As três filosofias*, escrito por Luís Pereira Barreto, médico paulista. Barreto participou (junto com Benjamim Constant, Miguel Lemos e Teixeira Mendes) da Sociedade Positivista, fundada em 1876 por Antônio Oliveira Guimarães, professor de Matemática do Colégio Pedro II.²⁰⁸

Miguel Lemos e Teixeira Mendes, após terem sido desligados da Escola Politécnica por criticarem em um artigo o Visconde do Rio Branco, foram morar em Paris em outubro de 1877. Lá, tornaram-se membros do grupo de Pierre Laffitte.²⁰⁹ Em 1881, ao retornarem para o Brasil, Miguel Lemos assumiu a direção da Sociedade Positivista e, poucos meses depois, junto com Teixeira Mendes, transformou-a em Centro ou Igreja Positivista Brasileira, com o propósito de disciplinar a prática positivista entre os brasileiros.²¹⁰

Como sabido, o positivismo foi fundado na França por Auguste Comte na primeira metade do século XIX. Comte acreditava que sua doutrina estabeleceria o reequilíbrio social após a revolução de 1789. Como Gagliardi destaca, o positivismo surge como “resposta às rebeliões que haviam tomado conta da Europa Ocidental. Essas rebeliões sociais eram geradas pela industrialização, nova fase do desenvolvimento econômico e momento em que as contradições inerentes ao sistema capitalista se tornaram evidentes”.²¹¹

Na teoria dos três Estados, formulada por Comte, o conhecimento humano passaria por estados evolutivos: o Teológico, o Metafísico e o Positivo. O estágio Teológico, por sua vez, seria dividido em três etapas, a saber: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo. Diante dessas formulações, a Europa Ocidental encontrava-se no estágio

²⁰⁶ José Mauro, Gagliardi, *O indígena e a República*, São Paulo, HUCITEC, 1989, pp. 42-43.

²⁰⁷ Alfredo, Bosi, “O positivismo no Brasil: uma ideologia de longa duração”, Leyla, Perrone-Moisés (comp.), *Do positivismo à desconstrução: ideias francesas na América*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p.19.

²⁰⁸ *Ibidem*, p.21.

²⁰⁹ Pierre Laffitte, sucessor oficial de Auguste Comte, tornou a sua casa o centro de um culto chamado positivismo ortodoxo, que “aceitava não só a doutrina do *Cours de philosophie positive* (1830-1842) mas também a ‘religião da Humanidade’ exposta no *Système de politique positive* ou *Traité de Sociologie instituant la religion d l’Humanité* (1851-54)” (*Ibidem*, p. 21).

²¹⁰ *Ibidem*. p. 21.

²¹¹ Gagliardi, Op. cit. p. 44.

Positivo (em virtude do desenvolvimento tecnológico e científico) enquanto as populações africanas estariam ainda na primeira etapa do primeiro estágio, ou seja, no fetichismo. Porém, como Gagliardi recorda, as “fases de transição entre o fetichismo e o estado Positivo poderiam ser evitadas se fosse aplicada, no desenvolvimento mental do indivíduo, a educação racional positiva”.²¹²

A possibilidade de saltar do estágio fetichista para o Positivo delineava tanto o discurso de José Veríssimo em *A educação nacional*, como o do SPILTIN. Luís Bueno Horta Barbosa²¹³ menciona: “A fase Teológica foi inevitável na evolução espontânea da Humanidade, mas pode ser dispensada no desenvolvimento da mentalidade de cada indivíduo, o qual, pela educação, pode passar da fase fetichista para a positiva sem se deter no teologismo”.²¹⁴

Inspirados no pensamento de Comte, os positivistas defendiam que os povos indígenas estariam no estado fetichista, vivendo no período da infância da evolução do espírito humano, e que cabia aos missionários positivistas proporcionar o tratamento adequado para que os indígenas evoluíssem do estágio fetichista para o positivo, sem se deterem nas etapas intermediárias.²¹⁵

Gagliardi expõe que a defesa dos direitos indígenas pelos positivistas já aparecia desde a elaboração da primeira Constituição republicana (1891), quando o Apostolado Positivista, por meio da apresentação de um projeto constitucional (elaborado por Miguel Lemos e Teixeira Mendes) delimitou o “relacionamento que deveria ser adotado em relação às populações indígenas, uma vez que constituíam parte integrante da emergente República”.²¹⁶ Esse projeto constitucional dividia o Brasil em dois Estados:

I) Os Estados Ocidentaes Brasileiros sistematicamente confederados e que provêm da fuzão do elemento europeu com o elemento africano e americano aborijene.

²¹² *Ibidem*. p. 45.

²¹³ Luís Bueno Horta Barbosa, positivista, se posicionou contra a proposta de extermínio dos indígenas feita por Heman von Ihering. Por meio de uma carta publicada primeiramente no jornal ‘Cidade de Campinas’, em 12/10/1908, e posteriormente no ‘Jornal do Comércio’, em 11/11/1908, Barbosa afirmou que era “um dever moral protegê-los e socorrê-los”. Além disso, também enfatiza que “certamente as ideias e os sentimentos nobre dos mais sábios e distintos patriotas do Brasil estavam mais próximo da solução do problema indígena do país do que o ‘materialismo sem ideais e sem entranhas do teorista do Museu Paulista’.” (David, Hall Stauffer, “Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios”, *Revista de História*, USP, n.43, pp. 181-182).

²¹⁴ Luís, Bueno Horta Barbosa, *Explicação da lei dos três Estados*, Rio de Janeiro, Igreja Positivista do Brasil, 1972, p. 56.

²¹⁵ Gagliardi, *Op. cit.* p. 55.

²¹⁶ *Ibidem*. p. 55.

II). Os Estados Americanos Brasileiros empiricamente confederados, constituídos pelas ordas fetixistas esparsas pelo território de toda a República. A federação deles limita-se à manutenção das relações amistosas hoje reconhecidas como um dever entre nações distintas e simpáticas, por um lado; e, por outro lado, em garantir-lhes a proteção do Governo Federal contra qualquer violência, quer em suas pessoas, quer em seus territórios. Estes não poderão jamais ser atravessados sem o seu prévio consentimento pacificamente solicitado e só pacificamente obtido.²¹⁷

No entanto, essa proposta, ao se deparar com os interesses da classe dominante, foi refutada e esquecida. Era inconcebível para a oligarquia conceder autonomia aos povos indígenas, tendo em vista sua concepção de classe agente do progresso e da civilização. Como Gagliardi afirma, apesar de ter sido recusado, esse projeto “lançou as metas fundamentais da política indigenista que os positivistas consideravam mais correta, e pela qual iriam lutar com afã nos anos seguintes”. Esse esforço foi “coroadado, mais tarde, com a fundação do Serviço de Proteção aos Índios”.²¹⁸

Lutando por um Estado secular, os positivistas tentaram adequar essa concepção às relações sociais, secularizando o ensino, o casamento e o cemitério. Porém, apesar dessas mudanças terem sido realizadas no regime republicano, o sistema de catequese dos povos indígenas continuava em vigor, instaurando uma contradição. Diante disso, os positivistas, que “acompanhavam com atenção as decisões do governo, aproveitaram essa contradição para exigir, nos anos que antecederam a fundação do Serviço de Proteção aos Índios, uma política indigenista adequada aos pressupostos republicanos”.²¹⁹

Para os positivistas, o catolicismo já havia cumprido a sua função na evolução mental dos indivíduos e deveria ser substituído pela religião positivista, cultivando não mais o amor a Deus e sim à Humanidade. Dessa forma, a catequese era entendida pelos positivistas como um estado que foi importante, mas que deveria ser ultrapassado.²²⁰

Diante dessas formulações, a implantação do SPIITN gerou um intenso debate na imprensa carioca sobre a questão indígena. Como Gagliardi assinala, nesses artigos demonstravam-se três tendências políticas distintas: a) a tendência leiga, à qual pertenciam o Apostolado Positivista, o Museu Nacional e o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, entre outros; b) a tendência clerical, representada pela Igreja Católica que não queria perder o privilégio da catequização indígena; c)

²¹⁷ Miguel, Lemos y Teixeira, Mendes, *Bases de uma constituição política ditatorial federativa para a república brasileira*, Rio de Janeiro, Apostolado positivista do Brasil, 1890, p. 1.

²¹⁸ Gagliardi, Op. cit. p. 57.

²¹⁹ *Ibidem*. p. 173.

²²⁰ *Ibidem*. p. 45.

a tendência científica, que, por meio da ciência natural, alegava que os indígenas estavam predestinados a desaparecer.²²¹

Em 1909, Veríssimo participou do 1º Congresso Brasileiro de Geografia, como presidente da seção de Etnografia, a qual levantou discussões fundamentais no desencadeamento e na fundação do SPILTN, criado no ano seguinte. Como Gagliardi pondera:

No movimento pela institucionalização de uma entidade que atendesse às necessidades específicas do indígena, também teve destaque a realização do 1º Congresso Brasileiro de Geografia. Em 7 de setembro de 1909 – exatamente um ano antes da instalação do Serviço de Proteção aos Índios – realizou-se no Palácio Monroe, no Rio de Janeiro, a sessão solene de inauguração desse congresso.

[...]

No dia 8, em assembleia-geral, foram eleitas as doze comissões, cujas atividades seriam realizadas nas salas da Sociedade de Geografia. As questões relacionadas com a Antropologia e a Etnologia ficaram a cargo da oitava comissão. Os trabalhos dessa comissão foram coordenados por José Veríssimo (presidente), Arlindo Fragoso (primeiro secretário), Simões da Silva (segundo secretário), Desembargador Sousa Pitanga e Domingos Jaguaribe.²²²

No dia 15 de setembro de 1909, na assembleia geral, a 8ª Comissão apresentou a seguinte conclusão:

1º) A necessidade urgente de dar proteção aos índios, em todo o país; 2º) O Estado deveria cuidar para que os benefícios da lei fossem estendidos aos índios. Deveria se empenhar, também na sua incorporação à economia nacional, tomando providências para que fosse evitado qualquer tipo de constrangimento; 3º) Os museus brasileiros precisavam do incentivo do governo para aperfeiçoar as suas coleções etnográficas: através do auxílio às explorações científicas; proibindo que artefatos indígenas saíssem do país com destino aos museus estrangeiros e favorecendo a aquisição de coleções particulares pelos museus brasileiros.²²³

A partir da análise dos Anais do 1º Congresso de Geografia, observa-se que dois participantes (cujos trabalhos foram apresentados na 8ª Comissão de Etnografia) assinalaram a necessidade da criação de um órgão governamental que exercesse o poder tutelar sobre os povos indígenas. O primeiro foi Antonio Carlos de Simoens da Silva, membro da Sociedade Nacional de Agricultura do Rio de Janeiro; a segunda, a

²²¹ Ibidem, p. 184.

²²² Ibidem, pp. 124-125.

²²³ *Annaes do 1º Congresso Brasileiro de Geographia*, vol. I, 1910, pp. 211-212.

professora Leolinda de Figueiredo Dalto²²⁴, que conclui seu trabalho com as seguintes palavras:

Leolinda Dalto, Delegada pela 'Associação Protectora dos Indios Brasileiros', com sede na Cidade do Rio de Janeiro, na rua General Camara, n.385,

- Convicta da vantagem no aproveitamento do elemento indígena para o aproveitamento do solo;

- Convicta da vantagem para o progresso nacional, da civilização dos Selvicolas;

- Convicta da utilidade, para a constituição ethnica da nacionalidade brasileira, da assimilação do elemento autochtone;

- Convicta da necessidade de catechese absoluta leiga para educar e civilizar essas raças primitivas;

- Propõe: - que seja reconhecida a necessidade de delimitar, nas regiões habitadas por indígenas, "Um Territorio autochtone" e que sejam esses Selvicolas incorporados na sociedade dos homens civilizados, compensando-se assim, em parte, os prejuízos causados aos donos espoliados d'este Paiz que chamamos hoje Patria; - que seja reconhecida a necessidade de uma educação racional, e um processo absolutamente laical, científico, industrial e emancipador para a civilização dos Selvicolas brasileiros; - que seja reconhecida, enfim, a necessidade de facilitar-lhes os meios de evoluir sem tolher-lhes a liberdade e os instintos

²²⁴ A professora Leolinda Dalto, após permanecer quatro anos nas florestas de Goiás, visitando diversos povos indígenas, retornou ao Rio de Janeiro e relatou o abuso dos padres católicos na catequese indígena. Em contraposição à proposta de catequese indígena, decidiu fundar uma colônia indígena em Mato Grosso, próximo da divisa com o Pará, propondo educar leigamente os indígenas, com a finalidade de incorporá-los à sociedade. Apesar de sua proposta ter sido tratada com descaso pelo governo, Dalto continuou defendendo a fundação dessa associação, com o argumento de auxiliar e proteger os indígenas. Em 1906, realizou-se no Rio de Janeiro o Congresso Pan-Americano. Joaquim Nabuco, ocupando o cargo de presidente do Congresso, veio dos Estados Unidos para participar do evento. Na recepção preparada para recebê-lo, a professora Dalto aproveitou a oportunidade para protestar, diante da presença de sete indígenas, exigindo que "fossem concedidos aos índios os meios para que pudessem usufruir dos benefícios da civilização" (Gagliardi, Op. Cit. p. 113). Nabuco "confessou à professora Dalto que a presença dos índios havia-se constituído na parte mais interessante da recepção e que ele admirava a sua vocação para educá-los". Após o início do Congresso, a professora Dalto escreveu um documento a Nabuco, reivindicando uma educação leiga para os índios. Ele respondeu que, apesar de o assunto não ser de sua competência, iria "providenciar para que o panfleto fosse impresso e distribuído pelas diversas comissões que participavam do evento" (Dalto, 1920, p. 374-375, apud Gagliardi, Op.Cit. p. 114).

nativos mas organizando núcleos e escolas agrícolas e industriais onde possam cultivar seus dotes e aptidões e desenvolver suas melhores tendências.²²⁵

Como Gagliardi lembra:

As conclusões aprovadas pela Comissão de Etnografia eram o reflexo da mobilização de setores da sociedade civil que, havia quase duas décadas, vinham pressionando o Estado, cada vez com mais intensidade, para encontrar uma solução institucional para o impasse existente entre o indígena e a República.²²⁶

Esse impasse estabelecido entre o indígena e a República reflete, como pondera David H. Stauffer, o avanço do Brasil em seu vasto *hinterland* durante as primeiras duas décadas da República, 1889-1908.²²⁷ A resultante ocupação de terras, muitas das quais habitadas por povos indígenas, fez com que a alteridade indígena fosse reforçada por causa dos conflitos estabelecidos. Os motivos que geraram esse confronto provêm de diversos fatores vinculados à expansão territorial: o crescimento da malha ferroviária, assim como das linhas telegráficas; o aumento das expedições etnológicas a partir de 1884, diante da repercussão da expedição de Karl von den Steinen, na região do Xingu; o despertar intenso do desejo (e da necessidade) de conhecer a geografia dessas terras desconhecidas, refletindo inclusive na realização do 1º Congresso Brasileiro de Geografia; assim como a intensa ocupação, por imigrantes no Brasil meridional, de terras pertencentes a povos indígenas.²²⁸

Os povos indígenas ocuparam lugar de destaque na imprensa, não só pelos conflitos travados nesse processo de ocupação territorial, como também pelo pretensível projeto de extermínio dos indígenas proposto pelo diretor do Museu Paulista, Herman von Ihering. O posicionamento de Ihering desencadeou um intenso debate na imprensa entre 1908-1910, colocando a relação com os povos indígenas em evidência.

Antonio Carlos de Souza Lima (1992) pondera que, nesse debate, “a ação pessoal de Cândido de Mariano Silva Rondon” se destacou, uma vez que ele teve contato com diversos povos indígenas, em função de ter vivido por muitos anos no sertão, por causa do trabalho de expansão das linhas telegráficas.²²⁹ Ao contrário de Herman von Ihering, que defendia

²²⁵ *Annaes do 1º Congresso Brasileiro de Geographia*, vol. I, 1910, pp. 172-173.

²²⁶ Gagliardi, Op. cit. pp. 133-134.

²²⁷ David, H. Stauffer, “Origem e fundação do Serviço de Proteção ao Índio”, Trad. de J. Philipson, *Revista de História*, USP, São Paulo, n.37, 1959, p. 77.

²²⁸ *Ibidem*. p.73 e p. 95.

²²⁹ Antonio Carlos, de Souza Lima, “O governo dos índios sob a gestão do SPI”. CUNHA, Manuela, Carneiro da Cunha, (Org.), *História dos índios no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, p.156.

o extermínio dos indígenas, a Comissão Rondon orientava-se pelo lema “Morrer, se necessário for, matar nunca!”.²³⁰

No 1º Congresso Brasileiro de Geografia, Antonio Carlos Simoens da Silva apresentou o texto “Proteção aos Índios e Amparo aos seus artefactos e ossadas”. Nesse artigo (presente nos anais da 8ª Comissão) Silva expõe sua indignação com a proposta de Herman von Ihering, dizendo: “O infelicíssimo programa desse homem de sciencia, que ainda attribuo á uma grande erronea interpretação, é: O Exterminio dos Indios”.²³¹

Além de classificar a proposta de Ihering como uma tese “desorientada”, com uma ideia “de todo criminosa”, Silva também enfatiza o “progresso do Brasil” nas décadas compreendidas entre 1890 e 1910, apontando simultaneamente o descaso do Estado com os indígenas, ao afirmar que:

Durante a Republica, ou nestes últimos vinte annos, de evidente progresso em todos os ramos de actividade do paiz, um facto é notável, torna-se isolado de todos os outros praticados até agora.

O desprezo dos Indios é patente, nenhum dos Chefes de Governo, nem dos Ministros, cujas pastas têm ligação com o assumpto, se tem incommodado com elles, afim de protegel-os, trazendo-os a civilisação, aproveitando-os nobremente como colonos e assim sabendo utilisal-os, como os melhores braços que são, para vários misteres que o paiz reclama.²³²

Como pode-se perceber, os povos indígenas tornaram-se presentes nos discursos que ressoavam no início da Primeira República. No entanto, convém mencionar (como reflete o discurso acima) o papel da utilização da mão de obra indígena (tanto como maneira de ocupação territorial como de formação de trabalhadores nacionais) assinalado preliminarmente pelos positivistas e, posteriormente, pelo Estado. Nesse deslocamento do olhar para os povos indígenas enquanto trabalhadores nacionais, deve-se ponderar a influência da recém-ocorrida abolição da escravatura e, portanto, a transição do trabalho escravo para o livre.

O SPILTIN (criado em 7 de setembro de 1910 e vinculado ao Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC) foi legitimado a partir de uma “retórica integracionista” que visava, como aponta Sonia Regina de Mendonça (1997), “transformar meros contingentes populacionais em produtores mercantis”. O SPILTIN objetivava, por meio do poder tutelar do Estado, gerir tanto os conflitos indígenas (que se tornaram recorrentes no período) como distribuir a força de trabalho

²³⁰ Gagliardi, Op. cit. p. 148.

²³¹ *Annaes do Primeiro Congresso de Brasileiro de Geographia*, 1911, p. 17.

