

Voces de Abya Yala

**Perspectivas indígenas
sobre el presente y futuro
del continente americano**

1
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías

COLECCIÓN DIÁLOGOS

ORGANIZADORES

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Fidel Rodríguez Velásquez

Jacqueline Ventapane Freitas

Natalia Caniguan Velarde

Rafael Xucuru-Kariri

Red de Antropologías del Sur





RED. ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

RED DE ANTROPOLOGÍAS DEL SUR

JUNTA DIRECTIVA

Jacqueline Clarac de Briceño
(presidenta honoraria. Guardiana de los saberes del sur)

Annel Mejías Guiza
(coordinadora general y académica)

Francisco Hernández
(coordinador académico)

Carmen Mambel
(coordinadora académica)

Emanuel Emilio Valera
(secretario)

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo
(coordinador editorial)

Julimar Mora Silva
(coordinadora editorial)

Issa Rodríguez García
(coordinadora administrativa)

Domingo Briceño
(coordinador digital)

COMITÉ EDITORIAL

Dr. Esteban Mosonyi (UCV, Venezuela), Dra. Carmen Teresa García (ULA, Venezuela), Dr. Manuel Díaz (Universidad de Los Andes, Venezuela), Dr. Javier Romero (Bolivia), Dr. Miguel Mugueta (UNICEN, Argentina), Dr. Franklin Plessman de Carvalho (UFRB, Brasil), M.Sc. Marianela Stagnaro (Instituto Superior de Lenguas y Culturas Aborígenes, Argentina), Dr. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela), Dra. María Ángela Petrizzo (UNATUR, Venezuela), Lcda. Mariana Suárez (Colombia/Venezuela).

Voces de Abya Yala

Perspectivas indígenas
sobre el presente y futuro
del continente americano

Red de Antropologías del Sur



COLECCIÓN DIÁLOGOS



COLECCIÓN DIÁLOGOS

En la colección **Diálogos**, de la **Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías del Sur**, de la **Red de Antropologías del Sur**, editaremos textos de conversaciones, entrevistas, charlas, coloquios y/o interlocuciones cuyos ejes giren en torno a la reflexión y práctica de las antropologías del sur y desde el sur, las antropologías propias, las antropologías insurgentes, con el objetivo de poner a disposición de la comunidad académica latinoamericana, caribeña y del mundo en general, especialmente en manos de estudiantes en formación, libros digitales, gratuitos y en acceso abierto. También buscamos visibilizar, a través de estas conversaciones, los aportes de las antropologías del sur y desde el sur, dicese latinoamericanas, caribeñas, africanas, asiáticas, orientales u de otra región, para contribuir en el debate sobre la metodología, epistemología y teorizaciones de las antropologías propias y comprometidas con las prácticas otras.





Voces de Abya Yala

**Perspectivas indígenas
sobre el presente y futuro
del continente americano**

ORGANIZADORES

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Fidel Rodríguez Velásquez

Jacqueline Ventapane Freitas

Natalia Caniguan Velarde

Rafael Xucuru-Kariri



Red de Antropologías del Sur / Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino em História
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) / Caminhos de Abya Yala
Intelectuais Indígenas do Continente Americano

Red de Antropologías del Sur



COLECCIÓN DIÁLOGOS

Voces de Abya Yala: Perspectivas indígenas sobre el presente y futuro del continente americano

© ORGANIZADORES: Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack, Fidel Rodríguez Velásquez, Jacqueline Ventapane Freitas, Natalia Caníguan Velarde, Rafael Xucuru-Kariri

© Colección Diálogos,
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías,
Red de Antropologías del Sur

Primera edición, 2024

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.14019742>

DISEÑO Y CUIDADO DE COLECCIÓN
José Gregorio Vásquez C.

FOTOGRAFÍA DE PORTADA
© jovascas

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2024000093

ISBN: 978-980-8001-01-3

Hecho en Venezuela

Edición digital de distribución gratuita

Cuentas de la Red de Antropologías del Sur

Correo electrónico: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com

Twitter: @AntropoDelSur

Facebook: <https://www.facebook.com/AntropologiasDelSur/>

Página web: <http://red.antropologiasdelsur.org/>



Todos los documentos publicados en este libro se distribuyen bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional. Por lo que el envío, procesamiento y publicación son totalmente gratuitos.

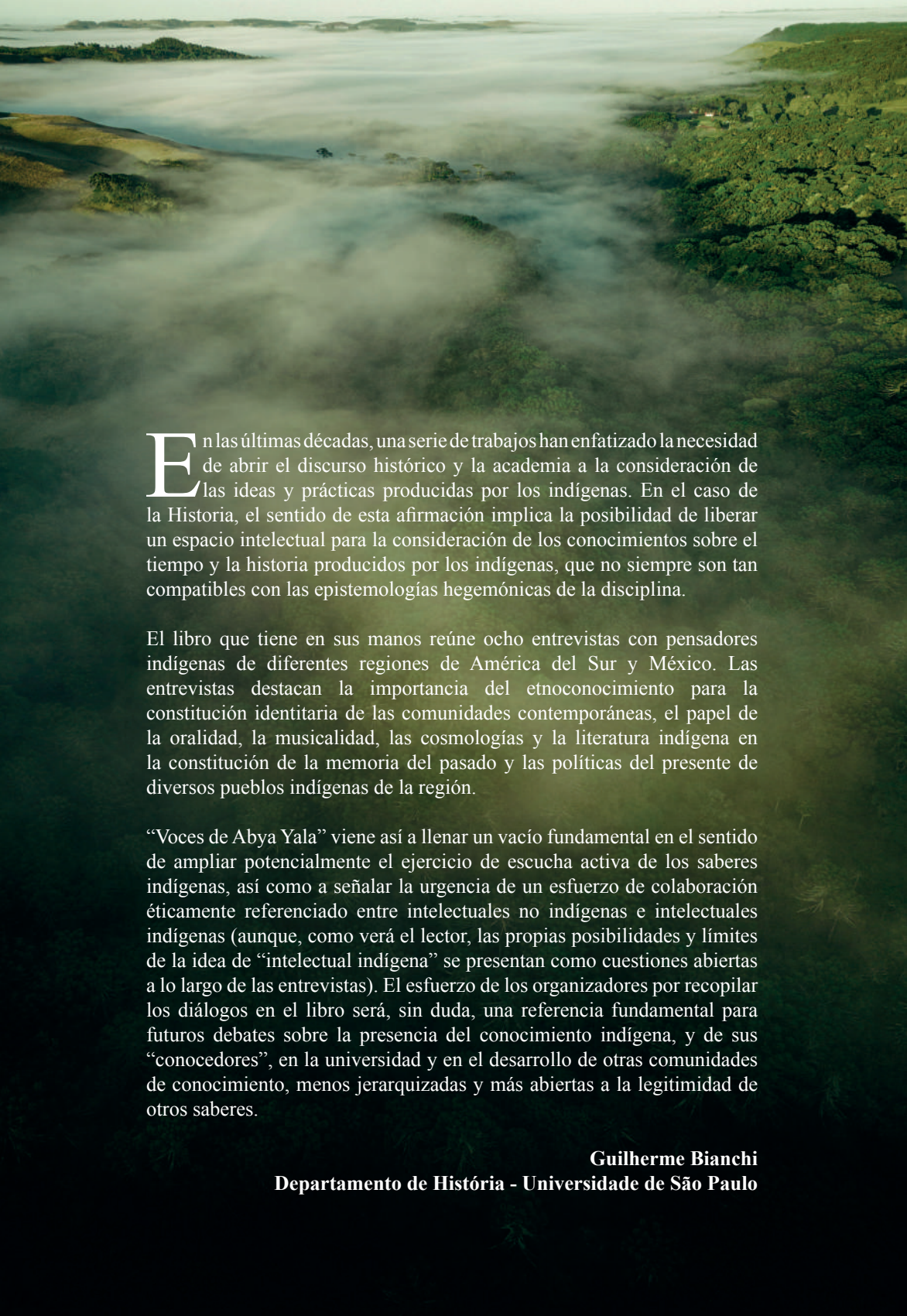
Contenido

Agradecimientos	11
El diálogo con los pueblos indígenas como práctica académica y política: apuntes para una agenda de investigación	13
ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	
FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	
Las diversas voces desde Abya Yala	21
NATALIA CANIGUAN VELARDE	
“El colonialismo que sufrimos se está tragando ahora a los colonizadores”: Diálogos con Rafael del Pueblo Xucuru-Kariri	25
ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	
“En Chile existe una sociedad sumamente racista”: Diálogos con Natalia Caniguan Velarde del Pueblo Mapuche	71
FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	
“¡No somos herencia, somos presencia!”: Diálogos con Ellen Lima, del Pueblo Wassu-Cocal	101
ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	
“Con el tejido, yo te puedo contar a ti la creación de la cultura wayuu, yo te puedo contar los orígenes de nuestros conocimientos, te puedo contar el saber de un pueblo”: Diálogos con Sindri Tatiana González Ipuana del Pueblo Wayuu	129
FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	

“Esta visión de un mundo mejor, de una sociedad mejor, ya la viven hoy las comunidades indígenas”: Diálogos con Kâhu del Pueblo Pataxó ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	153
“El mundo nos necesita en esta frecuencia de amor, de certeza en nosotros mismos, de certeza en la Pachamama”: Diálogos con Maryta de Humahuaca del Pueblo Omaguacas ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	181
“La literatura ayuda a los seres humanos a comprender que no viven solos, viven con los demás, viven para los demás”: Diálogos con Ytanajé Cardoso del Pueblo Munduruku ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	199
“El Tren Maya se llama así porque cruza por un territorio que es maya, pero no porque beneficie a la comunidad maya, ni porque respete el territorio maya”: Diálogos con Bella Flor Canché Teh del Pueblo Maya FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	227
Los pueblos indígenas mencionados en el libro BRUNO AZAMBUJA ARAUJO DANIELLE FREIRE DA SILVA JACQUELINE VENTAPANE FREITAS JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS	255
Para un futuro posible RAFAEL XUCURU-KARIRI	281
Sobre los organizadores	287
Sobre los autores	289
Sobre los entrevistados	291

*Este libro está dedicado a la memoria del Pataxó Galdino Jesus dos Santos
y del Wayuu Ángel Montiel, así como a todos aquellos
que lucharon y siguen luchando por otros futuros posibles
para los pueblos indígenas de Abya Yala.*



An aerial photograph of a lush, green landscape. In the foreground, there are rolling hills covered in dense vegetation. A body of water, possibly a lake or a wide river, is visible in the middle ground, surrounded by more greenery. The background shows more distant hills and a hazy sky, suggesting a misty or early morning atmosphere. The overall scene is serene and natural.