²³² *Ibidem*. p. 14.

entre as regiões, diminuindo a intensa concentração da mão de obra no Centro-Sul do Brasil em detrimento das regiões Norte e Nordeste.²³³

O ministro da Agricultura, Rodolfo Miranda, em um discurso proferido no dia da criação do SPILT, esclareceu que a data de 7 de setembro havia sido escolhida em função de estar ligada aos ideais liberais propostos por José Bonifácio de Andrada e Silva, que defendia que a liberdade advinda da Independência deveria ser estendida também para os povos indígenas e negros, integrando-os ao “corpo nacional”.²³⁴

Como Antonio Carlos de Souza Lima mostra, o indígena era entendido pelo SPILT como um estrato social transitório, que alcançaria a categoria de trabalhador nacional.²³⁵ Dessa forma, “para compatibilizar a vastidão geográfica com a temporal, abrangendo-as, o Serviço organizava-se a partir da ideia de fases de ação”.²³⁶ Para exemplificar o que seriam as fases que regiam o SPILT, Souza Lima menciona o discurso de Lindolpho B. Azevedo:

Quando chamado ao cargo de inspetor deste serviço de 1918 [sic], vindo de outras repartições deste Ministério, estudei a exposição de motivos que levou o governo da República a criar o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, expedindo o decreto n. 8072 de 20 de junho de 1910 e sua respectiva regulamentação, mais tarde modificada com o decreto n.9214 de 15 de novembro de 1911 que ainda hoje acha-se em parte vigorando, e pareceu-me ser o seguinte o espírito dos trabalhos criados.

1. A atração e transformação do índio selvagem, semi-selvagem, de trabalhador semicivilizado em trabalhador rural emancipado, passando pela escala de postos de atração, postos indígenas, povoações indígenas e, finalmente, pela de centros agrícolas.
2. A tutela do governo aos trabalhadores rurais civilizados, que a ela se submetessem, localizando-os nos centros agrícolas.
Estas divisões seriam assim subdivididas: a primeira referente a índios nas quatro fases seguintes:
 1. Fase - atração de índios selvagens
 2. Fase - transformação e educação dos índios semi-selvagens
 3. Fase - ensinamento dos trabalhos agrícolas e industriais derivado aos índios semicivilizados.
 4. Fase - estabelecimento dos índios na sua emancipação e definitiva introdução na vida civilizada.²³⁷

²³³ Sonia Regina, de Mendonça, *O ruralismo brasileiro (1888-1931)*, São Paulo, HUCITEC, 1997, pp. 168-169.

²³⁴ Gagliardi, Op. cit. p. 233.

²³⁵ Antonio Carlos, de Souza Lima, *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Petrópolis, RJ, Vozes, 1995, p. 119.

²³⁶ Ibidem. p. 131.

²³⁷ SEDOC, RMAIC/SPILT, 1918, m. 380, f.1255 apud Ibidem, pp. 135-136.

Portanto, para o SPILTN, “ser índio” era estar no estado fetichista, era estar atrasado na “escala evolutiva do conhecimento humano e da civilização” e significava, sobretudo, estar em uma fase transitória, da qual sairia, por meio da educação, transformando-se em trabalhador nacional. Como consta no Relatório de Diretoria de 1917 do SPILTN: “Índigenas selvagens, isto é – brasileiros reduzidos à condição de brutos inúteis a si e à coletividade, e o que é mais, entretendo, em mais de um ponto o aproveitamento da terra e das forças naturais [...]”.²³⁸

No entanto, outro relatório afirma que essa “condição de inutilidade” dos indígenas poderia ser superada: “Vê-se pois, que a desmoralização é um produto da educação que recebem, a qual, como crianças, fácil e francamente se afeiçoam. Tudo mostra que, havendo educação, os índios selvagens devem progredir, moral, intelectual e praticamente”.²³⁹

Cabe aqui lembrar que, em *Cenas da vida amazônica* (1886), José Veríssimo também compartilhou a concepção de tornar os indígenas “úteis à sociedade por meio do trabalho”, dizendo que o conquistador teve que se aproveitar da “raça conquistada”, convertendo-a em um “povo útil, transformando-a pelo trabalho de selvagem em civilizada”.²⁴⁰

Essa noção de transitoriedade acoplada à imagem do indígena reflete a doutrina positivista, segundo a qual caberia aos povos, que se encontravam no estado positivo ou científico, conduzir os povos do estado fetichista para a etapa que já haviam atingido, na “marcha progressiva do espírito humano”. Como Manuela Carneiro da Cunha aponta, “a proposta positivista para a Primeira Constituição Republicana declarava o Brasil constituído pelos seus Estados e pelas ‘hordas fetichistas empiricamente confederadas’”, ou seja, os diversos povos indígenas.²⁴¹

Portanto, como conclui Cunha:

[...] a tutela passa, portanto, a ser o instrumento da missão civilizadora, uma proteção concedida a essas “grandes crianças” até que elas cresçam e venham a ser “como nós”. Ou seja, respeita-se o índio enquanto homem, mas exige-se que se despoje de sua condição étnica específica. [...] Essa concepção leva, também, a entender a integração como sinônimo da assimilação cultural.²⁴²

²³⁸ SEDOC, RMAIC/SPILTN, 1917, m.380, f.1239 apud *Ibidem*, p. 120.

²³⁹ RMAIC, 1912, p.124-125, apud *Ibidem*, p. 125.

²⁴⁰ Veríssimo, Op. cit. p. 16.

²⁴¹ Cunha, Op.cit. p. 257.

²⁴² *Ibidem*. pp.256-257.

VI. Considerações finais

Dessa forma, dentro da ordem discursiva de José Veríssimo e do SPILTIN, o indivíduo indígena conseguiria atravessar os poros da alteridade e inserir-se no “corpo nacional” concebido como civilizado. Porém, o sujeito indígena, entendido como portador de uma cultura diferente da cultura dita “civilizada”, não conseguiria atravessar essa fronteira da alteridade interdita, constituindo-se assim como impermeável ao “corpo nacional”. Para inserir-se no “corpo nacional”, o indígena só conseguiria por meio da educação assimilacionista, que visava “destituí-lo de sua condição étnica específica” e transformá-lo em trabalhador nacional.

Como pode-se observar, dentro da lógica de Veríssimo e do SPILTIN, pertencer a um povo indígena era ser incompatível com o “civilizado”, o “moderno”, o urbano. Era pertencer a um outro tempo, diferente do regido pela revolução tecnológica e pela geração de riquezas comerciais. Sob o prisma do olhar nacionalista, pertencer a um povo indígena era percebido como um entrave à “civilização”. Para “superar” essa condição, Veríssimo diagnosticou que era preciso “educá-lo”, “civilizá-lo”, “torná-lo útil a si mesmo e à coletividade do corpo nacional”.

Discursos como o de José Veríssimo e o do SPILTIN se configuraram a partir do pensamento de uma linearidade histórica evolutiva em que o ápice seriam as sociedades europeia e estadunidense. Dentro dessa lógica, “educar” era uma maneira de “formar almas”, uma forma de tentar assimilar o diferente em um sujeito compatível com o comportamento que supostamente “deveria” reger o “corpo nacional”. Esse “educar”, além de alimentar preconceitos (que ainda hoje estão arraigados no imaginário social brasileiro e de muitos outros países latino-americanos), também significava “dirigir almas” no caminho da intolerância à diferença.

Indianismo y Katarismo en el siglo XX: apuntes históricos

Carlos Macusaya Cruz

I. Introducción

La politización de la “etnicidad” en Bolivia tuvo como sus expresiones más importantes, durante la segunda mitad del siglo XX, a los movimientos indianistas y kataristas; el primero más “etnicista” y el segundo más “campesinista”. Empero, tanto fuera como dentro de la academia, existe el problema de que cuando se los considera son confundidos el uno con el otro o simplemente se toma al katarismo en términos muy generales y atribuyéndole aspectos propios del indianismo. En tal situación, resulta pertinente plantear algunos elementos que permitan no solo diferenciarlos sino ubicarlos en su proceso histórico de desenvolvimiento. Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es bosquejar una propuesta de periodización que contribuya a lograr un acercamiento más preciso a estas corrientes político-ideológicas.

Cabe señalar que el movimiento katarista, a diferencia del indianista, ha recibido casi toda la atención por parte de los investigadores que se han ocupado de los “movimientos indígenas” contemporáneos. El trabajo más consagrado a este respecto es *Oprimidos pero no vencidos* (1984) de Silvia Rivera y contiene el planteamiento de memoria larga, concepto que ha sido asumido por muchos de forma acrítica y que ha contribuido a encubrir el trabajo de “alargamiento de la memoria” operado por los indianistas. Por otra parte, *El katarismo* (1986) de Javier Hurtado (1954-2012) es la investigación que mejor trabaja sobre este movimiento²⁴³, en particular sobre la trayectoria sindical del katarismo desde los años 70 hasta inicios de los 80, cerrando la investigación cuando esta corriente entra en crisis. En el caso del movimiento indianista, éste fue objeto de investigación para una tesis de licenciatura en Antropología (UMSA) y que corresponde a Diego Pacheco. Este trabajo se publicó el año 1992 con el título de *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia* y está basado en una recopilación abundante de documentos, cuyos datos y relaciones son expuestos de manera muy caótica.

También se han producido documentos valiosos de otra naturaleza, desde la propia militancia. Luciano Tapia relata su vida y su experiencia política en el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA) en *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*

²⁴³ Se trata de la tesis doctoral del autor en la Universidad Libre de Berlín y cuya primera edición fue publicada por HISBOL en 1986.

(1995). En respuesta a esta publicación, Felipe Quispe escribió, mientras estaba en la cárcel, *El indio en escena* (1999), donde describe su incursión en el indianismo, la formación del MITKA y su decadencia. Estas dos publicaciones tienen el valor de ser documentos testimoniales²⁴⁴ y que contribuyen en el proceso de esclarecimiento, comprensión y explicación del movimiento indianista, de sus etapas y de sus confrontaciones con los kataristas.

Los trabajos citados sobre el katarismo (y que aluden muy marginalmente al indianismo, muy en particular el de Rivera) no trazan una periodización, lo que si hace Pacheco con relación a su objeto de estudio, planteando una época constitutiva (1970-1980), otra expansiva ((1980-1985) y una última que sería paradigmática (1985-1991)²⁴⁵. Otra periodización, pero en la que se engloba a los movimientos indianistas y kataristas, fue planteada por Álvaro Gracia en su trabajo *Marxismo e indianismo: el desencuentro de dos razones revolucionarias*, el cual salió a la luz el año 2005: “el formativo, el de cooptación estatal y de su conversión en estrategia de poder”²⁴⁶. En estas propuestas de periodos, con todo y sus diferencias, lo sucedido en la década anterior a los 70 queda como una simple referencia.

En el presente trabajo se plantea una periodización que, en general, se inicia en 1960 y se extiende hasta la década de los 90, en tanto se aborda los movimientos indianistas y kataristas en el siglo XX de manera conjunta: 1º Periodo inicial-formativo, 2º Periodo de bifurcación y 3º Periodo de decadencia. Los materiales que son tomados para hacer este planteamiento fueron trabajados previamente en una investigación que se hizo el año 2014 y que abordó la historia política de los movimientos indianistas y kataristas. Esa investigación se publicó el año

²⁴⁴ Aspecto que no se encuentra en los kataristas aunque Nicomedes Sejas, quien fue diputado por el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari de Liberación (MRTK-L), gracias a la alianza que esta organización estableció con el Movimiento Nacionalista Revolucionario (la que llevó a Víctor Hugo Cárdenas a ser Vicepresidente de Bolivia de 1993 a 1997), publicó *Katarismo y descolonización. La emergencia democrática del indio* (2014). Empero, su trabajo no brinda elementos históricos ni precisiones sobre el movimiento katarista. De echo, su trabajo da la impresión de ser propio de alguien que sabe poco o casi nada de la lucha de los kataristas en los 70 y 80. Moisés Gutiérrez, quien ya a inicios de los 80 trabajaba con la CSUTCB dirigida por el katarista Jenaro Flores y que fue militante del MRTK-L, me aclaró en una conversación personal (26-07-2017) que Nicomedes Sejas se sumó al katarismo un par de meses antes de que Víctor Hugo Cárdenas firmara su alianza con Gonzalo Sánchez de Lozada, en 1993.

²⁴⁵ Diego, Pacheco, *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, La Paz-Bolivia, Ed. Hisbol, 1992, p. 21.

²⁴⁶ Álvaro, García, *Potencia plebeya*, La Paz-Bolivia, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, p. 279. El último periodo que propone se refiere a los años 2000 a 2005.

2016 con el título de *El indianismo katarista. Una mirada crítica*²⁴⁷ y está basada en entrevistas a una decena de militantes indianistas y kataristas, revisión de los documentos de sus organizaciones y de los trabajos más destacados sobre estos movimientos, así como de los libros publicados por algunos de sus militantes. En ese trabajo no se logró establecer explícitamente una periodización, pero de él se toman los elementos fundamentales para la que acá se propone.

El presente texto está organizado en cuatro secciones. La primera, *Modernización estatal y racialización*, esboza algunas consideraciones sobre los cambios operados con la instauración del “Estado nacionalista” en 1952 y su importancia en la formación del indianismo y el katarismo. Seguidamente se expone el *Periodo inicial-formativo* (1960-1971), que es definido así porque en él se encuentran los inicios del indianismo, tanto en organizaciones, personajes, acciones e ideas. Luego se esboza lo que sería el *Periodo de bifurcación* (1973-1980), definido de ese modo ya que fue entonces que, a partir de la experiencia indianista de la década anterior, irrumpe el katarismo y en consecuencia se tienen dos expresiones político-ideológicas no solo diferenciadas sino confrontadas. Por último, se expone lo sucedido en el *Periodo de decadencia* (1982-1997), tiempo en el que de manera secuencial los movimientos indianistas y kataristas entraron en crisis.

II. Modernización estatal y racialización

Lo que en Bolivia se llamó “revolución nacional” (1952) dio lugar a que el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) tome el poder político y lleve adelante un proyecto de modernización estatal, buscando impulsar la formación de una burguesía a la vez de intentar crear una identidad nacional basada en el “ser mestizo”. Las medidas emblemáticas de este proyecto fueron la nacionalización de las minas, el voto universal y la reforma agraria, también resalta la implantación de la educación universal. Con el nuevo grupo de poder, el Estado tomó control sobre la economía.

Desde la fundación del país, en 1825, las relaciones sociales estaban asentadas claramente en la herencia colonial, tiempo en el que “las distintas castas se diferenciaban por el origen racial, tenían posibilidades distintas para el acceso a los cargos públicos, distinta función en la milicia, diferentes ocupaciones y trabajos...”²⁴⁸. Este tipo de estructura social no cambió sustancialmente con el surgimiento de Bolivia como Estado independiente y llegó a tener plena vigencia hasta

²⁴⁷ Esta investigación, de principio a fin, se hizo en un tiempo de tres meses y dos semanas. Por el volumen de la información recopilada en relación al tiempo de trabajo, el ordenamiento de los resultados y su exposición no pudieron ser concluidos del mejor modo.

²⁴⁸ Angel, Rosenblat, citado en Ramiro, Condarco, *Zarate, el temible Willka*, La Paz-Bolivia, s. r., p. 25.

mediados del siglo XX. Su funcionamiento suponía la delimitación explícita de espacios específicos para los distintos grupos sociales, entre los que quienes eran catalogados como “indígenas” representaban la mayor parte del total la población y estaban ubicados en lo fundamental fuera de las pequeñas ciudades y fuera de cualquier posibilidad de ejercicio de poder en el Estado boliviano.

La modernización que se produjo desde 1952 conllevó la ampliación de la ciudadanía, incluyendo a quienes antes no podían ejercer esa condición (mujeres e “indios”). Esta medida estuvo ligada a la Reforma Agraria (1953), la cual rompió con las relaciones entre los patronos y los “indios”, dando “carta de ciudadanía” a estos últimos, pero como “campesinos”. Ello también implicó la sindicalización masiva de los “nuevos ciudadanos” en tanto fuerza que era movilizaba a favor del MNR. De esa manera, dicho partido logró mantenerse en el poder y enfrentar a sus rivales. Pero, además, este tipo de relación entre los campesinos y el partido que gobernaba fue la base de lo que en los años 60 y 70 terminó siendo el “Pacto Militar-campesino”, un pacto en el que los campesinos fueron el grupo de choque que los gobiernos militares usaron contra sus opositores, muy en especial contra el movimiento minero, compuesto en sus bases fundamentalmente por “indios” que habían dejado sus comunidades o lo hacían eventualmente.

La limitada capacidad del “Estado nacionalista” para organizar la vida de la población y de absorber la mano de obra que migraba del campo a las ciudades (dando mayor vigor a los sectores “informales”) estaba consustanciado con la renovación de los procesos de diferenciaciones racializadas y la reproducción de castas. Entonces, la modernización proyectada implicó limitaciones (que eran su propio fiasco) en los procesos de movilidad social en función de criterios en los que los “signos raciales” y las diferencias étnicas volvían a ser elementos de distinción y jerarquización entre la población. Así, “la etnicidad, bajo la forma del apellido, el idioma y el color de piel, será reactualizada por las elites dominantes como uno más de los mecanismos de selección para la movilidad social, que se consideraban, junto a las redes sociales y la capacidad económica, los principales medios de acenso y descenso social”²⁴⁹.

El origen social, los rasgos somáticos, el apellido, la forma de hablar, etc., se tomaron nuevamente, aunque en otras condiciones, como indicadores del rol y estatus de los sujetos, lo que contrariaba las intenciones modernizantes del proyecto implantado. Empero, este fenómeno fue mimetizado con el discurso estatal sobre el “mestizaje”, discurso propalado con gran intensidad y que aun en la actualidad tiene mucha incidencia. El “indio” en el ideario nacional “mestizo” tenía su lugar en un glorioso pasado precolonial, pero en el presente (ese presente) se trataba de un ser que debía desaparecer haciéndose mestizo

²⁴⁹ García, Op. cit.

y así superar su condición de “atraso” e “inferioridad”. Esta idea quedó arraigada en la mentalidad boliviana y hasta hoy se expresa como “mejorar la raza”.

Se supuso una unidad nacional fundada en la unión sanguínea que habría surgido de la “mescla” entre los colonizados y los colonizadores. Pero en el fondo, esta unidad basada en las “sangres mezcladas” fue (como es hoy) la negación tacita de quienes pasaron a ser “campesinos” (fundamentalmente aymaras y quechuas), pues lo mestizo entre las capas dominantes blancoides era una afirmación de su distancia o “no relación” con los “indios”, como diciendo: “mis abuelos ya hicieron el terrible sacrificio de mezclarse con los indos por lo tanto yo ya no tengo por qué hacerlo”. El mestizaje fue (y es) la reivindicación de un hecho siempre ubicado en el pasado y que no podía ni debía repetirse. Así, el MNR y quienes le siguieron consolidaron una idea de “nación mestiza” que en realidad apuntaba a no mezclarse con los “indios”, pues se suponía que esto ya pasó y era innecesario, y hasta degradante, repetirlo.

Si en países como Argentina, por ejemplo, mestizo remite a la cercanía con los “indios”, en Bolivia es lo inverso, pues se refiere a la añorada cercanía con los “blancos”. La identidad nacional mestiza en Bolivia expresó (y aún lo hace) una reproducción de las categorías coloniales y supone a dos agentes “puros” que se mezclaron y formaron algo nuevo. Llamarse mestizo implica siempre una idea de grados de mestizaje, grados que se expresarían de distintas formas. Por ello siempre reaparece el problema de “ser más o menos mestizo que...”. Es decir que los elementos que se supone se diluyeron en el mestizaje reaparecen como parámetros a partir de los cuales se cataloga y establece los rangos y jerarquías de los que se supone son “igualmente mestizos”, pero que en última instancia son diferenciable en tanto se alejen más de un polo acercándose al otro.

La identidad nacional que se forjó desde el Estado boliviano, como cualquier otra identidad de esa naturaleza, se sobreponía a las diferencias que se producían en la estructura social y la división del trabajo que se estableció en la colonia no fue modificada drásticamente con la “resolución nacional”. Ello dio lugar a que los puestos en la estructura de mando y de producción sigan siendo condicionados, en pleno intento de modernización, por la pertenencia a tal o cual casta. A la vez, desde el periodo colonial, los roles en estas estructuras fueron adquiriendo un significado asociado a los rasgos somáticos y étnicos de quienes los ocupaban. El trabajo manual fue percibido como algo natural y propio de los “indios”, que pasaron luego a ser llamados “campesinos”, mientras el trabajo intelectual se identificó con quienes no eran indios y presumían de ser descendientes de los españoles. Este rasgo general, que tiene varios matices que son relacionales, fue reactualizado en el proceso de modernización estatal que se dio desde mediados del siglo XX.

En general, el proyecto nacionalista no logró superar las “contradicciones coloniales” y si bien por una parte abrió posibilidades también instauró limitaciones en las que “viejas contradicciones” revivieron con nuevo vigor. Ello dio pie a que en La Paz y entre jóvenes migrantes andinos (en especial aymaras), que vivían como las diferenciaciones racializadas marcaban sus vidas en los nuevos ámbitos que ocupaban (laboral, sindical, político, estudiantil, etc.), se diera la formación de dos movimientos político-ideológicos: el indianismo y el katarismo. Desde sus perspectivas, estos movimientos apuntaron sus críticas a las relaciones racializadas, al carácter colonial del Estado, a la relación Nación-Estado.

III. Periodo inicial-formativo (1960-1971)

En la década de los 60 el “pacto militar-campesino” fue instituido en Bolivia y se produjo la muerte del “Che” Guevara, hecho que influyó en términos políticos e ideológicos, muy en especial entre los universitarios, que fueron abrazando el marxismo. En esa situación, las ideas en disputa eran las del nacionalismo propalado por el Estado y el marxismo asentado en grupos de “buena familia”. Las organizaciones políticas eran formadas y dirigidas por los sectores “blancoides”, de derecha a izquierda. Fue en ese periodo que emergió una postura político-ideológica entre la población que formal y oficialmente era considerada campesina a la vez de ser cotidianamente tratada como si fuera de “otra raza”, como “indios”. Emergió el indianismo.

a) Las primeras organizaciones

Partido Agrario Nacional (PAN): Fundado en la ciudad de La Paz el 5 de noviembre de 1960, a menos de una década de la “revolución nacional” (1952). El PAN es la expresión inicial del indianismo²⁵⁰ y sus fundadores fueron José Ticona, Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Constantino Lima y Felipe Flores, entre otros²⁵¹. En el acta de fundación no se ofrece referencias sobre la estructura de la organización. Lima, rememorando aquellos años, dice: “en mi taller de vidrios de la calle Murillo a horas 7:30 todas las noches nos reuníamos para seguir procesando...”²⁵² lo que sería la organización política. En el PAN se encuentra no el indianismo desarrollado, sino los gérmenes desde donde se desarrollará.

²⁵⁰ Pacheco se equivoca al afirmar que el Partido Indio Bolivia es “la fracción del más antiguo indianismo”. Diego, Pacheco, Op. cit. p. 34.

²⁵¹ Acta de fundación del Partido Agrario Nacional (PAN), citado por Pedro, Portugal y Carlos, Macusaya en *El indianismo katarista, una mirada crítica*, La Paz-Bolivia, Fundación Friedrich Ebert (FES), 2016, p. 120.

²⁵² Autobiografía de Constantino Lima Chávez, citado en Pacheco, Op. cit. p. 35.

Partido Indio de Aymaras y Keswas (PIAK): Fue fundado en 1962 “en Tiwanaku; y el acta de fundación se firmó en el Santuario de Peñas.”²⁵³ Es Fausto Reinaga quien nos brinda algunos retazos de documentos de este partido. En 1966 el PIAK “tomó definitivamente el nombre de Partido Indio de Bolivia (PIB)”²⁵⁴ y por entonces es la directiva se encontraban Raymundo Tambo como secretario general; Rosendo Condori, Secretario de Relaciones; Claudio Payi, Secretario de Prensa y Propaganda; Manuel A. Suca, Secretario de Organización; Armando Choque, Secretario de Hacienda; Tania Cruz, Secretaria de Vinculación Femenina²⁵⁵ y Walter Torres, Secretario de Actas. Nótese que los dos primeros cargos son ocupados por fundadores del PAN: Tambo y Condori.

Centro de Promoción y Coordinación Campesina MINK’A: Fundado en 1969 y más conocido simplemente como MINK’A, fue una organización de carácter cultural y que en la década posterior (los 70) jugó un papel de suma importancia. En los años 70 esta institución se presentaba como “una organización autóctona, autónoma y autogestionaria, fundada el 27 de mayo de 1969”²⁵⁶. Se trató de la primera asociación de profesionales y estudiantes aymaras.

Movimiento Universitario Julián Apaza (MUJA): En 1969, en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), Raymundo Tambo, Rosendo Condori y Constantino Lima forman la primera organización estudiantil Aymara universitaria, el MUJA, cuyo primer directivo fue Quintín Apaza. Esta organización tubo un antecedente en el colegio Gualberto Villarroel, a mediados de los años 60 (la fecha exacta se desconoce), donde se habría formado el grupo *Movimiento 15 de Noviembre* por iniciativa Raymundo Tambo y otros estudiantes aymaras. Lima afirma: “En la casa de Raymundo Tambo se formó la primera directiva del MUJA [Ayo-Ayo, 1970], a cuya cabeza por coincidencia del apellido llevamos al nuevo integrante Quintín Apaza”²⁵⁷. En general, desde PAN, pasando por el PIAK, el PIB, el MUJA y MINK’A, tenemos “Las primeras manifestaciones de una conciencia étnica”²⁵⁸.

²⁵³ Fausto Reinaga, *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, Ediciones PIB, La Paz, 1970, p. 105.

²⁵⁴ *Ibidem*. p. 106.

²⁵⁵ Nótese que se trata de la única mujer en la estructura organizacional y cuyo cargo es muy expresivo: “Secretaria de Vinculación Femenina”.

²⁵⁶ “Centro de Coordinación y Promoción Campesina MINK’A”. En Periódico *COLLASUYO*, N° 2, La Paz- Bolivia, junio de 1978, p. 3.

²⁵⁷ Citado por Pacheco en *Op. cit.* p. 39.

²⁵⁸ Esteban, Ticona, *Organización y liderazgo aymara*, La Paz-Bolivia, Plural Editores, 2000, p. 44. Cabe hacer notar que Ticona se refiere al MUJA y no indaga en la historia del PAN ni de PIAK, por ejemplo. Así que extendiendo su afirmación a las organizaciones que hacen parte del *periodo inicial-formativo*.

b) Vínculos e interrogantes

El PAN puede ser considerado como el primer esfuerzo por conformar una organización político-partidaria entre jóvenes aymaras ante la renovación del orden racializado y con la ambición de ser sujetos mandantes. Esta iniciativa no quedará reducida al PAN sino que se plasmará en otras organizaciones, estableciéndose relaciones entre quienes fueron parte de las mismas.

Considerando los materiales que Reinaga brinda en su *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* se identifica algunos de los fundadores del PAN en el PIAK y el PIB. En 1960 se funda el PAN (Reinaga nunca menciona este partido). En 1962 se forma el PIAK y lamentablemente Reinaga al referirse a este grupo, citando parte del acta de fundación, por alguna razón no incluye la lista de los fundadores. En enero de 1963 Rosendo Condori aparece en un documento del PIAK como miembro de Comité Ejecutivo Central del partido. También en 1963, en el aniversario de la Reforma Agraria, militantes del PIB desfilan en el acto conmemoratorio y Felipe Flores, otro fundador del PAN, participa como ejecutivo nacional del sindicato campesino. El 2 de agosto de 1965 el PIAK lanza un documento, "A LOS INDIOS DE BOLIVIA"²⁵⁹, donde se encuentra nuevamente Condori pero además figura Tambo. En 1956 es cuando el PIAK "tomó definitivamente" el nombre de PIB y en cuya estructura partidaria resaltan Tambo y Condori en los cargos más altos; pero también debe señalarse que Reinaga no figura en dicha estructura.

En los documentos señalados no se encuentra ninguna referencia sobre Lima ni sobre Ticona, pero si quedan identificados Tambo y Condori. Reinaga también menciona a Felipe Flores como miembro del PIB a la vez de resaltar que habría llegado a ser ejecutivo nacional del sindicalismo campesino e incluso "diputado indio"; lamentablemente Flores murió de forma violenta en la primera mitad de los años 60.²⁶⁰ Considerando que los principales puestos del PIB fueron ocupados por dos fundadores del PAN y que Flores también fue parte de PIB y llegó a altos niveles de participación política y sindical, puede tomarse al PAN

²⁵⁹ Reinaga, Op. cit. p. 106

²⁶⁰ Entre quienes formaron el PAN "Uno de los más importantes era Felipe Flores, dirigente campesino...". Entrevista a C. Lima, en *Willka*, El Alto-Bolivia, año 5, N° 5, 2012, p. 135. Reinaga en su autobiografía y en el *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*, sin considerar para nada el antecedente del PAN, presenta a Flores como "uno de los primeros militantes del PIB", también dice que fue "diputado indio" y participó como máximo dirigente nacional campesino en el décimo aniversario de la Reforma Agraria (1963), poco tiempo después su vida terminó violentamente: "El MNR y PCB vieron crecer el peligro y el diputado indio Felipe Flores, en la puerta del Ministerio de Asuntos Campesinos, en plena calle y a plena luz del día, cayó acribillado a balazos." Fausto, Reinaga, *Mi vida*, La Paz-Bolivia, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2014, p. 267.

como la matriz de la que emergieron los liderazgos indianistas en su periodo inicial formativo.

Se puede suponer que los actores de estas organizaciones tenían reuniones periódicas, como la que menciona Lima en una anterior cita hecha líneas arriba. Walter Reinaga (sobrino de F. Reinaga) recuerda que a inicios de los años 60 y en la zona de Tembladerani “Estaban reunidos el Fausto, Constantino Lima y toda esa tanda de gente... Y al parecer el Fausto les había encargado... a estos jóvenes, Constantino Lima y compañía, hacer el documento del partido, el programa del partido y fundar en esa reunión el partido”.²⁶¹

Otra pista nos la da Germán Choque Condori (Germán “Choquehuanca” o “Inka Waskar Chukiwanka”). Él dice: “mi padre me hizo conocer a Fausto Reinaga” y agrega sobre el MUJA que “estaban reunidos en una peluquería situada en la esquina de la calle Buenos Aires y Huáscar, en la casa de mi tío abuelo Mariano Ulo, en el cual mi padre Eusebio Choquehuanca era parte de ese grupo de discusión”.²⁶² Es decir que el padre de German Choque fue parte del MUJA o por lo menos tubo relación con el grupo y, además, estaba relacionado con Reinaga. Si bien Choque no precisa el año, podemos suponer que se trata de entre finales de 1969 a 1971, pues es en ese tiempo que el MUJA tubo vigencia en su primera generación.

Las organizaciones que destacan en este periodo no estaban aisladas ni desconectadas, como se mostró en los casos del PAN, el PIAK y el PIB. Pero, además, si consideramos lo que dicen tanto Walter Reynaga como German Choque puede pensarse en grupos y personas que estaban vinculadas. Se percibe una relación no solo de secuencia entre el PAN, pasando por el PIAK y el PIB, relación que puede extenderse hasta el MUJA, pues algunos de quienes fueron precursores del primer partido indianista también participaron en la formación del MUJA. Además de que Tambo, Lima y Condori fundan el MUJA casi diez años después de formar el PAN, lo hacen en un tiempo en el que en la UMSA las personas de piel morena, los “indios”, eran lunares en un mar de “q’aras”²⁶³. El atreverse a formar una organización “india” era un acto que, en un ambiente totalmente adverso por el racismo, subvertía los cánones políticos de entonces, pues lo normal era formar grupos “de buena familia” que decían seguir las ideas de Marx. El hecho de que los fundadores del MUJA hayan trabajado años antes en la formación del PAN (lo que implica un tiempo anterior de maduración de la intención de formar dicho partido) debió haber forjado cierto espíritu de conjunto

²⁶¹ Walter, Reynaga, citado en Pedro, Portugal y Carlos, Macusaya, Op. cit. p. 144.

²⁶² Entrevista a German Choquehuanca, en *Willka*, n° 5, p. 192.

²⁶³ En la actualidad la UMSA es un mar de gente morena con algunos lunares “q’aras”.

o por lo menos cierta afinidad y cercanía, lo que les permitió atreverse a llevar adelante dicha iniciática organizacional en la UMSA.

El que en las organizaciones posteriores al PAN se encuentren algunos de sus fundadores hace surgir la pregunta ¿qué paso con el PAN? En versión de Reinaga la formación de este partido fue iniciativa de Ticona²⁶⁴ y al parecer no logró estabilidad, por lo que algunos de sus miembros optaron por emprender otras iniciativas. Lima recuerda que el surgimiento del PAN conllevó ataques a dicha organización por parte de los políticos bolivianos, de izquierda a derecha, buscando descalificarla; en tal situación: “surgen problemas en el PAN, aparece el PIK [Partido Indio del Kollasuyu], PIAK y PIB, mi persona se mantiene en el PAN, hasta que en 1968 estamos reunificados con el MNTK, Movimiento Nacional Tupac Katari.”²⁶⁵ En esta versión, luego de surgir problemas en el PAN, aparecen el PIK, el PIAK y el MNTK por iniciativa de otro de los fundadores del primer partido indianista, Ticona. Sin embargo, solo el MNTK tendrá vida hasta la segunda mitad de los años 70 por la persistencia de Ticona. En el caso del PIAK y considerando la versión de Lima queda en dudas quien fue su gestor, ¿Reinaga o Ticona?

Lima asegura que hubo un momento de unificación entre el PAN, PIK, PIAK, PIB y MNTK, afirmando que: “todo eso hemos juntado con Fausto Reinaga.”²⁶⁶ Es problemática esta afirmación, pues el PIK, PIAK y MNTK, según Lima, eran iniciativas de Ticona, por lo que es difícil pensar en que estas tres siglas, o por lo menos dos de ellas, actuaran independientemente de Ticona para luego articularse junto a Lima y Reinaga, salvo que hayan otros actores involucrados, pero de ello no se tiene indicios. La alusión que hace Lima a trabajar junto a Reinaga y Ticona en determinado momento a finales de los 60, nos lleva a otra interrogante: ¿Cuál fue la relación de los fundadores del PAN con Reinaga? Reinaga es quien más referencias brinda, aunque fragmentarias, sobre el PIAK y el PIB, presentándolas como organizaciones suyas a diferencias de la versión de Lima y en específico respecto al PIAK. Sin embargo, en sus libros indianistas Reinaga habla no de una organización ya existente sino de algo por formar.

¿Cómo se formaron las relaciones entre estos personajes y cuál fue la tónica de las mismas? Se puede decir muy escuetamente que Reinaga conoció a Ticona y Tambo tiempo antes de la fundación del PAN, incluso él asegura ser quien redactó el acta de fundación de dicho partido²⁶⁷. Asegura también que Ticona entró en una disputa por el liderazgo sindical con Tambo; pero también sostiene que Tambo le disputó a él (a Reinaga) la jefatura del PIB a finales de los 60²⁶⁸. Estos

²⁶⁴ Reinaga, *Mi Vida*, Op. cit. p. 268.

²⁶⁵ Pacheco, Op. cit., p. 35.

²⁶⁶ Entrevista a Constantino Lima, en *Willka*, p. 136.

²⁶⁷ Reinaga, Op. cit. p. 228.

²⁶⁸ Ver carta a Guillermo, Carnero Hoke, en Fabiola, Escárzaga (compilación e introducción), *Correspondencia Reinaga-Carnero-Bonfil*, La Paz-Bolivia, Centro de

apuntes nos ponen frente a las pugnas de poder y liderazgo entre los indianitas en su primera época.

c) Cúspide y final de este periodo

El periodo inicial de indianismo se verá coronado de dos maneras: con la publicación de *La Revolución India* de Fausto Reinaga en 1970 y con la participación de los indianistas en el VI Congreso Nacional de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CNTCB), el cual se realizó el 2 de agosto de 1971 en Potosí.

La Revolución India es la expresión ideológica más destacada del periodo inicial del indianismo. No se la puede entender como simple trabajo de un autor aislado del proceso indianista en general, proceso que abre las posibilidades a la vez de imponer límites a las reflexiones plasmadas en este libro. Plantea una lectura de la realidad partiendo de las diferenciaciones racializadas que se fundaron con la colonización y que adquieren expresión institucional en el Estado. A partir de ello entiende que el sujeto que debería transformar ese orden social era el indio en tanto sujeto racializado y no campesino²⁶⁹.

La participación indianista en el VI Congreso Nacional de la CNTCB implica varios hechos en los que sus esfuerzos se desarrollan en el último gobierno del MNR (1960-1964) y en los posteriores gobiernos militares de René Barrientos (1964-1969), Alfredo Ovando (1969-1970) y J. J. Torres (1970-1971). También el "Pacto Militar-campesino fue un factor importante del escenario que les tocó vivir a los primeros indianistas.

A finales de los años 60 el General Barrientos trató de imponer el Impuesto Único Agropecuario y sin proponérselo evidenció, aunque no desmoronó, los límites de la sumisión campesina sindicalizada. "Por este impuesto en 1968, Barrientos fue abucheado por los colonizadores del norte de Santa Cruz y poco después, casi fue apedreado por los aymaras de Achacachi".²⁷⁰ Entre los años 1966 y 1967, Tambo, siendo a la vez parte del PIB y del MUJA y encabezando el ala sindical del indianismo de los 60, comenzó a luchar por la independencia del sindicalismo campesino y fue uno de varios dirigentes que se opusieron al intento del gobierno de Barrientos de imponer el Impuesto Único Agropecuario. Entre 1968 y 1969 ya "dirigía la subcentral de Ayo-Ayo"²⁷¹.

Un Congreso Campesino en Ayo Ayo (provincia Arma), en marzo de 1970, fue el escenario en el que concurrieron: el indianista

Estudios Andinos y Mesoamericanos (México), Fundación Amáutica Fausto Reinaga (Bolivia), 2014, p. 127.

²⁶⁹ Para más detalles referidos a este libro puede consultarse mi trabajo: *Desde el sujeto racializado, consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*, La Paz-Bolivia, Ed. Minka, 2014.

²⁷⁰ Ticona, Op. Cit. p. 40.

²⁷¹ Javier Hurtado, "La Paz-Bolivia", *El Katarismo*, Hisbol, 1986, p. 36.

Tambo, el MNRista Teodomiro Rengel y el oficialista (por estar vinculado entonces al sector de Dionisio Osco del Pacto Militar –campesino) Jenaro Flores. Tambo era opositor al Pacto Militar-campesino al igual de Rengel, mientras que Flores estaba vinculado a dicho pacto. Rengel medió políticamente entre Tambo y Flores, quién ganó la secretaria ejecutiva de la Central. Un año después, en marzo de 1971, cuando ya trabajaba junto a Tambo y Rengel, Poco después de un Ampliado de la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de La Paz (FDTCLP) (14-1-71, donde se aprueba la tesis de Reinaga), se realiza el Congreso de la FDTCLP en la Federación de Maestro Urbanos de La Paz, en el que Flores es elegido ejecutivo de la Federación y se agregó el nombre de Tupaj Katari a la sigla de la organización departamental campesina: FDTCLP-TK. Por entonces Fausto Reinaga era asesor de la CNTCB.²⁷²

El brazo izquierdo de la casta blancoide se opuso a que en su Asamblea Popular (1971) participen los “Tupaj Katari”, como algunos llamaban a los indianistas por su afán en resaltar la figura de ese líder Aymara. Desde la formación del PAN se había iniciado un trabajo de “alargamiento de la memoria”, articulando problemas existenciales con antecedentes históricos y en función de formar una conciencia política. Tambo tendrá un papel importante en la introducción en el lenguaje sindical campesino la figura de Tupaj Katari, algo que el propio Flores no comprendía por entonces. Por su parte, Lima, en 1969, costura una wiphala (antecedente de la actual) inspirado en un libro editado en Perú. El 15 de noviembre de 1970 los miembros “del MUJA... habían dirigido aquella concentración aymara de Ayo Ayo, cuando inauguraba el Presidente Garl. Torres la estatua de Tupaj Katari...”²⁷³, acto en el que irrumpió la wiphala como símbolo de lucha indianista²⁷⁴.