En las últimas décadas, una serie de trabajos han enfatizado la necesidad de abrir el discurso histórico y la academia a la consideración de las ideas y prácticas producidas por los indígenas. En el caso de la Historia, el sentido de esta afirmación implica la posibilidad de liberar un espacio intelectual para la consideración de los conocimientos sobre el tiempo y la historia producidos por los indígenas, que no siempre son tan compatibles con las epistemologías hegemónicas de la disciplina.

El libro que tiene en sus manos reúne ocho entrevistas con pensadores indígenas de diferentes regiones de América del Sur y México. Las entrevistas destacan la importancia del etnoconocimiento para la constitución identitaria de las comunidades contemporáneas, el papel de la oralidad, la musicalidad, las cosmologías y la literatura indígena en la constitución de la memoria del pasado y las políticas del presente de diversos pueblos indígenas de la región.

“Voces de Abya Yala” viene así a llenar un vacío fundamental en el sentido de ampliar potencialmente el ejercicio de escucha activa de los saberes indígenas, así como a señalar la urgencia de un esfuerzo de colaboración éticamente referenciado entre intelectuales no indígenas e intelectuales indígenas (aunque, como verá el lector, las propias posibilidades y límites de la idea de “intelectual indígena” se presentan como cuestiones abiertas a lo largo de las entrevistas). El esfuerzo de los organizadores por recopilar los diálogos en el libro será, sin duda, una referencia fundamental para futuros debates sobre la presencia del conocimiento indígena, y de sus “conocedores”, en la universidad y en el desarrollo de otras comunidades de conocimiento, menos jerarquizadas y más abiertas a la legitimidad de otros saberes.

Guilherme Bianchi
Departamento de História - Universidade de São Paulo

Agradecimientos

Si para los Yanomami los sueños son una forma de conocer el mundo y de actuar sobre él, podemos decir que “Voces de Abya Yala” es el fruto de un sueño tejido colectivamente. Por eso nuestro libro, que es también una forma de acción intelectual y política, fue concebido y construido por múltiples pensamientos y sentimientos. Reconocer la importancia de todos los involucrados en este proyecto significa atestiguar que, sin la fuerza del colectivo, es imposible seguir imaginando y construyendo un futuro más justo y democrático para el continente americano, en el que las perspectivas y las luchas de los pueblos indígenas formen parte de las políticas gubernamentales y de los debates académicos de manera más simétrica.

Agradecemos a la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã), al Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH-UERJ), al Departamento de Extensão (DEPEXT-UERJ) y a Alexandra Tedesco, Angela Roberti, Flaviano Isolan e Ingrid Ladeira, miembros del Laboratório de Pesquisa e Práticas de

Ensino em História (LPPE-UERJ), por acoger el proyecto “Caminhos de Abya Yala - Intelectuais Indígenas do Continente Americano”, que dio origen a este libro. También nos gustaría dar las gracias a Elnikasio Leal por diseñar el logotipo del proyecto y a Patrick Dansa por desarrollar su material gráfico.

Sin la participación de estudiantes de pregrado y posgrado en Historia de la UERJ-Maracanã, este libro no habría sido posible. Por ello, agradecemos a Alicia Bastos, Ana Clara Dutra, Bernardo Barreto, Barbara Pereira da Cunha, Julia Paula do Nascimento, Marcos Gabriel Pita, Paulo Neto, Pétrin Ribeiro y Fernando Ribeiro, que subtitularon las entrevistas de la primera temporada del proyecto en portugués y español. También queremos agradecer a los investigadores Bruno Azambuja, Danielle Freire, Jamille Macedo y Guilherme Bianchi por contribuir con sus reflexiones al libro y por el compromiso y la ética que dedican al campo de la Historia Indígena.

Por último, nuestro más sincero agradecimiento a todos los intelectuales indígenas que estuvieron dispuestos a compartir con nosotros sus conocimientos ancestrales, sus visiones políticas y sus trayectorias de vida: Ellen Lima Wassu, Flor Canche, Kâhu Pataxó, Maryta de Humahuaca, Sindri Tatiana González Ipuana e Ytanajé Cardoso. Ellos son los verdaderos protagonistas de nuestro libro y las portadoras de las voces que queremos escuchar.

El diálogo con los pueblos indígenas como práctica académica y política: apuntes para una agenda de investigación

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13855248>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

 <https://orcid.org/0000-0002-1683-1728>

Este libro es fruto de múltiples diálogos. No solo con las personas que entrevistamos y los pueblos indígenas con los que interactuamos, sino también entre los investigadores y estudiantes que participaron en esta iniciativa. Quienes escribimos estas líneas comenzamos a explorar el tema de los pueblos indígenas desde diferentes perspectivas analíticas y formaciones académicas y políticas. Nuestros debates iniciales, siempre acompañados de mucho café, abarcaron desde la experiencia etnográfica —el método clásico y esencial de la antropología, que nos proporciona una comprensión profunda de las culturas y prácticas indígenas— hasta la historia social, que nos ofrece una perspectiva sólida para analizar el mundo “desde abajo”, revelando las dinámicas y las voces que a menudo quedan marginadas. También nos adentramos en la teoría, sobre todo en la teoría de la historia, que ejerce una influencia significativa entre los historiadores formados en las tradiciones de la historia intelectual, buscando conectar los análisis a largo plazo con las experiencias vividas.

El resultado de estos diálogos, que tuvieron lugar en diferentes eventos —el Seminário “Ensino de História e Projetos de Extensão: encontros entre a universidade e a escola”, celebrado en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) entre el 25 y el 25 de mayo de 2023; XVII Semana de História Política, celebrada en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã) entre el 11 y el 14 de noviembre de 2023; Jornada Manoel Salgado, celebrada entre el 17 y el 19 de octubre en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); y VII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), celebrado entre el 11 y el 15 de marzo de 2024 en la Universidad Nacional de Rosario— fue una reflexión amplia y multifacética, con una gran variedad de enfoques y puntos de vista. Aunque algunas de las perspectivas debatidas encontraron convergencias, la mayoría de las discusiones reveló puntos de desacuerdo y diferentes interpretaciones. Estos desacuerdos, vistos a veces como obstáculos, se percibieron también como valiosas oportunidades para profundizar el análisis y enriquecer la comprensión del tema en cuestión. Ante las dudas y los desacuerdos que surgieron, decidimos abrazar la tarea del cuestionamiento incesante y, sobre todo, de la escucha atenta. Esta decisión tuvo un profundo impacto en la forma en que concebimos el diálogo entre nosotros y con nuestros interlocutores. En lugar de adoptar un método que se limitara a reafirmar nuestras posiciones iniciales o a responder únicamente a nuestras propias preguntas y preocupaciones, optamos por un enfoque más integrador y reflexivo. Este cambio de perspectiva nos ha llevado a considerar el diálogo como un proceso dinámico y enriquecedor, que debe moldearse a partir de interacciones reales y de las necesidades de nuestros interlocutores, en lugar de seguir únicamente una ruta predeterminada.

Por ello, buscamos un método que promoviera un auténtico intercambio de ideas y experiencias, permitiendo que las voces de nuestros interlocutores fueran escuchadas y respetadas. Siguiendo a arqueólogos y antropólogos que han emprendido el camino de

poner en práctica diálogos horizontales con comunidades indígenas,¹ la intención era crear un espacio en el que las discusiones pudieran evolucionar orgánicamente, incorporando nuevas perspectivas y preguntas a medida que surgieran. Este enfoque permitió un diálogo abierto y colaborativo, que no solo amplió nuestra comprensión del tema, sino que también reforzó la calidad y profundidad de las interacciones con nuestros socios.

Este compromiso con la escucha activa y la reflexión crítica nos permitió definir un camino claro para el desarrollo del proyecto “Caminhos de Abya Yala – Intelectuais Indígenas do Continente Americano”, que da origen a este libro. Lo que inicialmente se pensó como un podcast de entrevistas a líderes indígenas se transformó en un método de investigación innovador y robusto, capaz de generar nuevas percepciones y abordar el tema de una manera más integral. Además, el proyecto se ha convertido en un archivo valioso y multifuncional. Este archivo no solo hace avanzar nuestros debates académicos, sino que también sirve como importante fuente de consulta para los estudiantes implicados, facilitándoles el acceso a información y perspectivas diversas. Es más, el archivo es una herramienta educativa que puede ser utilizada por cualquier persona interesada en incorporar las voces indígenas al entorno académico, proporcionando una plataforma para

1 Véase, por ejemplo: MOSONYI, Esteban Emilio. *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, División de Publicaciones, 1975; ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. *Indigenismo y el debate sobre desarrollo amazónico: reflexiones a partir de la experiencia Venezolana*. Universidad de Brasilia. Departamento de Antropología, 1991. MACHADO, Juliana Salles. História (s) indígena (s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia* 26.1 (2013): 72-85; JÁCOME, Camila Pereira. Aprender e ensinar, algumas reflexões sobre arqueologias indígenas. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 35 (2020): 14-35; ANTCHAK, Oliver, AMMERLAAN, Lauriane Ammerlaan, MORRIS, Ashleigh Morris y RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, Fidel Rodríguez. Approaches to Ethical Research with Indigenous Peoples and Heritage in the Southeastern Caribbean. *VI CHAM Heritage Futures Conference*. Lisboa, Portugal, 14 de julio, 2023.

la inclusión y la diversidad de perspectivas en la enseñanza y la investigación. De este modo, el proyecto no solo contribuye al avance del conocimiento, sino que también promueve una mayor comprensión y respeto por las culturas e historias de los pueblos indígenas.

Estos diálogos que promovemos no surgen en el vacío; es importante recordar que, a partir de la década de 1970, vientos de cambio, anclados en trayectorias ancestrales de resistencia, trajeron nuevos aires a América Latina. Un hito significativo en este proceso fueron las reuniones celebradas en Barbados en 1971 y 1978, que dieron lugar a una declaración redactada por líderes indígenas de distintos países en colaboración con antropólogos. La Declaración de Barbados, en su orden discursivo, revela que la situación colonial no fue sustancialmente sacudida por las luchas independentistas ni por la formación de estados nacionales en el siglo XIX. Hace hincapié en la persistencia de la dominación sobre los pueblos indígenas, afirmando claramente que: “Hermanos indios: en América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural”.² Esta afirmación no solo pone de manifiesto la continuidad de la opresión, sino que también subraya la complejidad de las formas de dominación y lucha de los pueblos indígenas, que se manifiestan tanto en el ámbito físico como en el político. Así, los diálogos y debates que siguieron se inscriben en un contexto histórico de resistencias y reivindicaciones, reflejo de la lucha permanente por el reconocimiento, la autonomía y la justicia.