Esos antecedentes preceden la participación indianista en el VI Congreso de la CNTCB, en el cual estuvieron presentes Fausto Reinaga, Raymundo Tambo, Constantino Lima (incluso Felipe Quispe, aunque aún no militaba en una organización indianista). El Congreso fue dirigido por Tambo, Flores fue electo como nuevo ejecutivo de la CNTCB y se aprobó el documento redactado por Reinaga, muy a pesar de que la Unión de Campesinos Pobres (UCAPO) trató de anular la influencia indianista de éste.

J. J. Torres inauguró el Congreso y “el Ministro de Asuntos Campesinos, Mario Candía Nava entraba y salía del plenario, tratando de vigorizar a cualquier precio el Pacto Militar Campesino”.²⁷⁵ Por

²⁷² Fausto Reinaga, *Obras completas* (Tomo II, volumen V), La Paz-Bolivia, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2014, p. 413.

²⁷³ Reinaga, *Mi vida*, Op. cit. p. 313.

²⁷⁴ También en este periodo los jóvenes indianistas “le hacen decir” a Tupaj Katari: “volveré y seré millones” inspirados en una película sobre Espartaco.

²⁷⁵ Felipe, Quispe, *El indio en escena*, Chukiyawu-Qullasuyu, Ed. Pachakuti, 1999, p. 24.

entonces ya había anuncios de un golpe desde Santa Cruz y la Asamblea Popular se convertía en un elemento desestabilizador para el gobierno de Torres por lo que buscó controlar la CNTCB para poder enfrentar esa situación, por su parte los indianistas estaban escalando posiciones para incidir políticamente. Casi tres semanas después del IV Congreso de la CNTCB se produce el golpe del General Banzer (21-8-71) y de esa forma se pone fin a este periodo.

III. Periodo de bifurcación (1973-1980)

La instauración del gobierno militar de Banzer condicionó y dio cierta tónica al proceso de politización “india” que se había iniciado en la década anterior y el katarismo hizo su aparición. Los indianistas se concentraron en la organización político-partidaria, mientras que los kataristas trabajaron más en el ámbito del sindicalismo campesino, aunque también formaron un partido. Así, en 1978 se formaron el Movimiento Indio Tupaj Katari (MITKA), de línea indianista, y el Movimiento Revolucionario Tupaj Katari (MRTK), de línea katarista, tras que sus principales impulsores trabajaron activamente en distintos momentos durante la dictadura. Se aprestaron a participar en los procesos electorales de ese año, aunque cada organización actuó de forma distinta. Mientras los indianistas iban de forma independiente, con su propia candidatura, los kataristas se sumaron a alguna coalición partidaria. Este segundo periodo se inició con la publicación del *Manifiesto de Tiahuanaco* (1973) y se extendió hasta el golpe de García Mesa (1980).

a) Antes del establecimiento de las diferencias

Antes de que las diferencias entre indianismo y katarismo queden claramente formalizadas, se dieron varios hechos. El gobierno militar de Banzer cambió el escenario, afectando ello a las primeras organizaciones indianistas surgidas en los años anteriores. Lima, quien cayó preso en la dictadura banzerista, recuerda que “Después de la prisión, cuando entré a la prisión, en 1972 y cuando salí a los dos años [en 1974] se esfumó todo, todos los hermanos se han perdido”.²⁷⁶ La violencia de la dictadura fue tal que las primeras organizaciones indianistas se diluyeron ante tal situación.

En prisión Lima conoció a otro aymara, quien ya venía de una experiencia de lucha en Alto Beni y había dado algunos pasos en la conformación de una organización indianista: Luciano Tapia. Ambos serán las figuras más visibles de la corriente indianista en este periodo. Por otra parte, Jenaro Flores y Teodomiro Rengel, tras la instauración de la dictadura de Banzer, salieron exiliados a Chile y fue en esa situación

²⁷⁶ Entrevista a Constantino Lima, en revista *Willka*, n° 5, p. 136.

que se relacionaron con grupos de la izquierda boliviana que también habían sido exiliados. Desde entonces, el relacionamiento con grupos “progresistas” fue un rasgo de la corriente que fue encabezada por Flores²⁷⁷, el katarismo.

Cuando Rengel y Flores ya habían retornado al país (1973), y por iniciativa del primero, solicitaron al padre Gregorio Iriarte redactar un documento, el que se publicó el 30 de julio del mismo año con el nombre de *Manifiesto de Tiahuanaco*. Este documento, que tiene una influencia “domesticada” del indianismo, sentó las bases de un nuevo posicionamiento, el katarista. Si bien en el periodo anterior Rengel, con fricciones, había logrado que Tambo y Flores fueran trabajando juntos, para lograr este documento optó por Flores y no así por Tambo, posiblemente por las divergencias ideológicas y las pugnas de liderazgo.

También en 1973, entre el 15 y 21 de octubre, y con el apoyo de la Comisión Justicia y Paz, las organizaciones que firmaron *el Manifiesto de Tiahuanaco* realizaron en La Paz un evento llamado Semana Campesina y al que concurrieron casi medio centenar de dirigentes del agro. El influjo indianista forjado en el periodo inicial-formativo había echado raíces, aunque también estaba siendo “remodelado”. Así, en el documento que se publicó de aquel evento se puede encontrar claras referencias indianistas, aunque claramente moderadas, como por ejemplo: “Nosotros solo participaremos en un gobierno que realmente represente el poder en el cual el *poder indio* sea una parte”²⁷⁸.

En enero de 1975, un año después de la Masacre de Tolata (1974), Tapia junto a otros indianistas comenzaron a organizar de modo informal lo que llegaría a ser el Movimiento Indio Tupaj Katari. En ese mismo año, Felipe Quispe retornó de Santa Cruz y conoció a Jaime Apaza, quien interpretaba a Tupaj Katari en una radio novela de “San Gabriel”. En dicha emisora también se invitaba a los oyentes a expresar sus opiniones sobre Tupaj Katari y Quispe fue uno de quienes visitaron la radio para expresarse sobre el tema y así entabló amistad con Apaza, quien lo vinculó al indianismo.

En los primeros meses de 1977, ocupados en difundir su posicionamiento ideológico y captar militantes, Quispe viajaba junto a Apaza a varias provincias de La Paz a realizar trabajo encubierto:

“teníamos intrínsecamente un ‘camuflaje’ como radialista. De esta manera, se realizaba grabaciones magnetofónicas de los conjuntos autóctonos y entrevistas a los comunarios sobre su triste situación socioeconómica. En las noches se convocaba a toda la comunidad, con el propósito de discursar –en nuestra lengua materna– sobre la cuestión política-económica-social del indio y del país”.²⁷⁹

²⁷⁷ La estrechez de esas relaciones se expresan en que Jenaro Flores es compadre Jaime Paz Zamora (exvicepresidente y expresidente de Bolivia), pues Paz es padrino de uno de los hijos de Flores.

²⁷⁸ Semana Campesina, citado en Hurtado, Op. cit. p.62.

²⁷⁹ Quispe, Op. cit. p. 14.

Ese mismo año no solo se publicó el *Segundo Manifiesto de Tiahuanaco*, sino que el 15 de noviembre se realizó una gran concentración campesina en Ayo Ayo y en la que el financiamiento del transporte fue hecho por MINK'A, entonces dirigida por Teodomiro Rengel. Fue entonces que Flores reapareció públicamente dirigiendo un grupo que desconoció a las direcciones campesinas (dependientes del Pacto militar-campesino) posteriores a la elegida el 2 de agosto de 1971.

b) Participaciones electorales

En 1978, ante la situación política que se vivía en el país, el gobierno militar de Banzer llamó a elecciones, las que se realizaron el 9 de julio. Ello dio lugar a que indianistas y kataristas busquen articularse, pero, en definitiva, participaron en esas elecciones como corrientes claramente diferenciadas.

El 27 y 28 de marzo de 1978 se había realizado el Congreso Nacional de la CUTCB-TK (Tupaj Katari) en el cine Variedades de la zona Ch'ijini (Gran Poder). Este evento tiene importancia en relación al punto planteado pues en el documento que emanó del mismo se encuentra una frase muy reveladora: "Si el racismo fue el primer paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo..."²⁸⁰. Una alusión clara al indianismo, catalogado por los kataristas como ideología racista²⁸¹ pero que es reconocido en este documento como "primer paso de nuestra ideología", de seguro tratando de hacer un gesto de acercamiento para sumar a los indianistas, pero dejando en claro que quienes buscaban sumarlos ya dejaron atrás ese "primer paso".

En abril del mismo año se llevó adelante una reunión en las oficinas de MINK'A (calle Linares, La Paz) por iniciativa del Comité Político de la CNTCB-TK, en la cual estuvieron presentes, además de los miembros del comité político de dicha entidad sindical (Jenaro Flores, Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila), miembros de Alianza Obrero Campesina (AOC); Tomás Santos y Faustino Condori del Movimiento Campesino Tupac Katari (MCTK); Constantino Lima, Luciano Tapia, Jaime Apaza Felipe Quispe Huanca del Movimiento Indio Tupak Katari (MITKA).²⁸² Otra reunión se dio también en abril, en la Garita de Lima (capilla "Exaltación") y en la que los miembros del comité político de la CNTCB-TK buscaban articular un solo movimiento con los indianistas pero a condición de que:

²⁸⁰ "Tesis del Campesinado Boliviano" (1978). En Hurtado, Op. Cit. p. 322.

²⁸¹ Luciano Tapia recuerda al respecto: "...dirigentes como Víctor Hugo Cárdenas y Macabeo Chila; ante todo Cárdenas, quien en sus intervenciones a nombre de los kataristas en la televisión nos atacaba de racistas.". Luciano, Tapia, *Ukhamawa jakawisaxa (Así es nuestra vida). Autobiografía de un aymara*, La Paz-Bolivia, s.e., 1995, p. 387.

²⁸² Portugal y Macusaya, Op. cit. p. 305.

“1) Que se suspenda el ‘Primer Congreso Histórico Indio’ del Qullasuyu (Bolivia) a realizarse en Wisk’achani, los días 25, 26 y 27 de abril de 1978. 2) Que se cambie el nombre y sigla del MITKA, porque arguyen que no estaba bien adecuado el uso de la noción ‘indio’ a las realidades del tiempo moderno. Es decir, exigen el inmediato cambio del término ‘indio’ por el de ‘campesino’.”²⁸³

Ninguno de esos intentos de articulación prosperó y al final las diferencias se formalizaron con la fundación del MITKA en el “Primer Congreso Histórico Indio”, como estaba previsto. Lima fue electo como el máximo dirigente de la organización. Poco después de aquel congreso, y tratando de resolver los problemas de liderazgo al interior del partido, Tapia fue nombrado como el candidato a la presidencia, acompañado por el abogado quechua Isidoro Copa como candidato a la vicepresidencia. Por su parte, los miembros del Comité Político de la CNTCB-TK constituyeron el MRTK.

Las elecciones se realizaron en la fecha prevista. El MRTK se incorporó a la Unión Democrática Popular (UDP) y el MITKA participó con su propia candidatura. Estas elecciones fueron anuladas, pero con ellas se dio el inicio de la participación política “india” en procesos electorales y por ello fueron una experiencia llena de problemas por la falta de conocimiento respecto a ese tipo de procesos. Por ejemplo, con respecto al tratamiento mediático “Las fallas y deficiencias internas, así como la justificación teórica que dirigía su accionar (el indio siempre a la defensiva ante la agresión q’ara) hizo que el MITKA confundiera la curiosidad periodística con el hostigamiento político.”²⁸⁴

El 1 de julio de 1979 se desarrolló otro proceso electoral, en el cual el MITKA se presentó nuevamente. Por otra parte, en Europa, “indios” de distintos pueblos, que llegaron al “viejo mundo” tras ser exiliados de diferentes países de América latina, habían empezado el proceso de politización de su identidad “étnica” y se organizaron en pequeños grupos que apoyaron entusiastamente al MITKA, pues encontraban en el indianismo la referencia ideológica que no hallaron en lo que fue su anterior certeza: el marxismo. Fueron impulsando, entre otros, “contra festejos” el 12 de octubre. Para la actividad de 1979 se decidió invitar “al acto principal que tendría lugar en Bruselas, Bélgica, y a otro secundario en el Centro Pompidou de París, Francia”²⁸⁵ a Tapia por ser el primer “indio” que era candidato a la presidencia. Esta invitación dará pie a que las disputas entre Tapia y Lima se agudicen,

²⁸³ Quispe Huanca, Op. cit. p. 33.

²⁸⁴ Portugal y Macusaya, cp. Cit. p. 257.

²⁸⁵ *Ibidem*. p. 349.

pues este último se las arregló para llegar a Francia, donde casi termina trezado a golpes con el candidato a la presidencia del MITKA.

En aquellas elecciones, el MITKA logró obtener 28.344 votos, lo que le permitió lograr una diputación. Empero no logró la cantidad mínima de votos establecida por la Corte Electoral, por lo que debía pagar una multa en un plazo de tres días pasados el proceso electoral. Lima, siendo el líder nacional del MITKA, simplemente se hizo al desentendido y no encaró el problema. Para fortuna de los indianistas, en especial para el candidato a la presidencia, la Contraloría dejó sin cobrar la multa.

En ese proceso electoral se produjo la división katarismo. Así como en el MITKA había pugnas de liderazgo entre Lima y Tapia, lo propio pasaba en el MRTK entre Jenaro Flores y Macabeo Chila²⁸⁶. En consecuencia, la fracción dirigida por Flores mantuvo su vínculo con la UDP, mientras que la fracción de Chila hizo una alianza con el MNR, aunque ambos grupos no lograron candidaturas importantes en sus respectivas alianzas. Este asunto fue percibido por los afectados: "Movimiento de la Federación de Campesinos de las cinco provincias del norte de Potosí" señala que la UDP ha marginado a los legítimos representantes de esas provincias..."²⁸⁷. Pocos días después de la denuncia sobre el trato de la UDP con sus aliados "campesinos" y como expresión palpable de la división en el katarismo se producen expulsiones, mismas que se hicieron públicas por la prensa: "Expulsar de las filas del MRTK a los señores: Macabeo Chila, Cosme Jiménez y Alfredo Alcón..."²⁸⁸. Poco después de estas elecciones y por convocatoria de la Central Obrera Boliviana (COB) se realizó un congreso de unificación entre tres sindicatos campesinos. Este congreso se desarrolló los días 25 y 26 de julio y de él surgió la Central Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)²⁸⁹, siendo electo como Ejecutivo Nacional el katarista Flores.

El MITKA, luego de las elecciones, se dividió. Dos congresos fueron el escenario de este hecho: el primero en Tolata, el 30 de noviembre de 1979 y el segundo en Oruro, el 15 de diciembre del mismo año. A estos eventos, propiciados por Tapia y Apaza, no se hizo presente

²⁸⁶ Macabeo Chila a finales de los años 60 había encabezado la Federación Departamental de Trabajadores Campesinos de Oruro (FDTCO), enfrentando el Pacto militar-campesino, también había establecido relaciones, por un tiempo, con Fausto Reinaga (en su época indianista) y participó en el Congreso de la CNTCB de 1971.

²⁸⁷ Periódico *Presencia*, 7 de junio de 1979, p. 7.

²⁸⁸ Periódico *Presencia*, 13 de junio de 1979, p. 12.

²⁸⁹ Se dejó el nombre de Tupaj Katari en el nombre de la nueva organización sindical. Sobre ello Felipe Quispe rememora: "nadie, ninguno de los mal llamados 'Kataristas' supo ponerse al frente de la concurrencia para orientar y planear que la flamante Confederación tenía que seguir llevando el membrete de 'Katari'...", Quispe, Op. Cit, p. 27.

el “jefe” del partido, C. Lima, a dar su informe y rendición de cuentas. “el congreso se manifiesta y plantea la inmediata expulsión de las filas del MITKA a Constantino Lima, Julio Tumiri, Ramiro Reynaga [hijo de Fausto Reinaga] y Samuel Coronel. Con esta expulsión el MITKA se parte en dos fracciones”.²⁹⁰ Lima por su parte, con allegados suyos, expulsó a Tapia y Apaza.

Se inició a una “guerra” entre estas dos fracciones en la que se fue expresando lo que posteriormente sería “un tipo de actitud, bastante expandida en el indianismo, que consiste en considerarse el único representante de la verdad, y al resto un conglomerado indistinto de todos los adversarios de diverso matiz y pensamiento, que lo único que tienen en común es no aceptar la ‘grandeza’ y el dominio de quien así los junta”.²⁹¹ Para el 29 de junio de 1980 se llevó adelante otro proceso electoral y en el que participaron los indianistas, pero divididos. Por una parte, estaba el MITKA que postulo a Tapia y por otra parte, el MITKA-1 postulando a Lima. Previamente y por la división en el MITKA se dio una disputa por la sigla entre la fracción de Lima y la de Tapia, llegando esta disputa a la Corte Electoral. En ese proceso se “descubrió” que, en los documentos de registro, inscripción y otras formalidades, el nombre y firma de quien en la fundación del MITKA fue electo como máximo dirigente, Lima, no figuraban. Por lo mismo, Tapia fue reconocido como candidato del MITKA y, por su parte, Lima tuvo que inscribirse con otra denominación para poder participar: MITKA-1. Este obtuvo 17.023 votos (1,30 %) y MITKA, 15.852 votos (1,21 %). Los indianistas divididos lograron obtener un diputado por cada sigla: Lima por el MITKA-1 y Tapia por el MITKA. El 17 de agosto de 1980 se produjo el golpe de Estado de García Mesa dando cierre a este periodo de bifurcación.

c) Organismos y eventos internacionales

En 1971 se reunieron veinte antropólogos en la Universidad de las Indias Occidentales de Bridgetown (Barbados), bajo el auspicio de la Universidad de Berna (Suiza) y el Programa de Lucha contra el Racismo del Concejo Mundial de Iglesias. Este evento se conoce como la Reunión der Barbados I puede considerarse un inicio en el trabajo sobre lo que después será las políticas de reconocimiento de las diferencias culturales de los “pueblos indígenas”, siempre bajo la batuta de los antropólogos indigenistas.

En 1974 se realizó el Primer Parlamento Indio de América del Sur en Paraguay, en el que participaron representantes delegados “indios” de Argentina, Brasil, Venezuela, Bolivia y Paraguay. Este Parlamento fue organizado por el “Proyecto Marandú”, programa de la Universidad Católica de Asunción, y estaba patrocinado por la

²⁹⁰ *Ibidem*. p. 49.

²⁹¹ Portugal y Macusaya, *Op. cit.* p. 511.

Fundación Interamericana, apoyo del Museo Nacional de Copenhague y de la Organización Internacional del Abate Pierre, con sede en Francia. En este evento tuvo un papel central el antropólogo Miguel Chase-Sardi, quien participó en la Reunión de Barbados I. En 1975 se creó el Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) en el Primer Congreso Indio de Port Alberni, Canadá. En 1977 se dio el II Congreso Internacional de Pueblos Indígenas en Kiruna, Suecia. También ese mismo año se realizó la Reunión de Barbados II, en la que Lima participó. En general se daban una serie de actividades referidas a “indígenas”, algunas en las que no solo pudo participar Lima sin representantes de MINK’A, como Samuel Coronel.

En ese proceso, el año 1979 se fue perfilando el “Gran Encuentro de Movimientos Indios de América del Sur”. En esta empresa tendrá un papel importante Nilo Cayuqueo, quien entonces era parte de la Asociación Indígena de la República Argentina (AIRA), vinculando al Consejo Mundial de Pueblos Indígenas con otras entidades internacionales que estaban dirigiendo su atención a los “pueblos indígenas”. Otro personaje de suma importancia en este proceso, pero que es casi un desconocido para los “indiólogos”, fue el peruano Guillermo Carnero Hoke. En 1980, del 27 de febrero al 3 de marzo, se realizó el “Primer Congreso de Movimientos Indios de Sudamérica” en Ollantaytambo (Cuzco-Perú), contando con la participación de delegados “indios” de organizaciones de diferentes países del continente, entre ellos miembros del MMITKA-1 y de MINK’A. Este evento, además de contar con apoyo económico que permitió la difusión de las ideas de Carnero Hoke y de ser escenario de disputa entre “indios” marxistas de Venezuela y los indianistas de Bolivia, dio lugar a la formación del Consejo Indio de Sudamérica (CISA), la que tuvo como su primer Coordinador Ramiro Reynaga Burgoa, hijo de Fausto Reinaga. La formación de esta organización, con todos los antecedentes de por medio, será el inicio de lo que después terminará en una degeneración ideológica que no solo atrapará los indianistas sino que se expresará en el katarismo multiculturalista de los 90.

IV. Periodo de decadencia (1982-1997)

En 1982 la presidencia de Bolivia asumida por Hernán Siles Suazo de la Unidad Democrática Popular (UDP) y se abrió otro ciclo en Bolivia: luego de varios años de gobiernos militares, el escenario de lucha cambió, el “Estado nacionalista” fue llegando a su límite y las condiciones para la implantación del llamado neoliberalismo tomaron más cuerpo. En adelante, con el nuevo gobierno del MNR, se fueron dando cambios en el marco de lo que se llamó Nueva Política Económica (NPE) y que condicionaron y redefinieron el rol de los actores políticos, organizaciones sindicales, etc.

En cuanto al indianismo y el katarismo se entró, de forma secuencial, a un periodo de *decadencia* porque las divisiones que ya se habían dado a finales de la década de los 70, las disputas entre fracciones y las confrontaciones internas alcanzaron a tomar preponderancia por sobre otros aspectos, llegando a niveles patéticos en el caso del indianismo. Simultáneamente, las posturas culturalistas fueron adquiriendo primacía y coartaron las proyecciones políticas e incluso las anulaban. Este periodo empieza en 1982 con la participación parlamentaria de los diputados “indios” del MITKA y del MITKA-1, Luciano Tapia y Constantino Lima respectivamente, y se extiende hasta concluir la gestión como Vicepresidente de Bolivia por parte del katarista Víctor Hugo Cárdenas, en 1997.

a) El caso del indianismo

Lima y Tapia fueron los primeros parlamentarios que pertenecían a organizaciones que reivindicaban una identidad étnica y contrapuesta a la boliviana. Felipe Quispe da su parecer sobre la participación de estos diputados “indios”: Tapia “estaba sentado como un triste monolito de Tiwanaku y no pasaba de ser un alza mano más”, mientras que “Lima era el único Diputado que hablaba y hasta el extremo de hacerle temblar a los q'aras”²⁹². Ambas participaciones expresaban, de distinta manera, un mismo problema: estaban en un ambiente nuevo y desconocido para ellos; no contaban con los recursos ni las armas para desenvolverse en ese espacio. Mientras el primero no podía ocultar su impotencia, expresada en su silencio, el segundo gritaba para sentirse rebelde y esconder sus limitaciones; aunque hay que resaltar que atreverse a gritarles “en la cara” a los “q'aras” en aquellos tiempos fue un hecho importante, pero indudablemente insuficiente.

Tapia y Lima en el parlamento fueron dos expresiones de las limitaciones de los movimientos indianistas. La forma en que ejercieron el cargo de diputados los fue alejando más aún de sus bases, lo que fue agravando los problemas internos en el MITKA y el MITKA-1; organizaciones que, en lugar fortalecerse por el hecho de lograr presencia parlamentaria, entraron en mayores problemas internos. En el caso del MITKA, esta organización llevó adelante su Tercer Congreso Nacional Ordinario a finales de 1983, a la cabeza de Felipe Quispe y Calixto Jayllita (José Aramayo). En este evento no solo se puso en claro la ruptura con Tapia, sino que también se expresó una postura radical en contra de Lima; pero además, se planteó formar el Frente Revolucionario Tupaj Katari (FRTK) con “organizaciones hermanas”²⁹³. El siguiente año, en el mes de septiembre, se realizó en Cochabamba el Primer Congreso

²⁹² Quispe, Op. cit. p. 55.

²⁹³ Documento de la Comisión Política del Tercer Congreso Ordinario. Citado en Pacheco, Op. cit. p. 91.

Extraordinario Nacional del MITKA-1, evento del que Nicolás Calle salió electo como Mallku Ejecutivo mientras que Lima abandonó el congreso y junto a allegados suyos formó otra directiva, entrando a una disputa con el sector de Calle²⁹⁴. Otros militantes desprendidos del MITKA-1 y MITKA, también en 1984, formaron el Frente Indio Amáutico del Tawantinsuyu (FIAT). Por su parte, en 1985, los confrontados Luciano Tapia y Jaime Apaza (quien anteriormente abandonó el MITKA) volvieron a trabajar juntos, hicieron un llamado a la “unificación de los movimientos kataristas e indianistas”. Poco después, quienes fueron las cabezas de la división inicial del MITKA, Lima y Tapia, ante la situación desfavorable que cada uno enfrentaba en sus respectivas organizaciones, forman el MITKA-U (Unido).

Este panorama de fraccionamientos va más allá del MITKA, pues en la primera mitad de 1979 un grupo de jóvenes que fueron parte de la fundación de esta organización decidieron separarse y en el Primer Congreso de la Juventud Indianista del Kollasuyu (1979) formaron el Partido Indio (PI), a la cabeza de Sebastián Mamani. En el PI los problemas del MITKA se reprodujeron, llegando incluso a ser “superados”, pues “ni bien germinó sufre una primera escisión”²⁹⁵ que dio lugar al efímero Movimiento Para La Liberación Kechua y Aymara (MPLKA). En 1983 Mamani fue expulsado por R. Conde, “Kara Chukiwnaka” y E. Valeriano, entre otros.

Mamani, para participar en las elecciones de 1985 disputó legalmente el nombre del PI a quienes lo expulsaron, pero al final se vio forzado a formar otra organización: el Partido Indio del Kollasuyu (PIK) que no logra el reconocimiento de la Corte Nacional Electoral (CNE). Viéndose aislado y solitario, radicaliza su postura enarbolando la formación de un Ejército de Liberación Indio (ELI)²⁹⁶. El mismo año se produce otra división en el PI y se forma el Partido Indio de Liberación (PIL), tratando de postular sin éxito a Valeriano como candidato a la presidencia. Pasado el proceso electoral²⁹⁷ surgen nuevas divergencias y Valeriano reclama para sí la sigla del PIL mientras que Chavez junto a Kara Chukiwanka, entre otros, retoman el PI. En la segunda mitad de los 80, Ramón Conde, uno de los fundadores del PI, formó el Frente Indianista de Liberación Tupaj Katari (FLITKA) y en el ambiente preelectoral de 1989 reapareció esporádicamente el Movimiento Para La

²⁹⁴ La nueva directiva del MITKA, según Tapia, “llegó a mandar una carta al presidente de la Cámara de Diputados, que se leyó en una sesión camara, pidiendo el desafuero del honorable Lima”. Tapia, Op. cit. p. 434.

²⁹⁵ Quispe, Op. cit. p. 51.

²⁹⁶ Otro nombre que por entonces enarboló Mamani fue el de “Sendero Indio”, inspirado en el nombre de “Sendero Luminoso”.

²⁹⁷ También para las elecciones de 1985 solicita ser inscrito el Movimiento Revolucionario Restaurador del Kollasuyu (MRRK). Un año antes, el Frente Indio Nacional (FINA) de Dionisio Osco Castillo también busca reconocimiento legal, sin tener éxito.

Liberación Kechua Aymara (MPLKA). Se produjeron muchas más divisiones e incluso se llegó a una situación tal que, si se hiciera una comparación, el número de siglas que podrían identificarse sobrepasaría al número de personas que las conformaban. Fueron tiempos en que las endeble organizaciones indianistas estaban ya muy desgastadas en medio de enfrentamientos llenos de insultos y descalificaciones. Muchas veces el tema de discusión o eje fue quien era “más indio que” quien. La inexperiencia tiene su costo y este fue pagado por los indianistas, quienes al no poder administrar las situaciones adversas que les tocó enfrentar terminaron agotados y sin perspectivas.

b) El caso del katarismo

En el II Congreso Nacional de la CUSTCB, en junio de 1983, Flores fue reelecto en el cargo más alto, lo que ratificaba la hegemonía katarista en ese ámbito. En las elecciones de 1985, los kataristas participaron por primera vez de forma independiente, pero divididos. Por una parte, el MRTK liderado por Chila y, por otro, el sector encabezado por Flores, pero siendo que estos últimos no podían participar con la sigla MRTK, para habilitarse en el proceso electoral añaden la palabra Liberación a la sigla: MRTK-L. En dichas elecciones el MRTK obtuvo 16.269 votos a nivel nacional (1.08%), mientras que el MRTK-L logró 31.678 votos, lo que le permitió acceder a dos diputaciones, una por La Paz, ocupada V. H. Cárdenas, y otra por Potosí, ocupada por Walter Reynaga. Ningún partido logró mayoría absoluta en esas elecciones y el Congreso se encargó de elegir al presidente del país. Los diputados kataristas votaron a favor de Víctor Paz Estensoro.

En 1987 se realizó el III Congreso Nacional de la CSUTCB en Cochabamba y por tercera vez consecutiva J. Flores asumió de dirección de dicha entidad. Sin embargo, la situación en esta nueva gestión se le fue haciendo muy difícil, pues en el seno de la CUSTCB se vivía una confrontación entre un sector encabezado por él y otro por Víctor Morales del Movimiento Campesino de Bases (MCB). Ante este hecho, la Central Obrera Boliviana (COB), para poner fin a lo que era ya percibido como una división en la CSUTCB, llamó a un Congreso Extraordinario en 1988. Flores se vio muy debilitado, en medio de denuncias de malos manejos económicos y fue alejado de su cargo, terminando así la hegemonía katarista en la CSUTCB.

La situación de Flores no era muy distinta entre los kataristas, pues su forma de ejercer la dirección del MRTK-L era la misma como lo hacía en la CSUTCB, reproduciendo los “usos y costumbres” de la dirigencia sindical. Él se imponía por medio de un grupo de choque conocido como “Los Locos”. Por ejemplo, y en relación al campo sindical, Quispe menciona lo que le pasó cuando fue Secretario de Organización de la FDTCLP-TK: “Simón Tucopa entró violentamente, encabezando al grupo de ‘Los Locos’; fui el primero en recibir los

chicotazos, y luego les tocó a mis compañeros. Después ha llovido sobre mí cuerpo palos, patadas y puñetes, hasta el punto de derribarme al piso y quedar totalmente aturdido”²⁹⁸. Pero Flores también “alineaba” a los kataristas por medio de su grupo de choque. W. Reynaga recuerda que “Los Locos” “Al Víctor Hugo (Cárdenas) lo hacían bailar las veces que les daba la gana en plena calle, a patadas”²⁹⁹.

Cuando Flores fue alejado de su cargo en la CSUTCB, por su forma de proceder, ya estaba debilitado no solo en lo sindical sino dentro de su propia organización política. Se fue perfilando así una nueva división en el katarismo y que tiene sus antecedentes en un financiamiento proveniente de Pan Para el Mundo para que J. Flores pueda contar un vehículo. Dicha entidad, al no poder destinar directamente el dinero al beneficiario, buscó la mediación del Centro Marka, del que era fundador y miembro W. Reynaga. Solicitaron a los responsables de esta institución hacer la compra de un vehículo según la elección de Flores, pero éste último quería directamente el cheque. Al final, y en razón de los plazos y condiciones que dieron los financiadores, el cheque fue entregado a una religiosa española que tenía una ONG que trabajaba en la zona Llojeta. Esto causó la ira de Flores, dándose así inicio a la división en el MRTK-L³⁰⁰.

Con esos antecedentes, el MRTK-L efectuó su II Cabildo Nacional Katarista (el primero fue en 1985), en Llalagua, el 10 de marzo de 1988. En medio de críticas y cuestionamientos se decidió “liberar al compañero Jenaro Flores Santos de sus responsabilidades como Secretario Ejecutivo... del MRTKL hasta que supere estas situaciones inconsecuentes con el Movimiento Sindical y con la organización política katarista”³⁰¹. Pero también Cárdenas fue objeto de observaciones e incluso se planteó su alejamiento del partido, empero Moisés Gutiérrez medió a favor de él³⁰². La nueva directiva que salió de este evento tuvo a W. Reynaga como Secretario Ejecutivo.

Flores dio batalla y con quienes eran afines a él “reinstaló” el II Cabildo Nacional Katarista, del 5 al 7 de septiembre de 1988. Denunció ser víctima de Cárdenas y Reynaga, y afirmó que fue una concesión suya el que los denunciados hallan llegado a ser diputados por el MRTK-L. Incluso llegó expresar que “los Sres. Víctor H. Cárdenas y Walter Reynaga, quienes se incrustaron en el Movimiento Katarista”³⁰³. Flores disputó la sigla del MRTK-L, sin embargo, Reynaga y Cárdenas lograron obtener el recogimiento legal sobre ella en 1989. En tal situación y con las

²⁹⁸ Quispe, Op. cit. p. 29.

²⁹⁹ Entrevista a Walter Reinaga. Citado en Portugal y Macusaya, Op. cit. p. 418.

³⁰⁰ *Ibidem*. pp. 540-541.

³⁰¹ Resoluciones del II Cabildo Nacional Katarista, 29 de mayo de 1988 (Archivo personal).

³⁰² Portugal y Macusaya, Op. cit. p. 542.

³⁰³ Carta de Jenaro Flores al Presidente de la CNE. Citado en Pacheco, Op. cit. p. 192.

intenciones de participar en las elecciones de ese año, Flores se vio obligado a formar otra agrupación con el nombre de Frente Único de Liberación Katarista (FULKA).

Mientras la crisis del indianismo adquiere mayor visibilidad en la primera mitad de los 80, la del katarismo lo hace en la segunda mitad de esa década. Aunque en el caso de los kataristas había más consistencia organizativa en relación a los partidos indianistas, pues a ello había contribuido la relación que habían establecido, desde la década de los 70, con grupos e instituciones de la izquierda y de la iglesia.

c) “Unidad” en la adversidad

En este periodo, y en relación a su proceso final, se dieron alianzas y unificaciones que antes hubieran sido impensables y hasta “imposibles”. Así, grupos de indianistas y kataristas, antes “enemigos jurados”, llegaron a articularse; también un grupo radicalizado del indianismo formó una organización guerrillera con “q’aras” marxistas; e incluso un sector del katarismo hizo alianza con representantes del *Eje Social Colonial*³⁰⁴.

Un ala radicalizada del MITKA y encabezada por Felipe Quispe se articuló con un grupo de “q’aras” marxistas buscando llevar su lucha a otro nivel. Ante los resultados magros en los procesos electorales del MITKA, la mala conducción de sus dirigentes y su participación parlamentaria, Quispe asumió el reto de liderar una expresión política más radical. Él, junto a Jaime Apaza, había viajado a Cuba en 1980 y ahí recibió formación guerrillera³⁰⁵. Tras regresar a Bolivia le disputa, junto a Calixto Jayllita, la dirección del MITKA a Tapia y en 1984 llegó a ser electo como Secretario de Organización de la FDTCLP-TK.

El VIII Ampliado Extraordinario de la CSUTCB, realizado en Sucre del 26 al 28 febrero de 1986, fue la excusa para que en una reunión entre Quispe, Tomas Apaza, Agustín Hachakollo, Juan Carlos Quisbert, Zenobio Alavi y Fernando Surco decidieran “dejar en suspenso la sigla del MITKA”³⁰⁶ y formar la Ofensiva Roja de los Ayllus Tupakataristas (ORAT), que posteriormente se vinculó con el grupo de los hermanos García Linera para dar más cuerpo al proyecto guerrillero, participando en congresos campesinos con sus propias tesis políticas. En 1989 efectuaron atentados contra locales de partidos políticos y en esos trajines fue capturado Quispe, quien fue liberado en abril de 1990 por falta de pruebas. En noviembre de ese mismo año los miembros de la

³⁰⁴ Los kataristas en los años 80 tenían como base interpretativa la noción de Colonialismo Interno, en base a la “Teoría de los Ejes”, en la que se identificaba un Eje Social Nacional y otro Eje Social Colonial.

³⁰⁵ Ayar Quispe, *Los Tupakataristas Revolucionarios*, Qullasuyu, Ed. Pachakuti, 2009, p. 72.

³⁰⁶ Quispe, Op. Cit., p. 58.

ORAT definieron dar paso a la lucha armada con el nombre de Ejército Guerrillero Tupaj Katari (EGTK), escogiendo como fecha para el inicio de las acciones el 21 de junio (Willka kuti) de 1991. El EGTK fue desarticulado al siguiente año. Entre marzo y agosto de 1992 fue capturada el "ala marxista" del EGTK por medio de una trampa tendida por agentes de Inteligencia del Estado a Raúl García Linera y Silvia de Alarcón. El 19 de agosto fue capturado Quispe junto a otros militantes, tras ser delatados por "Ramirito", Benito Quispe³⁰⁷. Aunque posteriormente se dieron algunos atentados aislados por parte de militantes del EGTK, esta organización no pudo rearticularse y el proyecto sucumbió.

Por otra parte, para las elecciones de 1989, se dieron reuniones entre varios grupos, como ser el MRTK-L, MRTK (de Macabeo Chila), MITKA y MITKA-1, por ejemplo. Fue en el año de 1988 que varios grupos indianistas formaron el Movimiento Indio de Liberación-Wiphala (MIL-Wiphala), entre ellos Tapia del MITKA, Lima del MITKA-1, Víctor Conde de Aymaras Kechuas Tupiwaranies Unidos Para Ayllus y Comunidades (ACTUPAK) y varios de quienes formaron el PI, empero, en este último caso se dio una nueva división en la que un sector, nuevamente bajo el nombre de Partido Indio de Liberación, se alejó y buscó articularse al MRTK-L (del que Walter Reynaga ya se había alejado) de Cárdenas. Mil-Whipala, sin tener personería jurídica, entró en negociaciones con FULKA de Flores, llegando a acuerdos para participar en las elecciones. Sin embargo, el sector de Tapia dejó la alianza, mientras que Lima se quedó³⁰⁸. Flores fue el candidato a la presidencia por el FULKA, obteniendo 16.416 votos, mientras que el MRTK-L tuvo a Cárdenas como candidato a la presidencia, logrando 22.983 votos y con ello una diputación, la cual recaía sobre el historiador aymara Roberto Choque. Empero, los vocales de la Corte Nacional Electoral anularon mesas y votos, y así ese curul pasó a otro partido. En 1993, tiempo en el que aun resonaban las campañas sobre los "500 años" que se dieron anteriormente, el MRTK-L, disminuido como organización, formó una alianza con el MNR. Así, un katarista, viniendo del "Eje Social Nacional" (V. H. Cárdenas), pasó a ser el candidato a la Vicepresidencia del empresario Gonzalo Sánchez de Lozada, es decir de un representante del "Eje Social Colonial". Meses antes de efectivizarse esta alianza, Nicomedes Sejas se sumó al MRTKL y lo hizo haciendo afirmaciones tales como "el indio nunca va a llegar a ser presidente de Bolivia, a lo mucho puede llegar a ser Vicepresidente"³⁰⁹.