Otro momento de visibilidad de la movilización política de las comunidades indígenas correspondió a las conmemoraciones del V Centenario, cuando las voces indígenas cuestionaron la memoria oficial del descubrimiento. Un ejemplo es el “Manifiesto de los Pueblos Indígenas de 1986”, redactado por representantes

2 Véase: Segunda Declaración de Barbados, 1977 apud MALAGA VILLEGAS, Sergio Gerardo. Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, Vol. 49 Núm 2, 1999, p.44.

de 30 naciones indígenas de 15 países latinoamericanos, reunidos en Quito con ocasión de la II Consulta Ecuménica de Pastoralistas Indígenas de América Latina.³ El Manifiesto puede interpretarse como una nota de repudio a las celebraciones triunfalistas del descubrimiento, sobre la base de que lo ocurrido en América fue una invasión con implicaciones nefastas para los pueblos indígenas, incluyendo el genocidio, la usurpación violenta de territorios, la desintegración de organizaciones sociopolíticas y culturales y el sometimiento ideológico y religioso. También puede interpretarse como un instrumento para exigir el fin de las políticas integracionistas y asimilacionistas, el reconocimiento legal de los derechos indígenas y sus formas de autogestión y autodeterminación. Cuatro años más tarde, en 1990, el levantamiento indígena de Inti Raymi, también en Ecuador, consolidó la lucha por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas, bajo el lema “¡Vivan los 500 años de resistencia indígena y popular! ¡Viva el Levantamiento Indígena Nacional! ¡Viva la lucha por la recuperación de nuestra Madre Tierra! ¡Viva la unidad de los sectores populares por una causa justa!”.⁴ Ya el 1 de enero de 1994, en Chiapas, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) promovió formas de autogobierno popular basadas en prácticas políticas desde abajo, con el objetivo de romper con las estructuras de poder nacionales y globales y defender “un mundo donde quepan muchos mundos” como norte de su política.⁵

Estos ejemplos ilustran que el surgimiento de nuevos paradigmas historiográficos y antropológicos a partir de la década de 1970, destinados a deconstruir la lógica del ocultamiento de

3 Colección ISA, Código J1D00010, Manifiesto dos Povos Indígenas. A propósito do V Centenário e do descobrimento e da primeira evangelização da América.

4 Véase: GUERRERO, Andrés. *El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política* (Ecuador). Boletín americanista, v. 50, p. 123-142, 2000.

5 Véase: STAHLER-SHOLK, Richard. Zapatistas and new ways of doing politics. In: *Oxford research encyclopedia of politics*. 2019.

los procesos históricos de la agencia indígena, no provino de la iniciativa académica, sino que fue estimulado por la organización política de las comunidades indígenas. La consolidación del campo historiográfico que hoy llamamos Historia Indígena es, por lo tanto, resultado de las reivindicaciones y conquistas de los movimientos indígenas de Abya Yala.

Entre las preocupaciones básicas de la Historia Indígena, podemos mencionar: 1) recuperar el papel histórico de los actores indígenas en la formación de las sociedades y culturas del continente; 2) analizar los múltiples procesos de interacción que van más allá del contacto inicial, involucrando situaciones de conflicto, negociación, guerras, victorias y derrotas; 3) reinterpretar el sentido de la historia a partir de la experiencia y la memoria de las poblaciones indígenas que no registraron —o registraron poco— su pasado a través de la escritura. Susceptible de desafíos, armas y escollos, que busca superar a través del diálogo con disciplinas como la Antropología y la Arqueología y de la lectura a contrapelo de las fuentes europeas, la Historia Indígena se centra en la acción consciente de estos pueblos, entendiendo que desarrollaron estrategias políticas y forjaron su propio futuro frente a los desafíos, convirtiéndose así en sujetos de su propia historia. Como señala John Monteiro, “Não basta mais caracterizar o índio histórico simplesmente como vítima que assistiu passivamente à sua destruição ou, numa vertente mais militante, como valente guerreiro que reagiu brava porém irracionalmente à invasão europeia. Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e a interpretação dos eventos que se desenrolavam”.⁶

6 Véase: MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras / MINC - Funarte, 1999, p.248.

La Historia Indígena puede cosechar frutos más prometedores si consolida prácticas que todavía son tímidas en este campo. La primera de ellas es el diálogo y el intercambio intelectual con los pueblos indígenas. En este sentido, destacamos la importancia de considerar las perspectivas, formas de pensar e historicidades de los propios indígenas, alejándonos de las interpretaciones historiográficas que se basan únicamente en discursos y análisis sobre ellos.⁷ Combinar tradiciones intelectuales heterogéneas y reconocer el carácter científico de los sistemas de conocimiento indígena, como propone Alcida Rita Ramos,⁸ puede ayudarnos a ampliar el alcance de las preguntas planteadas a nuestra investigación y las categorías conceptuales utilizadas para pensar la historia de los pueblos indígenas, y avanzar hacia la coproducción efectiva de conocimiento. El segundo es el compromiso ético y político del investigador. No hay Historia Indígena sin respeto a las acciones políticas de los pueblos indígenas, sin compromiso en la lucha por el reconocimiento de sus derechos, sin reconocimiento de las relaciones de poder y de las estructuras de privilegio aún presentes en la sociedad, sin el intento de desestabilizar las posiciones de investigador e investigado, sin el establecimiento de asociaciones de colaboración y sin la lucha contra el “espectáculo de la alteridade”.⁹ Cuando hablamos de cuestiones indígenas, estamos tratando con sujetos que exigen reconocimiento,

7 Véase: WITTMANN, Luisa Tombini. Introdução ou a escrita da História Indígena. *Ensino de História Indígena*, 2015, p. 9-20; SANTOS, Eduardo Natalino dos. História dos vencidos, história da mestiçagem e história indígena. In: ACRUCHE, Hevelly; SILVA, Bruno (Org.). *As Américas em perspectiva: das conquistas às independências*. Juiz de Fora: Editora UFJF/ClioEdel, 2023, p.26-51.

8 Véase: RAMOS, Alcida Rita. Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma? *Anuário Antropológico*, v. 48, n. 1, 2023.

9 Véase: CRUZ, Felipe Sotto Maior [Felipe Tuxá]. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 11.2 (2017).

retroalimentación y respeto, así como consideración por todos los conocimientos que comparten con nosotros.

Las diversas voces desde Abya Yala

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13855278>

NATALIA CANIGUAN VELARDE

CENTRO DE ESTUDIOS INTERCULTURALES E INDÍGENAS (CIIR)

 <https://orcid.org/0000-0002-6218-3370>

Dentro de las ocho entrevistas realizadas, existen una serie de temas transversales a las diversas problemáticas actuales y pasadas que poseen los pueblos indígenas en sus territorios y en relación con los estados nación a los que han sido incorporados. El territorio será un eje central dentro de estas discusiones y con ello las miradas que se tienen sobre este, donde el capitalismo y el sistema neoliberal imperante tenderán a la mercantilización de la tierra y con ello al avance de proyectos extractivistas –mineras, forestales– en desmedro de los modos de vida de los pueblos indígenas.

La relación con los estados nacionales –más allá de los gobiernos de turno– será otro de los elementos siempre presentes y más de las veces en tensión respecto de los pueblos indígenas. Miradas contrarias o de negación a los derechos de los pueblos fijarán agendas de constante alerta y defensa de los pueblos, especialmente en los contextos actuales que se viven dentro del continente donde el avance de la ultraderecha y los gobiernos de tinte

conservador están generando procesos de negación de los pueblos indígenas, sus trayectorias de vida y lucha.

Para hacer frente a estos escenarios complejos se presentan alternativas y vías de acción donde lo colectivo toma fuerza, donde la comunidad y el ser parte integrante de entes mayores dota de la fuerza necesaria para combatir un sistema que nos hace situarnos desde la individualidad y la competitividad. Responder a este sistema desde los elementos opuestos a los que promueve será un acto de resistencia y resignificación que brinda luces de esperanza a los cambios que se requieren en las sociedades.

Las trayectorias particulares de cada entrevistado y entrevistada fijarán a su vez matices, particularidades y ejes de atención diversos acordes a trayectorias de vida que cada uno ha sorteado y vivido.

Rafael Xucuru-Kariri y su mirada política y desde la política tensionarán las diversas posibilidades que se tienen de actuar desde los pueblos y desde los estados y con ello las estrategias que se pueden adoptar y que se han asumido en el tiempo, entendiendo además que se vive en una relación de constante tensión con los estados y más latente hoy con los avances de la ultraderecha que llevan a estar en alerta en defensa de los territorios.

Natalia Caniguan Velarde centrará su mirada en las diversidades que existen al interior de los pueblos indígenas y con ello el tratar de evitar caer en la homogeneización que se suele hacer de estos pensándolos generalmente desde ópticas culturalistas y esencialistas. Tensionará también la mirada que poseen los estados sobre los pueblos, mirada que suele negarles su capacidad de sujetos políticos y con ello desconocer sus demandas desde una mirada de derechos y reivindicaciones.

Ellen Lima Wassu pondrá de manifiesto el tema de la desterritorialización constante que viven los pueblos indígenas y que no solo debe ser entendida desde los procesos de colonización pasados, sino como un cotidiano y una situación que se vive en

el presente y que no solo se vincula a la pérdida de los espacios territoriales, sino que se busca el despojo de las identidades de los pueblos, por lo que se requiere de la resistencia al sistema capitalista y su expansión, a través de la defensa de los territorios y de la divulgación de qué es ser indígena y la presencia de los pueblos en diversos campos y espacios.

Sindri Tatiana González Ipuana comenzará presentando lo que implica pertenecer a un pueblo que, dados los procesos colonizadores, quedó situado como un pueblo binacional y con ello con fronteras y sistemas administrativos que les inciden en sus formas de ser pueblo. En este describir a su pueblo, tomará fuerza el rol de las mujeres, relevando además la práctica del tejido y los conocimientos que conlleva, volviéndolo un elemento central para su pueblo que cruzará todo su relato, ya que cruza los diversos momentos de la vida wayuu.