³⁰⁷ Véase Felipe Quispe, *Mi captura*, La Paz-Bolivia, Pachakuti, 2007. p. 10.

³⁰⁸ Tapia, Op. cit. p. 442.

³⁰⁹ Conversación con Moisés Gutiérrez (26-07-2017). Acá surge un problema a esclarecer: cuando Sejas se sumó al katarismo, ¿lo hizo con la intención (o tarea) de descartar o impedir una participación independiente del MRTK-L (lo que implicaba la candidatura a la presidencia por parte de Cárdenas por dicha

En la gestión en la que Cárdenas fue Vicepresidencia se llevó adelante la “capitalización”, además de medidas legales referidas a “indígenas”. Esas medidas se dieron en un escenario que no se reducía a Bolivia y en el que el reconocimiento de las “poblaciones indígenas” fue promovido por organismos internacionales mediante ONG’s y varios Estados latinoamericanos lo asumieron. En Bolivia se reconoció el carácter “multicultural y pluriétnico” del país; además, en consonancia con las posturas etnicistas, se dio reconocimiento de Tierras Comunitarias de Origen (TCOs) y se promovió una Reforma Educativa destinada a “educar interculturalmente” a la gente que vivía en el campo. De esta forma, el “problema del indio” quedó reducido en los cánones establecidos por organismos internacionales y que fueron ciegamente asumidos en países como Bolivia. En este periodo de decadencia, signado por las disputas entre fracciones, empezaron a jugar un papel político preponderante las ONG’s, que terminaron siendo la autoridad para definir quiénes y que son los “indígenas”, además de que la izquierda blancoide fue tomando algunos símbolos “indios”. Se promovieron ideas sobre la “otredad” el respeto a la diferencia, privilegiando el simbolismo (hasta llegar a lo exótico) en desmedro de lo político. Varios indianistas y kataristas cayeron en el multiculturalismo, el cual empezaba a ganar terreno desde la aplicación del D.S. 21060 y que con la caída del muro de Berlín no encontró obstáculos para imponerse.

V. A modo de conclusión

Al “final”, al pasar los años y hasta no hace mucho, el indianismo quedó enterrado en el “olvido provocado”, mientras que el katarismo fue ocasionalmente “recuperado” a la hora de hablar de “campesinos e indígenas”. Empero, desde los años 2000 y 2001, cuando se producen los bloqueos aymaras dirigidos por la CSUTCB, entonces encabezada Felipe Quispe, se propaló masivamente el ideal de que los “indios” deberían gobernar Bolivia y el trabajo de varios años hecho por indianistas y kataristas floreció en un escenario de crisis económica y política, aunque en definitiva no cosecharon los frutos, pero ese es otro tema.

organización), generando un ambiente favorable a una candidatura a la Vicepresidencia, en alianza con el MNR?

Disputas entre definiciones étnicas y trayectorias históricas Mapuche-Tewelche en el noroeste del Chubut, Argentina

Fabiana Nahuelquir

I. Introducción

Los últimos procesos de reivindicaciones territoriales entre colectivos mapuche-tehuelche en el noroeste de la provincia del Chubut han planteado, desde la perspectiva y agencia de sus protagonistas, disputas en torno a nociones asumidas por agencias estatales, desde tiempo atrás, en torno a las categorizaciones, membrecías y pertenencias dirigidas a nominar estos colectivos indígenas. Proceso éste que, definiendo reclamos aceptables va, al mismo tiempo, delineando agrupamientos sociológicos pasibles de ser reconocidos como étnicos y, con en este procedimiento, determinando un posible devenir en el interjuego entre (in)visibilizaciones y (des)marcaciones tolerables³¹⁰ para los Pueblos Originarios.

Frente a tal diagnóstico de situación, este escrito tiene por objeto presentar algunas consideraciones respecto del derrotero histórico de las familias indígenas de la zona que, a nuestro entender, desplazan los sentidos y usos de las (des)marcaciones étnicas por parte de las agencias estatales. En tanto las trayectorias familiares interpelan al estado desde nuevas coordenadas históricas de formación de grupo, al mismo tiempo, obligan a redefinir ciertas concepciones que desde criterios impuestos dejan por fuera otras formas de contar la historia de los indígenas que estas familias asumen.

Incomprendidos por las agencias estatales, los planteos de redefinición colectiva y territorial que ciertas trayectorias indígenas proponen, por el contrario, quedan presos de la incomprensión en los márgenes que el estado emplaza para interceptarlos en discursos que los interpelan como foráneos del lugar. En su desarrollo, el texto propone analizar, primero, el uso de la violencia como estrategia preponderante del estado provincial. Propone, luego, una breve reflexión sobre los procesos de alterización indígena que dicha estrategia conlleva en el espacio público. Finalmente, da cuenta de las coordenadas a partir de las cuales los indígenas cuentan sus trayectorias históricas y de pertenencias indígena en la zona. Antes de desarrollar estos apartados, se contextualiza sucintamente para los lectores los eventos a partir de los

³¹⁰ Claudia, Briones, *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

cuales se analizan los procesos sociales sobre los que se detiene cada apartado.

En el mes de marzo del año 2015, hijos, nietos, sobrinos de distintas generaciones pertenecientes a diversas parentelas ampliadas de las familias indígenas que fueron relocalizadas en la Reserva Pastoral Cushamen (Chubut), después las campañas genocidas perpetradas por el estado para exterminarlos, hicieron pública una recuperación territorial. Ellos se autodefinieron como los hijos y nietos de los desplazados por las políticas estatales de radicación de los indígenas sobrevivientes a las campañas militares del estado, como por la entrega de tierras improductivas asumidas como fiscales por parte del estado. Es decir, los desplazados de la historia que el estado pergeñó para todos los indígenas de Patagonia desde hace más 130 años. La acción reafirma derechos territoriales ancestrales sobre un predio emplazado en el paraje Vuelta del Río (Cushamen). Sobre el mismo predio la Multinacional Benetton reclama propiedad, cuestión que a la fecha no está dirimida. El empresario italiano habría obtenidos las tierras que, en Patagonia, fueron entregadas a precios irrisorios, finalizadas las campañas militares, a la The Argentinian Southern Land Company, de capitales ingleses. En 1982, según el historiador Raúl Minieri³¹¹, la empresa pasó a denominarse Compañía de Tierras del Sud Argentino e integró su directorio con más de la mitad de directores argentinos y, en el año 1991, dichas tierras fueron adquiridas por el holding empresarial italiano de los hermanos Benetton.

II. Una interpretación posible sobre las violencias del estado ante el reclamo territorial del Pu Lof en Resistencia de Cushamen

Desde una perspectiva antropológica, indefectiblemente se debe considerar que no existe un concepto único de violencia, sino violencias múltiples. La definición está sujeta a disputas y controversias en el seno de la sociedad, por ello, se trata de un concepto polisémico y ambiguo dicen Garriga Zucal y Noel³¹². En parte, esto obedece a que en “el campo” primordialmente su uso se aplica para condenar antes que para describir acciones. Así las cosas, conforme avanzó el proceso civilizatorio, los analistas se enfrentan a la paradoja de una doble ilusión, a saber: de una sociedad cada vez más y menos violenta. A ello se le suma la univocidad de enfoques que presuponen en sus análisis a la violencia como un síntoma de incivilidad o patología, cuando ella, más bien, circula en la experiencia social. Suele suceder en estos casos que el

³¹¹ Raúl, Minieri, *Ese ajeno sur*, Viedma, Argentina, Fondo Editorial Rionegrino, 2006.

³¹²Noel, Garriga Zucal, y Gabriel, Noel, “Notas para una definición antropológica de la violencia: un debate en curso”, *Publicar*, Año VIII, N° IX, Argentina 2010, pp. 97-121.

analista quede propenso a que se filtren los usos nativos en sus intentos de conceptualización, como sucedería si se parte de taxonomías estatales; en este particular se aceptaría acríticamente un objeto preconstituido desde un posicionamiento dado.

Por otra parte, si bien se parte de un consenso que acepta que hablar de violencia supone reflexionar sobre relaciones de poder y políticas necesariamente asimétricas³¹³ y, por ende, que su expresión se vincula con diferentes estructuras de dominación; al estudiarla suelen asumirse dos perspectivas. Por un lado, aquella que focaliza en la cultura de la violencia y, por el otro, la que se interroga por las violencias en la cultura. En la delimitación de estos campos, hay que tomar ciertos resguardos porque, de no ser así, llevarían a asumir a ciertos grupos como violentos ya que, como producto de su historia, la violencia representaría un rasgo inmanente e inmodificable de sí mismos. En este sentido se trataría, para estos autores, de no caer en similares perspectivas como las que terminan culpando a los pobres de su pobreza.

Otra advertencia que deberían atender los análisis sobre la violencia lo plantea Rita Segato³¹⁴ cuando explica que la violencia tiene su origen en sistemas de status y jerarquías desiguales y asimétricas que ocultan y replican el aparente contrato igualitario que impondría el imperio de la ley, del derecho, dado que, por debajo de este imperio, aparece la realidad de esos status que ordenan el mundo a partir de desigualdades como la raza, las etnias o las naciones. Por ello, además del sistema de contrato es preciso analizar, como en el caso que aquí se presenta, también el sistema de status presente desde lo racial y lo étnico, en tanto el mismo supone una tensión constitutiva e irreductible de la violencia en la sociedad que lo produce, contiene y reproduce.

Finalmente, se retoman los aportes de Elsa Blair Trujillo³¹⁵, cuya clave de entrada al análisis de la violencia estatal toma como punto de partida aquel que postula que la sociedad se forma desde su origen domesticando la violencia presente en las relaciones sociales; asumiéndola así como inherente a la contradicción de intereses presentes en su seno. Sin embargo, al estudiar cómo, desde diversas instituciones como el derecho, se van constituyendo los procesos sociales de legitimación de esa violencia – la permuta de una violencia que impide el orden social por otra que lo funda, dirán otros autores—no debe dejar de tomarse en consideración cómo, en este contexto, los conflictos

³¹³ Martín, Ferrandiz. y Carles, Feixa Pampols, “Una mirada antropológica sobre las violencias”. *Alteridades*, enero-julio, año/vol. 14, N° 27, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, DF México. 2004, pp. 159-174

³¹⁴ Rita Laura, Segato *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Bs. As. Argentina, Edit. Universidad Nacional de Quilmes, 2003, pp. 136-145.

³¹⁵ Myriam Jimeno. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. *Antípodas* N° 5, julio-diciembre, 2007, pp. 169-190, ISSN 1900-5407.

sociales requieren convertirse en conflictos políticos para ser regulados. Esta puntualización, advierte sobre el lugar central que cobra en estos procesos la producción de hegemonía. Con estas advertencias, se contextualiza la violencia ejercida desde el estado contra el Pu Lof en Resistencia de Cushamen. Se lo hace a partir de una síntesis –y relectura personal– de algunos eventos a fin de introducir el análisis.

Mientras el gobernador Mario Das Neves, en sus declaraciones a los medios³¹⁶, acusa a los integrantes del Pu Lof de “*violentos*” y de que “*no respetan las leyes*”, llama al resto de la sociedad a manifestarse en su contra, exhortando a que “*el repudio tiene que ser generalizado*”. Al unísono, los Organismos de Derechos Humanos³¹⁷ vienen denunciando al gobierno provincial por prácticas que han puesto de manifiesto “*detenciones ilegales*”, “*exabruptos*” por parte de las fuerzas represivas del estado y “*falta de eficacia y control judicial sobre los alcances*” de las medidas judiciales ejecutadas en el territorio de la comunidad y perpetradas sobre sus integrantes. Concluyen que estas acciones constituyen efectos de la “*criminalización de la protesta social*” y la “*estigmatización*” al pueblo mapuche-tewelche en Chubut. Como si estos elementos no alcanzaran para contextualizar la vulnerabilidad a la que están siendo expuestos integrantes de la comunidad indígena, el 10 de mayo del corriente, los oyentes del matutino de FM Alas³¹⁸ nos anoticiamos, en voz del abogado Edgardo Manosalva, representante de algunas personas implicadas en algunas de las causas judiciales que se abrieron en torno a este reclamo territorial, que “*el Fiscal provincial C. Díaz Mayer presenció la sesión de torturas a la que fueron sometidos sus representados en la comisaría de la localidad de El Maitén*”; refiriéndose a detenidos en un procedimiento policial en el territorio de la comunidad. A este hecho debe sumarse la previa comprobación, en el marco de un juicio de extradición a lonko de la comunidad, de la producción de pruebas incriminatorias mediante el recurso de vejámenes, torturas y demás humillaciones a la persona que el mismo estado presentaba en el estrado judicial como parte de su querrela.

El discurso que pretende no solo justificar sino también obtener el consentimiento, por parte de amplios sectores de la sociedad, para el uso de la violencia forma parte, en la actualidad, de la principal estrategia del estado provincial para relacionarse con los Pueblos Originarios. En su estrategia de producción de sentidos hegemónicos sobre lo indígena propone un circuito de circulación de las demandas travistiéndolas de delitos. Siguiendo los planteos de Rita Segato,

³¹⁶<https://www.pagina12.com.ar/13842-para-el-gobierno-de-chubut-los-mapuches-reprimidos-son-terroristas>

³¹⁷<http://www.lapoliticaonline.com/nota/102867/.Ver> también: <http://www.unoentrieros.com.ar/pais/tras-la-represion-el-gobierno-insto-una-solucion-pacifica-del-conflicto-mapuche-n1320125.html>

³¹⁸ Programa Matutino “La minga de Alas” del 10 de Mayo del 2017, Fm Alas, 89.1, El Bolsón, Argentina.

entendemos que la violencia contra el Pu Lof es, en parte, *nulificadora y forcluidora*³¹⁹ en tanto pretende producir el rechazo y exclusión del Pu Lof de la comunidad imaginada de la nación. Decimos en parte, porque si bien para Segato esta violencia implicaría no dejar al indígena entrar en el discurso, ni en el registro del texto social; sin embargo, al interpelarlos como delincuentes-extranjeros perseguiría que el nosotros social no los vea como prójimos, ni como otros.

Este proceso de construcción de sentidos hegemónicos en torno a la demanda propone romper el lazo o vínculo social con lo indígena ya que, en el escenario dispuesto dejan de ser reflejo del pasado o arquetipo de una diferencia multicultural en tanto política indigenista erigida desde el gobierno provincial, desde tiempo atrás, para pasar a formar parte de la amenaza al orden o *paz social*, a la *convivencia diaria*, al *progreso* y al *trabajo tranquilo* de la sociedad toda. En su apuesta a la atomización social el estado provincial, en colaboración con el Poder Judicial, impide establecer equivalencias de sentidos en torno a la demanda territorial entre los indígenas del Pu Lof y el resto de la sociedad.

Desde los planteos de Corrigan, P. y Sayer, D.³²⁰, para asegurar su legitimidad el estado provincial se vale del uso de la fuerza efectuando acciones como requisas, instaurando retenes de control en la ruta, declarando zona liberada el territorio o ejecutando allanamientos desproporcionados. Estas acciones se acompañan de medidas que judicializan el reclamo que, en la escena social, se vuelven rituales de criminalización a partir de rutinas poco claras donde se ocultan y/o escamotean órdenes judiciales que llevaron a dicho accionar a ser calificado como “opaco³²¹” por parte de Organismos de DDHH. De esta forma se apunta a que el exceso en el accionar estatal --de violencia, de incertidumbre y ambigüedad en sus procedimientos-- sea introducido como parte de lo aceptable por parte de la comunidad provincial, proponiéndose correr los umbrales de la sensibilidad social sobre la percepción de la violencia perpetrada por el estado. Así, se induce a la ciudadanía a aceptar -y naturalizar- grados cada vez más altos de intimidación a partir de determinados hechos, prácticas y discursos por

³¹⁹ Segato, Op. cit. p. 121.

³²⁰ Phillip, Corrigan y Derek, Sayer, “El gran arco: La formación del Estado inglés como revolución cultural”, Lagos y Calla (comps.), *Cuaderno de Futuro 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, La Paz, Bolivia, 2007, pp. 39-116.

³²¹<https://amnistia.org.ar/golpes-a-hombres-mujeres-y-ninos-amnistia-internacional-repudia-la-represion-a-la-comunidad-mapuche-en-chubut/>
<http://noticiasesquel.com.ar/noticiasesquel/la-lucha-indigena-no-es-delito-estigmatizacion-y-persecucion-al-pueblo-mapuche/>.<https://www.pagina12.com.ar/13755-la-infanteria-volvio-a-la-carga>.
http://memoria.telam.com.ar/noticia/organismos-repudian-represion-a-mapuches-en-chubut_n7091

medio de los cuales también pretenden justificarse. En breve, el estado oculta los procedimientos por medio de los cuales se usa la violencia, mientras públicamente se la aplica de un modo selectivo y cuidadosamente planificado: Prefiriendo las horas de la madrugada, la intervención de diferentes fuerzas en un número sobredimensionado e implementando cortes de rutas arbitrarios para evadir la mirada social ante intentos de desalojos frustrados hasta la fecha. En tanto, la sociedad testigo de estos hechos asume posicionamientos diversos.

El exceso como política del ejecutivo provincial supera los planteos que hiciera Foucault³²² al esclarecernos sobre cuáles eran los mecanismos de gobernabilidad del estado moderno. Entendemos que el “dejar morir, hacer vivir” en Chubut está siendo trasladado hacia un hacer vivir y hacer morir del estado policial (Ranciere, J. 1996³²³) sobre los Pueblos Originarios. El control de ambos polos al mismo tiempo le permite sentar representaciones sobre lo indígena, sobre sus reclamos, sobre el empleo de la violencia y, sobre todo, su autoridad para usarla. Re-articulando sobre nuevas coordenadas los discursos sobre el miedo al caos, diseminados al interior de la sociedad, hace aceptable la “nuda vida” (Agamben, G en Restrepo, E ³²⁴), convirtiendo como potencialmente tolerables momentos donde la vida indígena queda expuesta como un no-valor; como susceptible de ser tomada y suspendida al arbitrio de las fuerzas represivas del estado en nombre la sociedad toda.

Por un lado, desde una perspectiva histórica, la violencia estatal actual tiene su base en la violencia estructural que genera desigualdades sociales, económicas y políticas y es inherente al sistema capitalista. Al tiempo que, esta se sostiene en aquella que implicó el genocidio indígena en tanto acto fundante del origen del estado nacional y toda vez que la coerción primó sobre los modos de incorporación indígena a la nación como “otro interno³²⁵”. Gerald Sider en relación a esta incorporación, señala una paradoja en la estructura de poder colonial que configura la formación social del estado, situada en la contradicción entre la imposibilidad y la necesidad de incluir a los otros como “otros” e

³²² Michel, Foucault, *Defender la sociedad*, Curso en el Collage de France (1975-1976), Bs. As., FCE, 2001, pp. 217-238.

³²³ Jacques, Rancière, *El desacuerdo. Política y Filosofía*, Ediciones Nueva Visión, BS. As, Argentina 1996.