Kâhu Pataxó y su experiencia en el movimiento indígena aportarán otra mirada a esta necesidad de actuar en pos de los derechos de los pueblos, reconociendo la existencia de luchas macro pero también de elementos propios de los pueblos que los llevan a constituir sus agendas y a estar presentes dentro de los diversos espacios de acción y movilización, toda vez que aún sigue imperando un racismo estructural manifiesto en diversos espacios como son las instituciones, universidades y todos los espacios en que nos desenvolvemos.

Maryta de Humahuaca se presentará desde las artes, en especial desde la música ancestral, como un lenguaje que permite transmitir otros elementos de la vida, pero a la vez como elemento de situar la identidad, las resistencias y luchas de los pueblos.

Ytanajé Cardoso Munduruku se situará desde el campo de la literatura indígena y con una mirada crítica a la vez a esta misma, señalando cómo es deber de los pueblos posicionarse aún más en este campo y en las diversas áreas que puede presentar, siendo esta una oportunidad para dar cuenta de las diversidades de modos de

vida y situaciones que se viven en los pueblos, así como espacio para plasmar las demandas y reivindicaciones, así como los procesos de despojo y expoliación que se viven.

Finalmente, Bella Flor Canché Teh y su formación y cercanía a la lingüística nos plantearán desde esa mirada la importancia de cuestionarnos los conceptos, toda vez que estos así como dan definiciones también crean estigmatizaciones. Junto con esta mirada crítica propone la importancia de la revitalización de las lenguas indígenas, de manera de relevar las formas en que los pueblos nombran y con ello como conceptualizan y entienden el mundo, esta revitalización será también una reivindicación y resistencia en contextos en que hoy en día las lenguas indígenas están en procesos de pérdida o retroceso producto de las acciones globalizadoras y de despojo llevadas a cabo por los estados.

Todas estas voces se unen en este libro y desde sus particularidades nos permitirán comprender y conocer cómo los pueblos han resistido procesos de despojo y represión, pero que se mantienen en sus luchas por visibilización y por la resistencia de sus modos de vida, modos de vida que no son estáticos ni utópicos, modos de vida cruzados sin duda por los sistemas imperantes, pero que de todas maneras presentan espacios de acción propia y que no son excluyentes de la sociedad no indígena, sino que más bien tienden a pensar en mejores formas de vida para todos y todas donde lo colectivo toma centralidad y con ello las relaciones humanas y con la naturaleza y espacio en que nos desenvolvemos.

“El colonialismo que sufrimos se está tragando ahora a los colonizadores”: Diálogos con Rafael del Pueblo Xucuru-Kariri¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13855288>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Rafael, para empezar nuestra conversación, puedes hablarnos sobre tu trayectoria.

Rafael Xucuru-Kariri: ¡Por supuesto! Gracias por invitarme, Alessandra, y los felicito por la iniciativa. He visto algunas norteamericanas y siempre he pensado en esta perspectiva de modelos para conversaciones sobre indígenas, intelectuales y líderes. Así que es un placer estar aquí con ustedes. Mi nombre es Rafael, soy del pueblo Xucuru-Kariri, cuyo territorio actualmente forma parte de lo que sería el estado de Alagoas. Otra parte de nuestro grupo está en lo que sería hoy el estado de Minas Gerais y en el estado de Bahía. Pero principalmente en Alagoas, en Palmeira dos Índios.² Me gusta mucho la idea de un filósofo, si no me equivo-

1 La entrevista fue realizada el 26 de abril de 2023. En el diálogo, la entrevistadora está identificada como AS y el entrevistado como RX.

2 Municipio situado en el agreste Alagoas, a 136 kilómetros de la capital, Maceió. La región que comprende el municipio era originalmente el territorio de las poblaciones indígenas Xucuru-Kariri. Véase: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. *Aldeando Sentidos*: os Xucuru-Kariri e

co, cherokee³, Brian Burkhardt.⁴ Él habla mucho sobre vivir a través de la tierra, la tierra como contenido filosófico para los pueblos indígenas, y es una historia muy parecida a mi historia de vida. Soy Xucuru-Kariri, pero me crié con los Pataxó⁵, que es otro pueblo. Yo bromeo diciendo que tengo triple nacionalidad, mis tres pasaportes

o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano. 1. ed. Maceió: Edufal, 2013; SANTOS, Luan Moraes dos. *Os Xukuru-Kariri e as Elites: história, poder e conflito territorial em Palmeira dos Índios - AL (1979-2015)*. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

- 3 Grupo étnico indígena iroqués de los Estados Unidos de América, tradicionalmente ocupaban la región oriental del país, pero fueron expulsados por la ocupación colonial. Hoy representan la mayor población indígena de Estados Unidos, habitando principalmente regiones del centro-oeste, Oklahoma, y del sureste, Carolina del Norte, de Estados Unidos, además de estar presentes en otros estados como Alabama, Missouri, Tennessee y otros. Véase: CHAMPAGNE, Duane. *Social Order and Political Change: Constitutional Governments among the Cherokee, the Choctaw, the Chickasaw, and the Creek*. Stanford: Stanford University Press, 1992; PURVIS, Rachel; MILLER, Melinda. *Reconstructing the Cherokee Nation: Emancipation and Citizenship in a Native Nation*. En: *Race and Nation in the Age of Emancipations*, Rice University, 2014.
- 4 Filósofo indígena, cherokee, estadounidense y profesor de la Universidad de Oklahoma, fue uno de los primeros miembros del Comité de Filosofía Indígena y Nativa Americana de la Asociación Filosófica Americana y presidió el comité de 2011 a 2015. Entre sus publicaciones se encuentra un libro que analiza las filosofías indígenas desde sus relaciones y epistemologías con la tierra, en una búsqueda por descolonizar la ética ambiental y construir futuros posibles. Véase: BURKHART, Brian. *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*. Michigan State University Press, 2019.
- 5 Véase: PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou Subgrupos de uma mesma Nação? Uma proposta de reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 4, p. 173-187, 1994; BATISTA, Maria Geovanda. Processos de etnogênese dos Pataxó em Cumuruxatiba no Município do Prado-BÁ. *Revista FAEBA*, v. 19, p. 135-146, 2010; CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: EDUFBA, 2011.

son: brasileño, Xucuru-Kariri y Pataxó, porque mis padres dejaron muy pronto sus respectivas familias de acogida y se fueron a hacer su vida allí, trabajando en la Fundação dos Povos Indígenas, que antes era la Fundação Nacional de Apoio aos Índios, que era Funai.⁶ Como mi mamá era profesora, alfabetizadora en esas escuelas, terminamos teniendo una infancia y una vida muy ricas, allá en las aldeas del Extremo Sur de los territorios indígenas, que hoy ocupa parte del estado de Bahía, así Porto Seguro, Eunápolis, Santa Cruz Cabralia, Coroa Vermelha, en fin, esa parte del estado.

Fue una experiencia muy rica y compleja para mí, porque estaba en un pueblo, estaba con una gente que no era la mía, pero al mismo tiempo se convirtió en la mía, porque tenía esta acogida. Y todos los problemas también, sobre todo en los años noventa, que fue más o menos mi juventud, problemas de salud colectiva. La población brasileña apenas se entera de muchos de ellos, porque incluso hoy en día tienes estas conversaciones, a veces no llegan las noticias sobre las epidemias de cólera, meningitis, etc. Pero también fue una experiencia muy enriquecedora. Es curioso, tengo un hijo pequeño, y yo muchas veces imagino cuán lejos está su infancia de la mía, en un intervalo de 30, 30 y pocos años. Porque tuvimos una relación muy estrecha de la comunidad, del colectivo, y al mismo tiempo, como dije, siendo atravesados por la tierra, en términos de estar en contacto con lo que todavía quedaba de la selva, la

6 Creada en diciembre de 1967 por la Ley nº 5.371, la Fundação Nacional do Índio tenía como objetivo inicial dar continuidad a la tutela estatal sobre los indios, sustituyendo al desaparecido Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Hoy, la Funai es la coordinadora y principal ejecutora de la política indigenista del gobierno federal. Su misión institucional es proteger y promover los derechos de los pueblos indígenas en Brasil. Desde el año pasado, 2023, la Funai está presidida por primera vez en su historia por una mujer indígena, Joenia Wapichana –abogada e importante dirigente indígena en Brasil, que fue la primera mujer indígena en ocupar un escaño de diputada federal–, y desde entonces ha pasado a denominarse Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

Mata Atlántica, que fue la primera selva destruida en Brasil, con esta relación con los no indígenas.

Fue una infancia en la que tuve un contacto muy fuerte, de ver ballenas y delfines, tortugas y serpientes. Mi hijo solamente ve serpientes en los zoológicos. Así que eso es lo que creo que es una distancia de esta experiencia que yo tuve. Cuando llegué a la edad de mi juventud, cerca de los 20 años, todavía era el comienzo de las políticas del Partido dos Trabalhadores (PT) de implementar la educación superior. Porque teníamos educación, al menos yo la tuve. Principalmente por parte de mi familia, de muchos movimientos indígenas, de participar en ocupaciones, retomas, y veíamos la educación desde dos ángulos: un ángulo muy estratégico, que sería bueno para nosotros. Empezábamos a hablar de tener, tal vez, los primeros antropólogos indígenas y los primeros abogados. Porque hasta entonces, hasta los años 2000, teníamos una historia de héroes y heroínas. Fueron uno o dos indígenas que, con mucha dificultad, lograron superar esa barrera de la educación básica y de la educación superior. Y conmigo fue el comienzo de las políticas de acción afirmativa en 2005, 2006, así que empezó a convertirse en algo colectivo.

La UFBA,⁷ que es una de las universidades más antiguas de Brasil. Si miras ahí, desde la llegada de la corte portuguesa y el inicio de la educación superior, de lo que sería la educación superior en Brasil, Salvador, Recife y Rio de Janeiro tienen estas primeras instituciones. Fue solo en 2005 que ingresó la primera mujer indígena a la universidad, una pataxó,⁸ y yo fui parte de ese grupo de los prime-

7 Universidade Federal da Bahia, institución pública de enseñanza superior con sede en Salvador, pero también con *campus* en Vitória da Conquista y Camaçari. Fue creada a partir de la primera institución de enseñanza superior de Brasil, la Escola de Cirurgia da Bahia (actual Faculdade de Medicina da Bahia), fundada en 1808 por D. João VI.

8 Arissana y su hermana Anari Pataxó fueron las primeras mujeres indígenas en aprobar el examen de acceso a la UFBA en 2005. Hoy, Arissana es una artista galardonada que ganó el Premio Pipa en 2016 y ha expuesto su obra en galerías de países como Brasil, Alemania e Inglaterra.

ros indígenas que fueron ingresando en la universidad entre 2005 y 2010. Entonces entré a la universidad con mucha dificultad, porque todavía se hablaba muy poco de asistencia estudiantil y adaptación pedagógica para personas diferentes de los que la universidad pública estaba acostumbrada a recibir. La universidad siempre ha sido un lugar para la élite cultural, la élite económica y esta fue la primera oleada de personas que, como grupo, ocupan este espacio y, empiezan a estar en las aulas.

AS: Rafael, ¿en qué campo te formaste?

RX: Estudié Ciencias Políticas. La UFBA todavía tiene esta cosa muy linda, creo, para Ciencias Sociales, que es general. Es Ciencias Sociales, entonces es Sociología, Antropología, Ciencia Política, todos están ahí. Pero, como he dicho, yo mantuve, y sigo manteniendo, una relación muy estrecha entre la investigación, el servicio público y el movimiento indígena. Entonces, en la época que elegí, porque estaba, si no me equivoco, en el segundo gobierno de Lula. Entonces teníamos mucho más apoyo económico. Durante ese gobierno se creó la primera burocracia que representaba a los indígenas ocupando cargos en la Explanada de los Ministerios en Brasilia. Quería entender cómo funcionaba esta implementación de políticas públicas para los pueblos indígenas, con indígenas haciendo conferencias, participando en el Estado, cambiando este paradigma de integración, de violencia hacia estas poblaciones. Así que fue uno de los primeros gobiernos en abrir una conversación. Tanto es así que ha vuelto, ahora con la novedad de ser el primero en nombrar a una ministra indígena para un ministerio, la primera presidenta de la Funai. En resumen, ya existía ese diálogo con el Partido dos Trabalhadores desde

Anari Pataxó es actualmente doctoranda en el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro y desarrolla un trabajo fundamental sobre la retoma o revitalización de la lengua pataxó, el patxohã.

aquella época. Y entonces elegí Ciencias Políticas porque quería entenderla. Solíamos bromear, me encanta la antropología, pero no voy a estudiarla para saber lo que ya soy. Hoy no lo veo como un problema, pero teníamos un cierto deseo, una indagación, para entender lo que le estaba pasando a nuestro pueblo, a nuestro colectivo, etc. Hoy me interesa aún más comprender a los blancos, comprender a los no indígenas. Pero durante aquel periodo de formación, esto era muy fuerte. Así que quería entender cuáles eran las políticas para los pueblos indígenas, cómo era el presupuesto, cómo se aplicaban. Así que estudié Ciencias Políticas.

AS: ¿Cómo fue su primer contacto con las políticas públicas? ¿Le infundió esperanza o desánimo?

RX: Infelizmente en Brasil, y en partes de América también, tenemos unanimidad en el sistema ideológico, desde la izquierda hasta la extrema derecha, de que las tierras de los indios son muy valiosas. Nuestras tierras son de gran interés para el modelo de negocio capitalista. Tenemos el oro que está en el *smartphone*, en la economía de la información, los dos mayores conglomerados del mundo, Alphabet y Amazon, compran parte de lo que se produce ilegalmente en tierras indígenas. En resumen, tenemos este problema. Pero en ese momento me sentí muy feliz. Estaba viendo los primeros indígenas entrando en la universidad, los primeros graduados de maestría y doctorado, las primeras personas ocupando cargos, las primeras políticas de acción afirmativa, también ministerios. Era un boom aquello. Y aunque tenía un problema, que era que seguía esa ideología nacional-desarrollista, la batalla allí entre Dilma⁹ y Marina,¹⁰

9 Dilma Vana Rousseff, nacida en Belo Horizonte, Minas Gerais, es economista y expresidenta de Brasil (2011-2016). Actualmente preside el Nuevo Banco de Desarrollo, con sede en Shanghai (China). Defendió una ideología nacional-desarrollista, que priorizaba el desarrollo económico, a menudo en detrimento de las cuestiones medioambientales, defendidas por Marina Silva.

10 Maria Osmarina Marina da Silva Vaz de Lima (Marina Silva), nacida

Dilma tenía la sartén por el mango en aquel gobierno, en el sentido de que la tierra se seguía viendo como una fuente de explotación económica. Pero fui muy feliz durante ese período porque había muchas políticas sociales. La Bolsa Familia¹¹ fue una revolución en mi pueblo. Mis tías, mis primas, empezaron a tener el control de sus presupuestos y empezaron a ver cosas como el consumo y la salud. La distancia que yo tenía en aquel momento era muy grande, pero tenía una esperanza, una esperanza muy fuerte, porque mi pueblo todavía luchaba por conseguir la enseñanza secundaria y yo ya estaba estudiando una carrera universitaria. Así que había una sensación de desarraigo en aquel momento, pero también estaba muy contento porque estaba haciendo estudios superiores gracias a las políticas públicas, a las acciones colectivas, y mi pueblo también estaba viendo un cambio radical, con la introducción de la Bolsa Família, con la introducción de la primera escuela secundaria, con la introducción de la atención sanitaria, que eran cosas que no teníamos, que no podíamos alcanzar. En realidad, ni siquiera se nos permitía tenerlas.

en Rio Branco, en el estado de Acre, es una historiadora, profesora, psicopedagoga, ecologista y política brasileña, conocida por su trayectoria política y su lucha social en defensa de las cuestiones medioambientales. Ha sido senadora y ministra de Medio Ambiente (2003-2008), y desde 2023 ocupa el mismo cargo, además de ser diputada federal.

- 11 Programa de transferencias sociales en metálico del gobierno brasileño, cuyo objetivo es ayudar a las familias brasileñas con bajos ingresos, que reciben una prestación mensual en metálico, proporcional al número y la edad de sus hijos. Se creó como parte del programa “Hambre Cero” para combatir la pobreza extrema en Brasil bajo el gobierno de Lula mediante la Medida Provisional 132 de 20 de octubre de 2003, y se convirtió en ley el 9 de enero de 2004 mediante la Ley Federal nº 10.836. Sobre el impacto de Bolsa Família entre los pueblos indígenas, véase: SECRETARIA DE AVALIAÇÃO E GESTÃO DA INFORMAÇÃO, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas*. Brasília, Fevereiro de 2015. Disponible en: <https://fpabramo.org.br/acervosocial/wp-content/uploads/sites/7/2017/08/513.pdf>.

AS: Entonces, Rafael, ¿cómo fue ese proceso? Entraste, dijiste, a estudiar políticas públicas, vinculadas al movimiento indígena y, en cierto momento, ¿cómo llegaste a este proceso de escribir o recopilar las *Cartas para o Bem Viver*?¹² ¿Cómo fue la gestación de tu trabajo?

RX: El trabajo en sí se cruzó en mi camino durante mucho tiempo. En las aldeas, primero fui escritor de cartas, porque es una forma importante de comunicación entre los pueblos indígenas y el Estado, no solo con el Estado, con Brasil, de hecho, principalmente por medios digitales. Las cartas son públicas, hablamos de nuestros sentimientos, de cómo nos sentimos con el país, de cómo nos sentimos brasileños pero, al mismo tiempo, cómo nos sentimos traicionados porque no somos ese brasileño completo con acceso a la ciudadanía. Así que escribíamos, siempre escribíamos mucho, al principio a la Funai, porque era el primer organismo que administraba las aldeas, y después a los diversos organismos que se ocupaban de las políticas públicas. Yo era hijo de un maestro, así que siempre tenía que asegurarme de que leía y escribía bien, y mi madre era muy estricta al respecto. Me convertí en escritor porque, en el pueblo, no teníamos acceso a esos bienes materiales, pero mi madre, como era empleada de la Funai, tenía lo que era revolucionario en aquella época, que era una máquina de escribir, de la que creo que cualquiera que nos esté leyendo y tenga menos de 30 años probablemente no tenga ni idea.

Hubo un tiempo en que no había computadora, ni *smartphone*, y para escribir cartas al Estado, a la prensa, a la gente, había que usar la mano, claro, pero como eran cartas a organismos públicos, había que darles formalidad. Así que utilizábamos una máquina de escribir. Y a los 10, 11 años, yo era la persona que estaba allí con los dirigentes hablando, ellos dictándome y yo escribiendo. Y fue interesante, porque fue una apertura de mundos

12 Véase: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. *Cartas para o bem viver*. Salvador, Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.

para mí allí, porque mis padres, como todos los padres en general, intentan proteger a sus hijos de cierta realidad más dura, pero fueron ellos mismos, al permitirme ser esta especie de editor y el escritor de las cartas, quienes me presentaron una realidad muy dura, porque las cartas hablaban de violencia doméstica, violación, hambre y la desigualdad étnica en Brasil. Porque los indios, sus pueblos, especialmente en Bahía, donde yo estaba en aquel momento, estaban sufriendo. Así que yo fui primero escritor, luego fui el destinatario de estas cartas, porque empecé a trabajar en el Ministerio de Educación, como funcionario. Como analista de política social, vi estas cartas en mi vida diaria. Y fue la profesora Suzane Lima Costa¹³ quien se interesó mucho, quien empezó a darse cuenta. Hubo la primera carta que se hizo viral en Brasil, la de los Guaraní Kaiowá en 2012,¹⁴ que anunciaban su suici-

13 Profesora del Instituto de Letras de la Universidad Federal de Bahía, con maestría y doctorado en Letras por la misma universidad y licenciada en Letras por la Universidad Estatal de Bahía. Realiza investigaciones sobre literaturas indígenas y otras artes, y es coordinadora del proyecto *As cartas dos povos indígenas ao Brasil*. Véase: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>.