³²⁴ Eduardo, Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras. Editorial de la Universidad del Cauca. Colección Políticas de la alteridad*, Bogotá, Colombia, 2005, pp. 143-171

³²⁵ Claudia, Briones y Walter, Delrio, “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900), Ana Teruel, Lacarrieu M. y Jerez, O., Córdoba (comps.) *Fronteras, Ciudades y Estados. Tomo 1* Alción Editora. Córdoba, Argentina. 2001, pp. 45-129

incorporar a estos “otros” dentro de su sistema cultural y social particular de dominación³²⁶.

Frente a los hechos, efecto de sus propias contradicciones, el estado provincial opta por el tópico de la violencia para interpelar al Pu Lof pretendiendo tener bajo su control, también, las representaciones sobre la misma. Asume públicamente aquel criterio que, desde el establecimiento de la ilegitimidad de los actos, presenta al Pu Lof como infringiendo no sólo el orden que instaura el estado de derecho sino, y primordialmente, la propiedad privada con un número de denuncias que van del abigeato a la usurpación. Iluminan este aspecto del conflicto Zucal y Noel cuando señalan que la (i)legitimidad es un asunto bajo disputa al interior de la sociedad, pero sobre todo cuando indican que el análisis de la violencia aquí no pasa por establecer legitimidad o ilegitimidad. Antes bien hay que prestar atención al juego de legitimidades alternativas que se presentan y a las relaciones de poder que permean estas interacciones. Al identificar así la disputa, se pone en foco el juego de fuerzas que se compromete cuando el estado acusa al Pu Lof y en el mismo proceso oculta quién, cómo, cuándo y desde qué mecanismos la violencia es ejercida. A la par de este mismo recurso, se ofrecen ciertas claves para la lectura social del conflicto, priorizando culturalizar las demandas políticas y politizar las demandas culturales. Dicha estrategia le permite al gobierno no sólo instituir estándares de (d)evaluación de los indígenas sino, a la par, construir las varas a partir de los cuales se los califica.

Al hacer un recorrido por los medios y enumerar los episodios que han sido denunciados, por su carácter desmedido en el uso de la violencia, tanto por los integrantes de los Pu Lof como por organizaciones civiles, no puede dejar de advertirse que aquello que los Organismos de DDHH califican de opaco, confuso o poco claro en el accionar de las fuerzas represivas se traduce, en los hechos, en la modalidad dictaminada por las autoridades en que se ejecuten los procedimientos. Estos hechos traslucen un uso selectivo de la violencia como intimidación. Esta apuesta a más violencia se advierte a medida que pasa el tiempo hasta que, recientemente, llegó a implicar a personas que son y no son pertenecientes a la comunidad indígena. En este contexto, surgen interrogantes: ¿A qué apuesta el estado con este proceder? Ante las justificaciones vertidas en los medios por parte sus funcionarios, ¿Qué y quién se pone en evidencia en este contexto? En este juego de opuestos, ¿Quién es el que se expone cuando el estado y la multinacional Benetton buscan imponer su versión de los

³²⁶ Jonathan, D Hill. “Pasados disputados y la Práctica de la Antropología” *American Anthropologist* 94 (4), 1992, pp. 809-815. Traducción no literal para el seminario “Las trayectorias de la memoria. Debates y perspectivas, el espacio social hegemónico y la memoria situada”. Ana Ramos, Mariela Rodríguez. UBA 2008.

acontecimientos como verdad y, al mismo tiempo, McDonald el encargado de la estancia forma parte de los allanamientos ordenados por la justicia? La verdad estatal que pretende operar como norma deja como huella manifiesta su intención de regular la conducta del todo social.

Se asiste al uso de la violencia sobre “los otros” como herramienta de construcción de hegemonía al interior de la sociedad, lo cual conlleva a que el estado logre definir “qué es violencia” para todos. Para dar cuenta de este proceso, se apela a los planteos de Eduardo Restrepo³²⁷ quien propone definir la hegemonía menos como dominación y más como espacio de articulación que define, como la violencia en este caso, los términos mismos desde lo que se piensa y disputa sobre el mundo. Siguiendo a Briones³²⁸, diríamos que el estado provincial impone su propio régimen de verdad acerca de lo que es y no es violencia y, en este proceso, devela nuevas modalidades de relación con los Pueblos Originarios por parte de la Provincia. Desde estas coordenadas se propone al lector, ahora, aproximarse a la mirada del fiscal Dr. Oro, de la Localidad de El Hoy, cuando respondía a los medios ante el desmedido uso de la violencia en oportunidad un intento de desalojo de la comunidad indígena:

(...) La primera de las irregularidades es que estas personas que están ahí asentadas dicen que pertenecen a las familias de pueblos originarios mapuches pero en ningún momento aportan sus nombres y se han tapado los rostros con lo cual ya partimos de una gran irregularidad. No sabemos exactamente con quién estamos hablando. Ellos dicen tener voceros o representantes que acá no se han presentado y en definitiva seguimos con esta situación en donde se puede decir que están atrincherados en ese lugar con gomeras, piedras y no sé si algún otro tipo de armas podría existir en el lugar. (...) hemos solicitado oportunamente un allanamiento para identificar a las personas y hacer una inspección ocular. En ese primer allanamiento ya las personas. Esto es un mundo al revés. Las personas dijeron que no se iban a identificar, que pertenecían a familias originarias y no se identificaron y están encapuchados con los rostros cubiertos. Esa situación me parece absolutamente extraña y no la podemos aceptar de ninguna manera. Yo puedo entender que ellos están haciendo un reclamo que consideran legítimo, pero yo también tengo un privado que me está haciendo una denuncia por

³²⁷ Eduardo, Restrepo, *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombianas negras*, Colombia, Editorial de la Universidad del Cauca. Colección Políticas de la alteridad. Bogotá, 2005, pp. 143-171

³²⁸ Claudia, Briones, “(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura”. *Jigra de letras*, 4. Popayán, Colombia, Editorial Universidad del Cauca, 2005.

usurpación y yo tengo que identificar quienes están ahí para someter la situación a análisis de la justicia, para que la justicia determine definitivamente qué es lo que está pasando. (...) Bueno yo voy aprovechar su medio de comunicación para decirles a estas personas que se han identificado en la conferencia de prensa y que dicen ser los voceros de este grupo de gente que no se quiere identificar que, al menos, vengan los voceros y se presenten acá en el Ministerio Fiscal. Porque hasta ahora yo lo único que tengo que es un grupo de gente que dicen ser de pueblos originarios mapuches. (...) Sería bueno tener identificadas a las personas para estar hablando o dialogando en otro nivel y no en este nivel de la guerra que nos quieren plantear. Porque es absolutamente claro que esta gente está esperando que exista la refriega porque quieren ser noticia, porque quieren ser prensa. Yo creo que ellos vienen reclamando que quieren dialogar con el gobierno nacional. Yo no he visto que aparezca nadie del gobierno, ni provincial ni nacional, y se lo hemos estado haciendo saber. Ellos reclaman una situación de territorio ancestral y otras cuestiones que escapan a la situación que yo tengo en este momento. Yo tengo una usurpación y no se quienes están. Si bien, esta usurpación después pueda tomar otros ribetes que, si ellos están haciendo un reclamo como dicen ancestral, bueno, veremos en el ámbito del poder judicial, con jueces imparciales que van a tener que mediar, terciar en el asunto. (...) Ahora si los que están adentro del campo no dejan ingresar, no dan su identidad y lo hacen encapuchados, obviamente, uno tiene que generar una especie de control de la gente que se acerca al lugar. Indudablemente que la gente que se acerca al lugar, no sé si todos sabrán, a quién es que van a ver. Pero que sepan que en estos momentos en ese lugar se está cometiendo una usurpación. Y las personas que se acercan eventualmente pueden quedar implicadas en el ilícito de partícipes necesarios de la comisión de este delito. O sea que los procesados eventualmente pueden ser unos cuantos. Sobre todos, porque aparte, no solo van y se acercan en un acto de apoyo y tal haciendo algunos de ellos una apología del delito, sino que también están llevando materiales para la construcción. O sea, que también están arengando y fomentando esta situación. (...³²⁹).

³²⁹ Extracto de las declaraciones del Fiscal Dr. Oro con asiento en El Hoyo para la radio comunitaria Kalewche de la localidad de Esquel. Fecha: 20/04/2015.

III. Procesos de producción de alteridad en el marco del conflicto

Las formas de construir sentidos y significaciones sobre lo indígena en una sociedad varían por época y contextos concluye Claudia Briones³³⁰ y, agrega que, ello obedece en parte a distintas formas de construir hegemonías culturales. En el contexto chubutense actual, lo indígena se racializa a partir de atributos materiales que indican quiénes y qué son los indígenas para el todo social: extranjeros, delincuentes y terroristas o productores de ganado menor pobres de las zonas rurales. Este desplazamiento en la construcción de representaciones sociales como parte de procesos de alterización requiere de nuevas (de)evaluaciones sobre las connotaciones con las que, de aquí en más, serán considerados y reconocidos los indígenas apropiados e inapropiados dentro de la comunidad provincial.

Si hasta momentos recientes ser considerado un indio puro, en Chubut, te cargaba de sentidos negativos hoy, en esa misma sociedad, tranquiliza porque permite al conjunto anticipar relaciones, respuestas y discursos al interpelar a los Pueblos Originarios. Dialogando con los planteos teóricos de Claudia Briones diríamos que, si antes la impureza te hacía mapuche chileno, esa misma impureza hoy te convierte en forajido y foráneo. Es por esto que quizás el color requiera ser visibilizado para definir no ya lo indígena sino a la nación. Desde el discurso de las autoridades, en distintas instancias del estado provincial, se advierte que los criterios para definir la pertenencia a la nación -- sobre todo cuando ésta entra en diálogo con la realidad que plantea el Pu lof -- operan de modo excluyente, en tanto, el color es ontologizado y pasa a definir atributos positivos de lo blanco. En este contexto, a las desviaciones, que por serlo no forman parte de la comunidad imaginada de la provincia, se les tienen previstas solo dos posiciones sociales: la subalterna para unos y el no-lugar para otros. Ambas, definidas desde posicionamientos hegemónicos, instauran visiones e imágenes objetivantes de lo indígena.

En la localidad de Esquel, cercana a unos 120 kilómetros del Pu Lof, se suscitó un hecho discriminatorio³³¹, que cobró trascendencia

³³⁰ Claudia, Briones, "Términos confusos, procesos complejos: Etnicización y Racialización de la aboriginalidad.". *Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata II Jornadas de Etnolingüística*. Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes (UNRO), Rosario, 2, 3 y 4 de Octubre de 1996.

³³¹<http://www.bigbangnews.com/actualidad/Un-concejal-de-Esquel-denunciado-por-dichos-xenofobos-a-mapuches-y-tehuelches-20170419-0050.html>; https://www.clarin.com/politica/escandalo-insultos-concejal-cambiamos-esquel_0_HJ-GQMHRl.html;
<http://www.elpatagonico.com/concejal-denunciado-discriminacion-yo-no-me-arrepiento-n1546823>.
http://www.diariojornada.com.ar/185544/politica/el_edil_parisi_sera_denunciado_al_inadi/

pública hasta en medios nacionales, e involucró a funcionarios y empleados de la Municipalidad local. En el marco de negociaciones salariales un edil increpó a sus contendientes de turno, insultando: *¡Negros de mierda, yo soy blanquito, por suerte no tengo ni sangre mapuche, ni tehuelche*³³²!. La desmesura generó la respuesta, entre otras de repudio, de otro edil que eligió responder a la afrenta afirmando su autoadscripción étnica y replicó: *Estoy orgulloso de la sangre que corre por mis venas, soy orgulloso de ser mapuche*³³³.

Las nuevas modalidades de construcción de alteridad presentes en el hecho no implican que aquellos sentidos ahistóricos, esencialistas y objetivantes del pasado hayan desaparecido; sin embargo, quien pretende responder la afrenta como quien la propina parten de delimitaciones basadas en la naturaleza, antes que en la cultura. En breve, los discursos sociales que van instalando sentidos sobre lo indígena se han de ir re-inventado desde el marco del conflicto con el Pu Lof y, en esta dirección, se advierte la necesidad de construir un límite que fije y distancie las marcaciones y diferencias que ellas distribuyen; atributos que recaen sobre "el blanco" como sobre "el no-blanco". Entendemos que este proceso, en Chubut, podría estar insinuando una mutación del proceso que Briones³³⁴ denominó blanqueamiento a otro de racialización, en tanto y en cuanto, hay indígenas que nunca llegaron a blanquearse, porque se está empezando a sugerir que nunca aprenderán a dejar de ser indígenas.

Previamente, en los procesos de alterización en Argentina, a los indios mestizados, es decir, en proceso de dejar de ser indios se les reconocía cierto mérito ante la posibilidad de cambio, de alejarse de sus orígenes y convertirse en ciudadanos desde los parámetros que esta última categoría suponía. En el contexto actual, y desde los eventos que analizamos, se manifiesta el descrédito social de aquella trayectoria anterior dado que se estarían dejando de depositar expectativas en el blanqueamiento. En los eventos presentados desde el posicionamiento del concejal que insulta como del que se defiende la mezcla en lo indígena no constituye una posibilidad. Como veremos, en lo que sigue, tanto la pureza como la mezcla en el otro indígena posibilitan su alterización social de modos diferenciados. Esto es así porque en el contexto actual la mezcla representa, y se trata como, una amenaza y no tan solo como la copia degradada de indígenas pretéritos. A la par, se construirán ciertas nociones de autenticidad tanto para combatir la mezcla, como para no alterar las desigualdades y asimetrías con respecto

³³² <https://ar.laballesta.news/ricardo-parisi/un-concejal-de-esquel-denunciado-por-dichos-racistas-sobre-mapuches-y-tehuelches-58f7fab275fd24785d9331c9> y

³³³ <http://radiodelmolino.com/rdm/2017/04/esquel-oscar-cheuque-ongarato-tenia-que-pedir-la-renuncia-de-parisi/>

³³⁴ Claudia, Briones, "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina", *Runa XXIII*, FFyL-UBA, 2002, pp. 61-88: ISSN 0325-1217.

a los considerados actualmente indios auténticos porque, de lo contrario, también dejarían de ser los que históricamente se les impuso: indígenas pequeños productores y pobres de las zonas rurales.

En el marco de tal distinción, se re-definieron diferencias tolerables e intolerables cuando el gobernador se reunió con varias comunidades indígenas de la provincia y recibió en la casa de gobierno a las autoridades ancestrales de la comunidad de Cushamen³³⁵. La performatividad de este hecho político apareció en los medios resaltando las disidencias que tendrían los indígenas del resto de la provincia con respecto a los planteos del Pu Lof, situación que, al mismo tiempo que oculta la contingencia que las hace aparecer, pone en la voz de los propios indígenas el disenso que el mismo gobierno advirtió como necesario escenificar. En este contexto, la relación entre las formas de auto-adscribir membrecías grupales y practicas con fines políticos se yuxtaponen e inoculan orientaciones que regulan la conducta de los indígenas apropiados como condición necesaria para ser marcados como auténticos; indios sin derechos pero que –en términos del Ministro Durán– *luchan ancestralmente*³³⁶. Lucha que, por reconocerse histórica paradójicamente, y por esa misma condición, se evidencia como ineficaz e infructuosa en su intento de interlocutar con el estado. Desde la perspectiva de las autoridades, los indígenas apropiados serán reconocidos como tales en tanto tengan o vivan con necesidades básicas insatisfechas; estableciendo que sólo vinculados con la línea de la subsistencia serán considerados tolerables los reclamos.

En aquel escenario, ¿cómo se tiende a racializar a la nación, por parte de la dirigencia política de la provincia? Elocuentemente: evidenciando el color. Lo blanco como valor positivo explicita limpieza, moral, superioridad. Si antes el color de la nación se silenciaba, hoy en Chubut se vuelve necesario explicitarlo para comunicar lo infranqueable, es decir, para dar a entender que nunca se revertirán las jerarquías/asimetrías sociales que se depositan en cada color.

IV. Trayectorias históricas indígenas en el noroeste de la provincia de Chubut

En esta sección se opta por retomar las nociones de territorio que forman parte del posicionamiento que asume el Pu Lof para analizar y

³³⁵http://www.diariojornada.com.ar/178693/politica/el_verdadero_mapuche_no_es_violento_ni_cubre_su_rostro_al_reclamar/. Ver también: <https://es-la.facebook.com/JornadaWeb/posts/1236447243101340>.

http://www.diariojornada.com.ar/179215/politica/mapuches_de_cushamen_s_e_reunieron_con_das_neves/

³³⁶<http://www.perfil.com/politica/ministro-de-chubut-califico-a-grupo-de-mapuches-como-terroristas.phtml>. Ver también: <http://www.losandes.com.ar/article/un-grupo-mapuche-ocupo-tierras-de-benetton-en-patagonia-y-el-gobierno-de-chubut-los-llama-terroristas>

reflexionar sobre sus propias historias. Esta reflexión les permite establecer pisos en común y referencias propias desde donde contarse. Desde el ángulo de los procesos de territorialización ejecutados por el estado nacional, como parte de la incorporación al sistema capitalista y subordinación a su orden, también es posible entender la historia colectiva. Sin embargo, es necesario establecer una relación dialéctica con los planteos y conclusiones que construye el Pu Lof en el marco de sus reivindicaciones territoriales, a fin de contextualizar procesos históricos que desde una posición hegemónica no se tienen en cuenta para interpretar las trayectorias históricas de colectivos indígenas. A fin de reconstruir estas nociones y lo que ellas informan sobre la constitución del grupo es que se opta por retomar la perspectiva del Pu Lof. Sin embargo, la misma se entrecruza con algunas miradas teóricas para producir datos y reflexión.

Las maneras de entender –practicar y experimentar– el territorio, constituyen un ángulo desde donde reconstruir la historia del colectivo y es en esta historia donde hay que buscar los procesos que derivaron en su constitución; elegimos este camino más que apelar a categorías –como etnogénesis, emergencia y/o re-emergencia indígena– que descontextualizan la realidad (y la historia) que se pretende comprender. Pu Lof remite a la confluencia de múltiples trayectorias indígenas y, desde ellas, antepone puntos en común y similitudes a partir de los cuales se entrecruzan sus historias familiares. A la vez, estas trayectorias se asumen como múltiples puntos desde los cuales puede comenzar a ser contada “la historia” que se actualiza en el presente del pueblo.

El espacio entendido como producto de relaciones sociales puede ser abordado desde tres dimensiones, nos dice Ana Ramos³³⁷. Una dimensión refiere a la configuración que adquiere en un momento dado. Una segunda, a los efectos sociales de las representaciones que circulan sobre él; y una tercera dimensión refiere a las formas que adquieren las pertenencias de las personas al habitarlo de determinada manera. Cushamen en tanto territorio opera, para el Pu Lof, como lugar de intersección entre familias re-localizadas, producto de las radicaciones estatales después de las campañas militares. Referencia que, al mismo tiempo, aplica en la actualidad del colectivo como lugar expropiado a generaciones previas de familiares. Sin embargo, igual y necesariamente, constituye un punto desde donde contar una historia en marcha, aunque el estado los califique de delincuentes y extranjeros. Es en esta dirección que las representaciones sobre el territorio permiten reconstruir una historia que entrama retrospectivamente: genocidio de parte del estado,

³³⁷ Referimos, entre otros, a las siguientes publicaciones: Ana Margarita Ramos, *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, Argentina, Edit. Eudeba, 2010 y Ana, M Ramos, “Trayectorias de territorialidad”, Mimeo.

radicación forzosa y autonomías indígenas hacia ambos lados de la cordillera.