14 El subgrupo guaraní, perteneciente a la familia lingüística tupí-guaraní, se concentra principalmente en la región de Mato Grosso do Sul, donde se enfrenta a numerosas luchas en defensa de sus territorios y otros derechos, constantemente violados. La carta referida, que tuvo amplia repercusión en las redes sociales y portales de noticias, fue el resultado de un violento proceso de invasión y expulsión de los Guaraní Kaiowá de sus tierras en la comunidad Pyelito Kue/Mbarakay. La carta habla de “muerte colectiva”, pero fue interpretada como una amenaza de suicidio colectivo. En su momento, el Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que había publicado inicialmente la carta en su página web el 10 de octubre de 2012, acompañada de un informe de la Assembleia Geral Guarani, Aty Guasu, publicó una nota aclaratoria: “Os Kaiowá e Guarani falam em morte coletiva (o que é diferente de suicídio coletivo) no contexto da luta pela terra, ou seja, se a Justiça e os pistoleiros contratados pelos fazendeiros insistirem em tirá-los de suas terras tradicionais, estão dispostos a morrerem todos nela, sem jamais abandoná-las. Vivos não sairão do chão dos antepassados.” Véase: CARNEIRO, Júlia Dias. Carta sobre “morte coletiva” de índios gera comoção e incerteza. BBC Brasil, Rio de Janeiro, 24 de octubre, 2012. Disponible en: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/10/121024_indigenas_carta_coletiva_jc; LIBRANDI-

dio colectivo ante otra decisión judicial que confirmaba el robo de sus tierras. Ellos escribieron una carta pública que generó esa campaña en las redes sociales “todos somos Guaraní Kaiowá”. Suzane se interesó mucho, había alguna producción sobre cartas en América Latina, principalmente cartas antiguas en Hispanoamérica, pero muy poca producción en Brasil. No había investigación sobre un corpus que todo el mundo sabe que existe, que está en el campo, que estudia la cuestión indígena, que trabaja con pueblos indígenas. Pero nadie todavía había pensado, reflexionado: ¿Qué significa para los pueblos indígenas apropiarse de este instrumento de comunicación pública? ¿Estar escribiendo cartas en pleno siglo XXI para hablar de sus vidas? Y de ahí surgió esta asociación, este encuentro con Suzane, que coordina este proyecto de cartas de los pueblos indígenas a Brasil.¹⁵ Allí hay más de mil piezas de correspondencia, tenemos las primeras cartas que se escribieron. Al contrario de lo que se cree, los indios sí escribieron, y escribieron mucho durante el período colonial. Las cartas de los Potiguar en el siglo XVII, las cartas de la independencia, del proceso de independencia de Brasil,¹⁶ de varias regiones, incluso indígenas, que escribieron sobre el proceso. Incluso hoy en día, Sonia Guajajara,¹⁷ nuestra actual ministra, hizo una hermosa campaña como

ROCHA, Marília. A Carta Guaraní Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, p. 165-191, jul./dic. 2014.

- 15 El objetivo del proyecto es recopilar, investigar, organizar y presentar las cartas indígenas producidas “em três importantes períodos da história literária e política do Brasil: 1630-1680 (antes do Brasil), 1888-1930 (na nação Brasil) e 1999-2020 (no presente Brasil)”. Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>.
- 16 Sobre las cartas indígenas elaboradas en el contexto de la Independencia brasileña y su participación en este proceso, véase: CANCELA, Francisco. *Povos indígenas, a independência e a formação do estado Brasileiro*: documentos da história indígena e do indigenismo na Bahia (1821-1836). 1. ed. Curitiba: CRV, 2023.
- 17 Importante dirigente indígena contemporánea, fue coordinadora ejecutiva de la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), en 2022 fue elegida diputada federal por el estado de São Paulo y en 2023

diputada en São Paulo utilizando cartas, cartas públicas que escribió a los ciudadanos de São Paulo, a los pueblos indígenas de Brasil, de São Paulo. Así que soy sospechoso, porque me enamoré de ello, de esta forma de comunicar, y me di cuenta de hasta qué punto las cartas habían formado parte de mi vida desde mucho antes de que yo lo supiera. Ya escribía cartas cuando tenía 11, 12 años.

AS: Ahora que estás contándonos sobre el proyecto *Cartas para o Bem Viver*, sobre tu experiencia como editor y escritor de las cartas, como estudioso también de estas cartas, quería preguntarte si consideras que esta categoría “intelectuales indígenas” es una categoría válida para entender el conocimiento indígena.

RX: Sí, sí, completamente. En primer lugar, porque creo que esta división entre lo que es indígena y lo que no es indígena, a veces nos pone en una situación en la que no nos damos cuenta de cómo los indígenas han estado viviendo en esta relación con los no indígenas durante muchos años. Entonces, mucho del léxico, de las palabras, ya las usamos y la propia carta también. Si la entiendes como un medio de comunicación que no es indígena, la verdad es que venimos escribiendo cartas al menos hace 500 años. Es muy difícil para mí incluso utilizar el término apropiación para algo que ya está en la vida cotidiana de esos pueblos hace cientos de años. Así que el término intelectual también se encuadra en esto, porque en cualquier sentido del término podríamos encuadrar a estos pueblos y estas personas. Tenemos un intelectual público, Ailton Krenak,¹⁸ que ganó el premio al inte-

se convirtió en la primera ministra del recién creado Ministério dos Povos Indígenas de Brasil. Perteneció al pueblo Guajajara, de la familia lingüística tupí-guaraní, y sus tierras se encuentran en el estado de Maranhão, donde nació la ministra, concretamente en la tierra Araribóia. Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/sonia-guajajara/>.

18 Líder indígena activo en el Movimiento Indígena desde la Asamblea Constituyente de los años ochenta, es ecologista, escritor, filósofo y

lectual del año. Así que incluso tienes el reconocimiento de personas no indígenas en relación con esto.

La búsqueda por parte de los propios indios de esta idea de un intelectual más cerrado, un académico, un productor de conocimiento científico, ha explotado, como resultado, de las políticas públicas y las personas en la universidad. El censo hoy contabiliza más de 30.000 estudiantes indígenas en Brasil, que es un número muy pequeño. Pero pensando en mi universidad madre, que es la UFBA, creo que en el último examen de ingreso, junto con los que están inscritos, ya hay 235 indígenas estudiando y fue algo que empezó en 2005 con dos indígenas pataxós. Así que, también en este sentido, podríamos aplicar el intelectual orgánico,¹⁹ porque la cantidad de indígenas, como Sonia Guajajara, Célia Xakriabá,²⁰ y muchos otros que están en la APIB²¹ y que llevan

doctor *honoris causa* por la Universidade Federal de Juiz de Fora y la Universidad de Brasília. En 2023 se convirtió en el primer indígena en ocupar un sillón inmortal en la Academia Brasileira de Letras. Perteneció al pueblo Krenak, subgrupo Botocudo, que ocupa regiones de Minas Gerais, Mato Grosso y São Paulo.

- 19 Concepto ideado por el filósofo marxista italiano Antonio Gramsci, estos intelectuales serían aquellos activos en la sociedad que se alinean con las clases y comunidades a las que representan y las defienden. Véase: SEMERARO, Giovanni. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. *Cadernos do CEDES* (UNICAMP), v. 26, p. 373-391, 2006.
- 20 Profesora y activista indígena del pueblo Xakriabá, fue elegida por el PSOL como primera diputada indígena por Minas Gerais en las elecciones de 2022. Célia es también doctora en Antropología por la Universidade Federal de Minas Gerais. Su pueblo, que ocupa regiones de Minas Gerais, especialmente el norte del estado, ha sufrido varios ataques e invasiones de sus territorios, en el período colonial por incursiones de bandeirantes y en períodos posteriores por agricultores y terratenientes. Véase: PARAÍSO, Maria Hilda B. Memoria, sentimiento y religión entre los Xakriabá del norte de Minas Gerais. En: MONTENEGRO, Antonio Torres. *História: cultura e sentimento: outras Histórias do Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Cuiabá: Ed. Universitária da UFMT, 2008.
- 21 La Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, creada por el movimiento indígena en el Acampamento Terra Livre de 2005, es un importante

adelante este proceso, que están en la base y al mismo tiempo, están en diálogo con estas instituciones gubernamentales y de los medios de comunicación para plantear las cuestiones indígenas.

Entonces la idea de intelectual indígena es algo con lo que yo suelo estar muy de acuerdo. Incluso me gusta una provocación que hace el antropólogo Oscar Saez.²² Creo que podemos hablar de una intelectualidad, incluso ese término que les gusta a los franceses, inteligencia indígena, porque hay controversia y hay lucha. Lo que digo del Bem Viver,²³ Gersem Baniwa²⁴ no está de acuerdo. Cómo creo que debe ser la educación pública, no es necesariamente lo que piensa Rita Potiguara.²⁵ Así que el hecho de que seamos capaces de hablar, escribir y tener un público lector, por pequeño que sea en términos de mercado editorial, en términos de número de personas que ven un *live*, o que leen y descargan un texto, ya tienes un mínimo de lectores para nuestra producción. Y podemos estar en desacuerdo, demuestra que sí,

órgano nacional de lucha y representación política de los pueblos indígenas de Brasil. Disponible en: <https://apiboficial.org/>.

- 22 Antropólogo español que estudia los grupos indígenas Pano y Yaminawa, es actualmente profesor de la Universidad Complutense de Madrid.
- 23 Suzane Costa y Rafael Xucuru-Kariri, en la presentación del libro *Cartas para o Bem Viver*, definen el buen vivir como “una vida bela”. Según ellos, “es la definición de vivir plenamente, en lengua quechua, que implica estar en armonía con la naturaleza y fortalecer las relaciones comunitarias” (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020, p. 11).
- 24 Líder indígena, activista, educador y antropólogo, es licenciado en Filosofía por la Universidade Federal do Amazonas (UFAM), máster y doctor en Antropología por la Universidade de Brasília (UnB), y profesor de la UnB. Se dedica al estudio de la Educación Indígena y la Educación Escolar Indígena. Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/gersem-baniwa/>. El pueblo Baniwa vive en la frontera entre Brasil, Colombia y Venezuela, especialmente en las orillas del río Içana y sus afluentes. También está presente en el Alto Río Negro/Guainía y en los centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel y Barcelos (AM).
- 25 Educadora indígena, licenciada en Pedagogía por la Universidade Estadual do Ceará (UEC), máster y doctora en Educación por la Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

que tienes toda la fuerza de la idea, especialmente los intelectuales, muchos de los cuales no querían ser intelectuales públicos o académicos, pero que están produciendo saber y conocimiento en el pueblo, con sus ritos, con sus cantos y el hecho de que intentan comprender el mundo y sistematizarlo de alguna manera, con música, en un canto, en un ritual, en un poema y en una historia. Creo que eso es lo que caracterizaría a todo buen intelectual indígena, hombre y mujer, que tenemos hoy en Brasil.

AS: Me pareció muy interesante lo que acabas de decir sobre los desacuerdos dentro del propio movimiento indígena. Acabas de comentar un desacuerdo que tuviste con Gersem Baniwa en relación con o *Bem Viver*. ¿Podría decirnos algo más al respecto?

RX: ¡Por supuesto! Gersem describe o *Bem Viver* baniwa como una Buena Vida basada mucho más en el antagonismo, en la inestabilidad de lo que llamaríamos naturaleza. Lo cual me parece una provocación maravillosa, porque lo estaba mirando justo el otro día, hay un seguro de vida que se llama Buen Vivir. Esto es un ejemplo de que el capitalismo se adapta fácilmente y que convierte todo en su placer de vender e intercambiar y comprar en otros conceptos. Luego tienes hoy casi un intento de suavizar el Buen Vivir, como una cuestión de equilibrio natural entre el hombre y el medio que le rodea. Gersem lo expresa muy bien en su definición de lo que son los Baniwa. El escribió un libro hace un tiempo, un libro muy bueno, importante, que creo que se llamaba “Tudo que você precisa saber sobre o índio no Brasil”.²⁶ Al principio, si no me equivoco, a finales de la década de 2000, 2009, no recuerdo exactamente, pero fue el momento en que los primeros libros escritos por indígenas consiguieron llegar a

26 Véase: BANIWA, Gersem [Gersem dos Santos Luciano]. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministerio de Educación, Secretaría de Educación Continuada, Alfabetización y Diversidad; LACED/Museo Nacional, 2006.

un público más amplio. He hablado de él varias veces, en otros momentos, diciéndole que es un libro con una visión indígena muy del norte de lo que sería ser indígena en Brasil. Hay algo muy interesante en él, que es un etnocentrismo que todas las personas tienen. Las características generales de lo que es el mundo, tú tienes una visión basada en tu pueblo, en tu cosmovisión. Que es una cosmovisión completamente diferente a la de otros pueblos, como aquí en el Nordeste, sobre lo que es la naturaleza, sobre la relación entre la productividad económica y la tierra, en fin, sin entrar en muchos detalles, pero es la idea de que, como libro introductorio, sería un gran libro sobre todo lo que necesitas saber sobre los indios del norte o de Río Negro. Y ese es el menor desacuerdo que tenemos. Pero hay una diferencia, creo yo. Ailton Krenak lo dice muy bien. Tenemos en Brasil pueblos históricamente enemigos que hoy viven juntos. Y el Xingu²⁷ es un claro ejemplo de ello. A lo largo de la historia, los pueblos indígenas tuvimos una relación de guerra y de pérdida de esa guerra, muchas veces pueblos enemigos se unieron para luchar contra el enemigo mayor que podríamos llamar el hombre blanco. Hoy

27 Parque indígena creado en 1961, situado en la región noroeste del estado de Mato Grosso, en el sur de la Amazonia brasileña. Según informaciones del Instituto Socioambiental, “O Território Indígena do Xingu engloba, em sua porção sul, a área cultural conhecida como alto Xingu, formada pelos povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti. A despeito de sua variedade linguística, esses povos caracterizam-se por uma grande similaridade no seu modo de vida e visão de mundo. Estão ainda articulados em uma rede de trocas especializadas, casamentos e rituais inter-aldeões. Entretanto, cada um desses grupos faz questão de cultivar sua identidade étnica e, se o intercâmbio cerimonial e econômico celebra a sociedade alto-xinguna, promove também a celebração de suas diferenças” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2002, s/p). Disponible en: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>; FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Río de Janeiro: UFRJ, 2001 y FERREIRA, Mariana Leal. *Escrita e oralidade no Parque Indígena do Xingu: inserção na vida social e a percepção dos índios*. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 91-128, 1992.

en día, cuando logramos difundir nuestras historias, como está ocurriendo ahora, como ocurría hace diez años, volvemos, no con estos procesos de enemistad, pero volvemos, con desencuentros. Y lo mejor para el propio movimiento indígena y para estos intelectuales, es el desacuerdo. Es que el intelectual orgánico que está ahí en la aldea diga: “Miren, yo creo que, muchas veces, ustedes en la universidad desvalorizan lo que estamos haciendo aquí, como productor de conocimiento interno.” A veces nosotros en la universidad nos quejamos: “Miren, ustedes podrían traer más relaciones y colaboraciones con nosotros aquí, tener menos miedo de venir a hablar a la universidad.” Así que este tipo de relación es muy importante. Sobre todo para que no suframos el mismo error del que acusamos a los blancos, de estar cerrados, de tener la mente cerrada, de estar demasiado reclusos en una idea de lo que es un determinado concepto, una determinada forma de vivir la vida y tener dificultades para aceptar esta contradicción. Ahora mismo se está celebrando en Brasilia el Acampamento Terra Livre²⁸ y es maravilloso cuando escribes la carta final, porque tienes que llegar a un consenso con más de 100 personas reunidas. Cuando llegas al final del consenso, después de que presentamos la carta pública, no tienes ni idea de lo que fue llegar a esa carta pública, cuánto desacuerdo hubo, cuánto. “Mira, yo no creo que deba tener cierta legislación así”, y entonces matizando las diferencias hasta llegar a un consenso mínimo. Algunas cuestiones hay que especificarlas, no sé, el grupo que no está de acuerdo redacta una carta y la entrega directamente al organismo que la quiere. Pero la carta final tiene que ser un consenso. Así que el hecho de que podamos superar esta enemistad histórica entre nosotros y no estar de acuerdo y, aun así, conseguir estar juntos, escribir juntos a favor de los derechos colectivos, creo que demuestra la fuerza de esta intelectualidad indígena.

28 Es la mayor asamblea de pueblos y organizaciones indígenas de Brasil y se celebra en Brasilia desde 2004. El Acampamento Terra Livre (ATL) suele celebrarse en abril, período que marca las movilizaciones en torno a los derechos indígenas. Disponible en: <https://apiboficial.org/historicoatl/>.

AS: ¿Cómo entiendes este escenario actual del continente americano, especialmente para el pueblo Xucuru-Kariri? ¿Cómo ves la situación actual de los grupos indígenas, tanto en general como específicamente?

RX: Cuando se trata de los Estados nación, nunca se está del todo ahí. Estamos siempre a la defensiva. Me gustan esos teóricos que dicen que la democracia es siempre un riesgo. No hay tal cosa: yo fui allí y voté y no pasa nada, porque una vez que he votado, la democracia está protegida y ya no tengo que manifestarme ni salir a la calle, y creo que en realidad esa ha sido siempre la relación entre los pueblos indígenas y los estados, siempre estamos en estado de riesgo, nunca hemos podido descansar. Siempre se han roto los tratados, los firmamos, nos colocaron en un determinado territorio, luego cambió el gobierno, cambió alguna relación internacional entre los gobiernos y ya los tratados dejaban de valer. Se puede contar la historia de estas relaciones solamente con los tratados que se rompieron. Pero la situación actual me parece especialmente difícil por el elemento de la extrema derecha y, al mismo tiempo, por lo interesante que es que la gente intente borrar a los indios de la historia y cómo siempre esto está volviendo como un tema importante en la historia, en el gran relato, la gran narrativa y la historia pública.²⁹

Es difícil que hoy en día exista algún tema que tenga impacto en el debate público mundial que no tenga que ver con los pueblos indígenas, el cambio climático, el aumento de la desigualdad y la cuestión de la democracia. Pero el fundamentalismo de extrema derecha sigue amenazando, ahora con este nuevo

29 En general, la historia pública se refiere a la historia que se difunde y circula más allá del ámbito académico, en diversas instancias como los medios de comunicación, el gobierno, espacios como museos, entre otros. Véase: CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. *Historia Pública: una breve bibliografía comentada* (Bibliografía Comentada). En: *Café História - historia hecha con clics*. Disponible en: <https://www.cafehistoria.com.br/historia-publica-biblio/>. Publicado: 6 nov. 2017.

formato de golpe, que ya no es un golpe militar, sino es un golpe insurreccional.³⁰ Lo vimos en Bolivia, lo estamos viendo ahora en Ecuador, lo vimos en Brasil el 8 de enero.³¹ La movilización de líderes de extrema derecha para crear la idea de una Insurrección Popular. Incluso en los Estados Unidos, la de ellos fue el 10 de enero en el Capitolio.³² En fin, son procesos que tienen, en muchos países, a los indios como blanco de esta extrema derecha. En Brasil la memoria sigue ahí, hoy, uno de los principales verdugos, puedo decirlo tranquilamente, sin miedo a ser demandado, porque lo declaró públicamente, que es enemigo de los pueblos indígenas, estaba dando una declaración sobre su participación en este intento de golpe del día 8, nuestro ex presidente Jair Bolsonaro. Así que, en particular, es un momento muy amenazante para los pueblos indígenas, porque ha reunido en este caldero lo que ya teníamos en términos de acoso en nuestras tierras a lo largo de la historia.

30 Se trataría de una nueva categoría de golpe, diferente de los golpes militares y parlamentarios. El golpe insurreccional puede concebirse como un intento de ciertos grupos de población, vinculados a la extrema derecha, de amenazar el Estado democrático de derecho y tratar de provocar un cambio en el poder.

31 El día en que autodenominados patriotas vinculados a la extrema derecha brasileña invadieron y destrozaron el Congreso Nacional, el Palacio de Planalto y el Supremo Tribunal Federal (STF). Los ataques fueron actos golpistas que pretendían instigar un golpe militar contra el presidente electo Luiz Inácio Lula da Silva para restablecer a Jair Bolsonaro como presidente de Brasil. El intento de golpe fracasó a pesar de dejar un rastro de destrucción en los espacios invadidos.

32 Es el centro legislativo del Estado norteamericano. Aquí se reúnen los representantes del Congreso de Estados Unidos, formado por el Senado y la Cámara de Representantes. El Capitolio fue atacado por partidarios del entonces presidente Donald Trump el 6 de enero de 2021. Trump había llamado a sus seguidores a reunirse en Washington D.C. para protestar contra el resultado de las elecciones presidenciales de 2020. El Capitolio fue asaltado el día en que las dos cámaras legislativas se reunieron para confirmar la victoria de Joe Biden.