A su vez, aquella interpretación de la historia colectiva pone sobre relieve todas las desconexiones impuestas por las políticas estatales hacia los colectivos indígenas. Desde su posicionamiento, el desplazamiento territorial indígena no cesa en algún punto de su historia; antes bien, todavía sucede toda vez que los cordones periféricos de los pueblos se siguen engrosando con familias indígenas obligadas e inducidas a dejar sus territorios y quedarse luchando contra la pobreza en la ciudad. Por lo mismo, las conexiones que se hacen desde el ángulo del territorio no son sólo aquellas que cruzan límites estatales; antes bien, profundizan en aquellos vínculos históricos que, abarcándolos a todos, los vuelven efecto y producto de trayectorias similares de despojos y expropiación de territorios, historia e identidad.

El orden que distribuía los elementos en el espacio, el lugar de las personas y las relaciones sociales en torno a ese orden es lo que se ha trastocado a consecuencia de la violencia del estado y de sus políticas indigenistas. Estos tópicos constituyen el punto de partida de las reflexiones en torno el sentido y el valor del territorio. La historia de la conformación de los grandes latifundios, en Patagonia, es la contracara de las campañas militares y el desplazamiento indígena que lo siguió. Los intereses que confluyeron en torno al estado regularon el proceso de expropiación/privatización de los territorios indígenas. Proceso que hoy prosigue revestido en nuevos discursos que operan, como instrumento de manipulación sobre la población, para imponer nuevos proyectos económicos de carácter extractivista. Debajo de los cambios en las configuraciones territoriales, de la imposición de jurisdicciones, de territorializaciones estatales y de sentidos de circulación sobre las familias indígenas, se tensiona un hilo conductor que reproduce una lógica mercantilista sobre territorio --y las personas-- que no ha perdido vigencia.

Este hilo conductor desde el que el Pu lof interpreta la historia colectiva de los indígenas de Patagonia une lo que la hegemonía estatal desconectó y desata las relaciones esencializantes que la misma impuso para interpelar a los Pueblos Originarios. En este contexto, la recuperación a la Compañía Benetton impugna, en parte, el lugar de responsabilidad que le cupo en la explotación de los indígenas como fuerza de trabajo, la expropiación de sus territorios, pero también a la imposición de un régimen de producción ganadero que supuso el sometimiento de las familias de los alrededores a vivir en la pobreza. Pobreza que limitó la autodeterminación de las parentelas en el territorio y obligó a que sus abuelos, padres, tíos y demás familiares migraran de Cushamen por indigencia y/o endeudamientos.

Reconociendo las radicaciones, en tanto políticas estatales, como resultado y parte de otras imposiciones del sistema capitalista, se las privilegia para poner en primer plano la presión que impuso sobre los

colectivos indígenas y, además, analizar el rol de agencias como la del lonko Miguel Ñancuche Nahuelquir. Es decir, retomar las opciones impuestas a, y abiertas por, los mismos lonkos. Los condicionamientos del pasado se ponen en diálogo con el presente, y se nominan como parte de experiencias de pobreza y expropiación que se sucedieron. Constituyen así un antecedente a fin de explicar por qué hoy no tienen acceso al territorio. Por ello, las historias de los que tuvieron que irse o las de cómo los corrieron de la Colonia Cushamen son tan importantes como las historias de los que lograron quedarse y resistir las diferentes presiones que aparecieron en el devenir, pero sobreviven. Las memorias construidas desde ambos posicionamientos permiten construir sentidos alternativos de apego al territorio aunque también trazan una disyunción en los modos de asumir sus procesos de comunalización³³⁸ no reconocidos por las miradas oficializadas desde el estado pero, sin embargo, son producto y efecto de políticas indigenistas de ese mismo estado.

La tensión entre la materialidad del alambrado y las representaciones que los integrantes del Pu Lof han construido sobre su presencia a partir de lo que les contaron, vieron, experimentaron y, del mismo modo, de lo que no se les contó o lo que se les negó de esas historias constituyen, al mismo tiempo, el resultado de prácticas en el territorio - de desplazamientos, trayectorias laborales, arrinconamientos, endeudamientos, ceremonias, marcaciones, señaladas. Prácticas que han dejado en estas personas entendimientos sobre el territorio. Con entendimientos referimos aquí tanto a conocimientos ancestrales, como a modos de defender y a maneras de habitar el territorio. Reflexionadas, esas experiencias se asocian a modos de habitar el territorio que hoy se articulan en moradas de apego³³⁹ para el Pu Lof. Estas experiencias no sólo refieren a luchas motivadas por su defensa, o experiencias donde se ponen en valor y vigencia los conocimientos ancestrales; supone también que ellos mismos están habitados por esas historias tristes que sus familias todavía cuentan en Maitén, Esquel, El Bolsón, Puelo, El Hoyo ó Bariloche. El allí y el aquí³⁴⁰ del territorio se constelan en una versión de la historia que contempla sus propias historias.

Quien observa el Pu Lof puede entenderlo como un colectivo de varias generaciones de desplazados, de expulsados de sus territorios que en sus trayectorias de vida ponen en evidencia diferentes itinerarios.

³³⁸ James, Brow, "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly* 63, 1, 1990, pp. 1-6.

³³⁹ Lawrence, Grossberg, "Power and Daily Life", *We gotta get out of this place popular conservatism and postmodern culture*, New York, Routledge. 1992 Pp: 89-111.

³⁴⁰ Doreen, Massey, "La filosofía y la política de la espacialidad: Algunas consideraciones", Leonor Arfuch (Comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, Buenos Aires, Argentina, Edit. Paidós, 2005, pp. 103-127. (Trabajo original publicado en 1998)

Aún en sus singularidades, esos itinerarios resultan de compartir una historia en común y desde las mismas posiciones subalternas. Con sus historias, una serie de ramificaciones puede trazarse en el espacio. Puestas en perspectiva, esas ramificaciones los vinculan al territorio de Cushamen, pero también puestas en comparación evidencian otras referencias en común, como marcos de interpretación desde los cuales entender sus orígenes, memorias anudadas en eventos significativos similares, experiencias de vida que los colocan en posiciones sociales equivalentes u origen histórico compartido. Estas referencias trazadas en el territorio re-conectan, deshacen y rehacen causas y consecuencias en el devenir de sus historias personales; los pasados de todos con el ahora colectivo; los allí de donde llegaron con el aquí de Cushamen. Estas direcciones procedentes del territorio son las que les permiten visualizar la necesidad de cambiar el curso de “la historia”.

Esta breve contextualización no sólo evidencia las nociones del territorio del Pu Lof, sino que también da cuenta de otra territorialidad en marcha. Esta última genera grupo, opera como diacrítico para atribuir pertenencias colectivas y disputa definiciones y direcciones naturalizadas para interpretar a las trayectorias indígenas disponibles en el Noroeste del Chubut. Dicho proceso forma parte de negociaciones de sentido que están en curso, tal como las entiende Massey³⁴¹, y en ese proceso es el mismo colectivo el que se va singularizando como tal. Esto es así, porque se advierte que el colectivo negocia los sentidos del ser juntos en el territorio tanto entre medio de las desconexiones y conexiones hegemónicas, como en la interacción con las conexiones y desconexiones de sus memorias sociales. Procesos sociales que los analistas podremos advertir sólo si reposamos la mirada en esa puntuación, en esa juntura y disyunción entre una cosa y la otra; de modo contrario seguiremos descontextualizando las historias de las familias indígenas en Patagonia y, como efecto, obviando esos procesos sociales que como analistas pretendemos explicar.

V. A modo de conclusión

Detenernos en este capítulo en las concepciones de territorialidad nos permitió poner en evidencia la diversidad de trayectorias indígenas, que la hegemonía lee como aparentes desconexiones de la historia de conformación del estado, que se trazan desde un mismo punto de origen y enlaza hasta el presente las historias del Pu Lof. Sin embargo, en un contexto donde se produce una disputa por las definiciones respecto de quién es quién agencias y agentes estatales, incluido el poder judicial, se proponen como criterio de visibilización del colectivo la violencia en tanto dato de la realidad. Bajo este prisma se nos presenta una distorsión a tener en cuenta entre “ser

³⁴¹ Ibidem.

indígena” y “tener pertenencia indígena”. Si, por un lado, los regímenes de verdad que se nos ofrecen desde el estado para interpretar al colectivo se condensan bajo el tópico de la “ilegalidad”, a la par, se sentencia que no tienen ó no son portadores, por implicancia, de cultura, identidad, ni pertenencia étnica. Se asumen así, por otra parte, concepciones lineales, ahistóricas, contenidistas y autoevidentes de aquellos conceptos que, por otra parte, tienen sus propias dinámicas de incidencia al interior de procesos de articulación colectiva. Concepciones que, por otro lado, vienen siendo objeto de profundas críticas al interior de las disciplinas dado que se los han venido re-conceptualizando conforme se modifica la realidad que pretenden explicitar.

En este contexto vamos a proceder a hilvanar algunas conclusiones, en sus mutuas contradicciones y potenciamientos, que nos permiten presentar los análisis desarrollados en este capítulo respecto del proceso de formación de grupo y reivindicaciones indígenas a los que el mismo refiere.

Este escrito partió proponiendo contextualizar un conflicto donde se ponen en juego la visibilidad/invisibilidad de pertenencia étnica a un colectivo indígena. Se optó como clave de interpretación retomar la disputa por la hegemonía de producción de sentidos acerca de la demanda y los demandantes. Sin embargo, es necesario advertir que esta clave de interpretación puede llevarnos a reproducir acríticamente ciertas miopías, en tanto, dicha clave operaría desde el mero presentismo y, en consecuencia, nos limitaríamos a aplicar análisis coyunturales de procesos que requieren profundidad y alcances históricos. Diríamos entonces que los análisis de producción de sentidos hegemónicos y las consecuentes relaciones de poder, operan como un marco más que hace al proceso, pero no lo agota. Ordena nuestro entendimiento respecto del posicionamiento de los actores, mientras, al mismo tiempo, habilita a contar la historia del conflicto desde ese recorte y, aún así, deshabilita a contar ciertos tramos de la historia colectiva – dentro y fuera del territorio-- que aún por no hacerse evidentes forman parte y están encadenados al proceso en sí y nos ayudan a entender quiénes son y qué son el Pu Lof.

Tomando aquel planteo en consideración entonces resulta contradictorio que las historias parentales previas de este colectivo los amarre a Cushamen y el mismo estado que los desplazó hoy no reconozca esos itinerarios. En tanto colectivo indígena, el Pu Lof presenta al analista diversas trayectorias indígenas post radicación estatal después del genocidio perpetrado durante mal llamada Campaña al Desierto. Sin embargo, desde el empleo de implícitos que se nutren de ciertas concepciones de etnia, cultura ó identidad se procede a descaracterizarlos. Frente a este proceder, tomar las categorías nativas de territorio y concepciones teóricas sobre territorialidad mientras nos ayudaron a retener las contradicciones del planteo hegemónico, al mismo tiempo, evidenció trayectorias históricas heterogéneas que se

entraman al interior del colectivo. Estas trayectorias alternativas se evidencian tanto si nuestro análisis se reposa desde el pasado al presente, como si reconstruimos las trayectorias que desde otros puntos regresan a Cushamen. Sería preciso, entonces, tener presente la simplificación en la que podemos caer si nos quedamos solamente analizando el conflicto desde la emergencia del presente, como también si no nos detenemos en dar cuenta de los propios supuestos conceptuales que intervienen y las implicancias que estos poseen cuando forman parte de usos sociales para interpretar la realidad.

En aquel mismo orden, resulta contradictorio seguir pretendiendo subsumir realidades históricamente configuradas de trayectorias indígenas que están en marcha a ciertos rótulos que, achicando sus márgenes de composición sociológica, los posibles lugares sociales donde identificarlos y los comportamientos desde los cuales evaluarlos, se olvidan que dichos procesos de adscripción y autoadscripción tienen algo que ver con los rótulos impuestos a las etnias pero también dependen de procesos de construcción de pertenencias subjetivas que se pliegan y repliegan en la interioridad de las personas³⁴² y, en parte, sólo son aprehensibles reconstruyendo los procesos de “su” producción de memoria social. La propia agencia de las personas es la que somos proclives a obviar desde la aplicación de rótulos o concepciones teóricas preconcebidas. La memoria social, con su potencial teórico, resulta operativa tanto como marco de interpretación que construyen los actores para dar cuenta de su propio pasado, pero también como herramienta metodológica que nos permite poner en contrapunto las verdades que generan los archivos históricos estatales –y no– con las articulaciones pasado-presente que las personas hacen desde posiciones subalternas.

Las potencialidades que el proceso presentando nos abre a quienes como analistas intentamos explicarlo procedemos a resumirlos en tres tópicos:

Diremos que la auto-nominación Pu Lof nos plantea la posibilidad de volver a reflexionar los modos en los que veníamos interpretando los itinerarios y trayectorias de comunalización indígena en Patagonia. En este sentido, dicho proceso de articulación colectiva todavía no formaba parte de nuestros pensables respecto de los derroteros históricos de los sobrevivientes a las campañas militares y, por lo tanto, devienen en historias colectivas de los Pueblos Originarios todavía no analizadas en profundidad. En consecuencia, poner en primer plano análisis sobre la violencia no debería confundir la importancia de otros marcos de interpretación que requiere el caso, dado

³⁴² Ana, Ramos, *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*, Buenos Aires, Argentina, Edit. Eudeba, 2010.

que, en esta instancia la violencia tiene su propia lógica y explica solo un parte de esta historia.

Analizar procesos de alterización y reconstruirlos en términos de procesos en curso, como los que aquí se presentan, puede inclinarnos a que los interpretemos en términos de emergencia étnica y, en tal sentido, quedarnos en analizar la perspectiva de los actores en términos de costos y fines, acotando la agencia de las personas a una mera instrumentalización estratégica de sus acciones. Ante esta particular mirada diremos que nos impide captar ciertos procesos sociales intervinientes. Procesos que implican, aunque no solamente, políticas indigenistas desde el estado, como trayectorias de activismo indígena en los diferentes contextos donde estas se han venido entrecruzado. Son estas las que restarían analizar para situar la agencia del *Pu Lof*.

Reconstruir los procesos de formación de grupos desde la óptica de la producción de la memoria social nos obliga a seguir indagando respecto de sus características en tanto registro propio del pasado colectivo indígena. En tal sentido, cuando la gente nos cuenta su propio pasado se nos presenta un desafío que excede la simple consideración de lo dicho como la otra cara, el lado oculto ó lo no dicho por la Historia. La memoria social en tanto fuente de interpretación del pasado indígena nos brinda la posibilidad de impugnar silencios y no dicho del poder, pero también nos provee de modos alternativos de contar la historia. Esta última posibilidad será viable mientras no perdamos de vista la necesidad del trabajo etnográfico a fin, en última instancia, de no contrarrestar la agencia de los mismos colectivos indígenas en: su autodeterminación sobre el control de los márgenes de sus propios cambios, en su posicionamiento como agentes de su propia historia y en asumirlos en tanto intérpretes de su propio pasado.

Autores y autoras

Alexandre Herbetta. Doutor em Antropologia, é professor do Núcleo Takinahaky de Formação Superior Indígena e do Mestrado em Antropologia Social da UFG. E mail: alexandre_herbetta@yahoo.com.br

Ana Maria Magalhães de Carvalho. Licenciada. Pontificia Universidade Católica de Minas Gerais y licenciada por la Universidad Federal de Minas Gerais. Estudiante de maestría en Antropología Social y Política, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina. Correo electrónico: anamagbh@gmail.com.

Carlos Macusaya. Sociologo. Miembro del Grupo Minka. Bolivia. E mail: c.macusaya@gmail.com

Fabiana Nahuelquir. Doctora candidata. Universidad Nacional del Comahue- Sede Crub. Colaborador IIDCyPCa. ISFD N° 804 (Sede El Maitén). Argentina. E mail: nahuelquirf@yahoo.com.ar

Júlio Kamer Apinajé. Mestrando em Antropologia Social na UFG, é professor na Escola Indígena Tekator. É o primeiro antropólogo Apinajé. E mail: apinajekamer@hotmail.com.

Letícia Jokahkwyj Krahô. Mestranda em Antropologia Social na UFG, formada em história na UFT. É a primeira antropóloga Krahô. E mail: leticiakraho@hotmail.com

Marcelo Bogados. Master en Estudios Latinoamericanos con énfasis en Antropología. Investigador de ICSO. Paraguay. E mail: marelogrande@gmail.com, mbogado@icsso.org.py

Mariela Eva Rodríguez. Doctora por la Universidad de Georgetown, Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET) -en la Sección Etnología del Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Buenos Aires (UBA)- y Profesora de la licenciatura en Ciencias Antropológicas de la UBA y de la Maestría en Antropología Social y Política de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede Argentina. Correo electrónico: marielaeva@gmail.com.

Marta Casás Arzú. Doctora. Académica e investigadora Universidad Autónoma de Madrid. Guatemalteca. E mail: marta.casaus@outlook.es

Marta Quintiliano. Mestranda em Antropologia Social na UFG, formada em comunicação mesma instituição. É a segunda liderança quilombola a fazer o mestrado na instituição. E mail: marthaquintiliano5@hotmail.com

Mónica Michelena. Diplomada y miembro del Consejo de Gobierno de la Cátedra Indígena Intercultural (CII) de la Universidad Indígena Intercultural (UII). Miembro del *Consejo de la Nación Charrúa* (CONACHA). Asesora en Asuntos Indígenas del Ministerio de Relaciones Exteriores de Uruguay. Correo electrónico: itijoucharrua@yahoo.com.ar.

Pedro Canales Tapia. Doctor. Post doctorado. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Miembro de los Grupos de Trabajo Kuifike e Intelectualidades Emergentes. E mail: pedro.canales@usach.cl

Consejo Evaluador Ariadna Ediciones

Dr. Víctor Jeifets, Rusia
Dra. Frédérique Langue, Francia
Dra. Constanza Bosch, Argentina
Dr. Eduardo Aguado-López, México
Dr. Fabián Almonacid, Chile
Dr. Daniel Gaido, Argentina
Dra. María Florencia Osuna, Argentina
Dr. Alfredo Riquelme, Chile
Dra. Daiana Nascimento dos Santos, Chile
Dra. Cristina Moyano, Chile
Lic. Pablo Seguel, Chile.
Dra. Marcela Morales, Chile
Dr. Hernán Camarero, Argentina.
Dra. Viviana Bravo, Chile
Dr. Hernán Venegas, Chile
Dr. Sergio Toro, Chile
Dr. Rolando Álvarez, Chile
Mg. Jorge Gonzalorena, Chile
Dr. Luis Thielemann, Chile
Dra. Daniela Lucena, Argentina
Dra. Y. Marcela García, Francia.
Dr. Lucas Poy, Argentina
Dr. Sergio Grez, Chile
Dra. Adriana Petra, Argentina
Dra. © Carolina Olmedo, Chile
Dra. Carine Dalmás, Brasil
Dr. Fabio Moraga, México
Dr. Horacio Tarcus, Argentina
Dr. Ricardo Melgar, México
Dr. Fernando Pedrosa, Argentina

El presente libro es una obra que conjuga varios aspectos de la historia de los pueblos indígenas en América Latina, en conexión y divergencia, a la vez, con actores como los estados nacionales y las sociedades criollas hegemónicas. Proponemos como propulsor de este trabajo, el anhelo de poner “en la mesa” la historia de pueblos, comunidades, organizaciones y discursos indígenas, que son fraguados al calor de luchas “externas”, así como la configuración de nuevos grupos sociales, en perspectiva de clase, emblemas, ritos, tradiciones y semánticas urbanas con las cuales se encontraron los indígenas de este vasto territorio, una vez iniciado el proceso diásporo-migratorio de inserción forzada e ignominiosa en complejos urbanos, occidentales y eurocéntricos.