La extrema derecha está ahora en ascenso, volviendo, retomando una especie de política de aniquilamiento que ustedes tuvieron en otros momentos, como fue durante la dictadura militar en Brasil. Tanto es así que se puede hacer un paralelo, que ellos mismos hicieron cuando estaban en el gobierno, de cómo los pueblos indígenas, en esta visión de lo que es un ser humano, serían como una especie de subhumanos, con esas declaraciones de que “los indios necesitan desarrollarse”, “los indios necesitan ser personas”, “los indios quieren tener una economía”, como si no estuviéramos haciendo eso hace más de 500 años en nuestra relación con los Estados y hace más de 10.000 o 20.000 años. Si tuviéramos un poquito de contacto con lo que la arqueología ha mostrado en los últimos años, estaríamos muy orgullosos de lo que hemos construido en toda América Latina como un todo. Las ciudades increíbles, las rutas comerciales, los bosques que hemos creado en este proceso de cultivar ciertas plantas y cuidar de ciertos animales. Y ahora, en todo este proceso, tenemos, en este caldero de acoso constante a nuestras tierras, a la extrema derecha que nos ve como el enemigo número uno. Un punto central en todo esto es la idea racializada que tienen de que son hombres blancos, que tienen su orgullo y sus sentimientos heridos y necesitan transformar sus sociedades en “sociedades aún más tradicionales”. Así que veo con mucha dificultad lo que hemos pasado en los últimos cuatro años y lo que probablemente todavía vamos a seguir pasando. No en vano hay un genocidio yanomami, niños que mueren, imágenes que se transmiten en los medios después de veinte años, porque se filmaron en los años noventa y se volvieron a filmar en 2023, de niños con cuerpos cadavéricos. Y luego está el enfrentamiento en la legislatura por la no regulación de la minería en estas tierras o el apoyo de las propias autoridades públicas, de los gobernadores, diciendo que sí, que debemos hacer este tipo de extracción. Así que eso es lo que me asusta. Y, por otro lado, es lo que siempre me entusiasma, que es la capacidad de estos pueblos de reinventarse. En este momento estamos con

una ministra indígena,³³ con un presidente de la Funai,³⁴ con un secretario ejecutivo,³⁵ con un secretario de salud indígena Tapeba.³⁶ Y eso es fantástico. Así ves procesos en los que literalmente intentan matarte y procesos increíbles en los que no solamente resistes, sino que amplías la propia vida que tienes, colectivamente, participando más en la sociedad y hablando con los brasileños: “¡Oh! No hay manera. Esto que estás creando ni siquiera es bueno para ti”. Así que es una especie de venganza histórica de los pueblos indígenas, que me parece muy interesante. El discurso sobre la tierra siempre ha sido muy utilitarista, en el sentido de aquella frase famosa de la década de 1960 en Brasil, “hay más que, hay miles de personas muriéndose de hambre, ¿por qué vas a mirar

33 Sonia Guajajara.

34 Joenia Wapichana.

35 Eloy Terena, abogado y doctor en ciencias jurídicas y sociales por la Universidade Federal Fluminense, del pueblo Terena en Aquidauana (MS). También es doctor en Antropología Social por el Museu Nacional de la UFRJ y posdoctorado en *Ciencias Sociales por la École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia. Ha actuado como abogado de la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) en gestiones ante el Supremo Tribunal Federal, la Corte Interamericana de Derechos Humanos y la Corte Penal Internacional. Su pueblo, los Terena, pertenece a la familia lingüística aruak. Está presente en territorios de Mato Grosso, Mato Grosso do Sul y São Paulo, tiene una gran población y es un remanente de la nación Guaná en Brasil, que tiene características culturales del Chaco.

36 Ricardo Weibe Tapeba, activista y abogado, importante dirigente de Ceará, fue el primer concejal indígena de Caucaia, municipio de la región metropolitana de Fortaleza. Según informaciones del Instituto Socioambiental, los Tapeba “são produto de um processo histórico de individuação étnica de frações de diversas sociedades indígenas nativas reunidas na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia - que deu origem ao município de mesmo nome, na região metropolitana de Fortaleza, Ceará. Em virtude do modo particular como se constituem e se inserem enquanto grupo distinto na sociedade regional, a discussão em torno da sua identidade indígena tem marcado a sua história recente, em particular o processo de reconhecimento oficial do seu território pelo Estado”. Véase: BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Povos Indígenas no Ceará*. Instituto Socioambiental, 1998. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapeba>.

a 5.000 o 10.000 indios metidos ahí fuera en el monte?”. La visión de la justicia en Brasil era muy utilitarista y en otros países latinoamericanos también. ¿Qué significa eso? Incluso para que nosotros nos desarrollemos y mejoremos la vida de países muy pobres, necesitamos una represa hidroeléctrica para que puedas tener desarrollo económico, necesitamos explotar estas riquezas, vender la madera y todo eso. Pero es muy interesante, nosotros los dirigentes indígenas hemos tomado este concepto utilitarista y le hemos dado la vuelta: “Mira, con el cambio climático, con la forma de producir que ustedes tienen, si realmente quieres utilizar un criterio de utilidad, sería la tierra siendo nuestra”. El 80 % de la biodiversidad mundial está en territorios indígenas. Así que el clima se está volviendo muy árido para la vida, el modo de vida se está volviendo muy difícil por culpa de este sistema colonial que ustedes han creado y que, al principio, nosotros éramos las víctimas, pero ahora son ustedes.

Tienes best sellers en Estados Unidos titulados “I can't take it any more”³⁷ y una serie de otros libros y un movimiento de lo que llaman “Slow productive”.³⁸ Los americanos hacen desde hace 200 años a los pueblos indígenas lo que hoy le hacen al mundo: guerras de aniquilación y expropiación de territorios. Muchos de ellos están descontentos, están molestos con el propio proceso de colonización que ahora los tienen como producto. La gente está cansada, se siente inadecuada, porque ya no tiene ese sentido de pertenencia al colectivo, a la familia. Y nosotros los pueblos indígenas estamos respondiendo a esto. No porque tengamos un exotismo, algo del pasado, que ni siquiera tenemos. Tenemos una

37 Véase: PETERSEN, Anne Helen. *Não aguento mais não aguentar mais: Como os Millennials se tornaram a geração do burnout*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2021.

38 Movimiento que deconstruye y pretende imponer la productividad. La traducción de la frase “Slow productive” sería productividad menos acelerada, es decir, el movimiento aboga por un ritmo de productividad adecuado para el bienestar y el desarrollo personal, social, comunitario y medioambiental.

relación desde hace 500 años, ¿no? Contamos nuestras historias antes de Brasil, antes del contacto europeo, pero también contamos nuestras historias después. Entonces, gran parte de las propuestas que tenemos ahora con esta revancha histórica nuestra, es refinar los propios argumentos que se utilizaron contra nosotros.

AS: Por lo que dices, las prácticas de conocimiento indígena pueden contribuir mucho a construir nuevas formas de habitar este planeta frente a esta crisis, que no es solo una crisis climática, sino una crisis en términos generales, ¿no?

RX: Así es, los chinos se ríen de Occidente. ¿Un calendario de 2.000 años? ¿La escritura? Llevamos cuatro o cinco mil años jugando con esto. Y la misma risa tenemos nosotros. ¿500 años? ¿Estamos aquí desde hace 10.000, 20.000 años! Los que crearon las primeras rutas comerciales, antropoformaron³⁹ y plantaron de alguna manera los bosques, produjeron aldeas, jardines colgantes, donde podías poner 50.000, 60.000 personas encima de los ríos en la Amazonia, eso fuimos todo nosotros. Así que siempre hemos vivido aquí. Solo que, desde hace unos 500 años, vivimos con los no indígenas, con el hombre blanco, que trajo otros elementos que también indigenizó.

En este proceso, también llevamos 500 años conviviendo con modelos que han sido variables como este, de cooperación, de guerra, de aniquilación, de resistencia, pero también dando respuestas sobre cómo vivir así. Yo mismo creo que la peor parte de mi trayectoria personal fue cuando quise ser blanco, cuando pensé que el modelo de vida, incluso para que yo defendiera los derechos indígenas, tenía que pasar por modos de comportamiento blanco. Sobre todo hoy, que está de moda el “cómo hacer”, y es terrible. Vas a Instagram, vas a Facebook, “cómo leer”, “cómo escribir”, “cómo almorzar”, “cómo dormir”, todo para hacerte

39 Dar formas y características humanas.

productivo y, en fin, esta colonización de la mente, colonización del comportamiento.

A veces se piensa que nosotros los indios solo tenemos la respuesta a las cuestiones climáticas y medioambientales, pero también estamos siempre reflexionando sobre el modelo que impacta en estas cuestiones climáticas y medioambientales, pero que también impacta en las formas de vida, en cómo te relacionas con tu hijo, cómo hablas con tu mujer o con tu marido, cuando llegas a casa al final del día y cómo hablas con tus compañeros de trabajo.

Este cansancio generalizado es casi una epidemia de descreimiento, de desafección, muchas personas y muchos pueblos indígenas también han reflexionado y han ofrecido alternativas a esto. Por supuesto, no son respuestas definitivas ni mesiánicas. Esa figura también, ese esquema cuando se eligió a Barack Obama,⁴⁰ es como que joden la economía del país y ahora viene el otro a intentar salvarla. Los indios no están salvando a la humanidad ni a los no indios. En primer lugar, nos estamos salvando a nosotros mismos. Así que, volviendo a lo que decía, uno de los momentos que más me costó fue cuando entré en esta lógica. Para ser un buen intelectual, un buen académico, tengo que dormir poco, tengo que leer mucho, tengo que ser competitivo, tengo que renunciar a pasar tiempo con mi familia, porque es la única manera de sobrevivir en esta carrera diaria de unos contra otros. Y ese fue uno de los peores momentos de mi vida, cuando me volví realmente rebelde.

Entonces empecé a reflexionar sobre esto con otros familiares, con otras personas, principalmente de movimientos sociales, y cómo empezamos a ser, a engañarnos en este proceso y cómo empezamos también a hacer otro proceso así, a escuchar más es-

40 Fue el 44º presidente de Estados Unidos de 2009 a 2017, y el primer afroamericano en ocupar el cargo. Licenciado en Derecho y, con una carrera como abogado de derechos civiles, construyó su carrera política a partir de sus experiencias como organizador comunitario en Chicago.

tos procesos de conexión con la tierra, que pensamos que es algo muy exótico: “Oh, entonces todo el mundo va a volver a caminar por el bosque y a andar desnudo”. ¡No! La conexión con la tierra está en los modelos de negocio. Vas a cualquier gran ciudad del mundo hoy en día, ¿cuál es el metro cuadrado más caro de Nueva York? El que está frente al Central Park. ¿Por qué siempre tenemos modelos de suelo que están cerca de ríos, de zonas verdes? De todos modos, a los japoneses les gusta decir: “¿Estás estresado? Ve a dar un paseo por el bosque”. Esta conexión es contemporánea. Estar atravesado por la tierra, en este sentido, y mirarla en términos de las formas del tiempo, de las relaciones que tienes, de la propia capacidad de sentirte satisfecho en tu relación con la tierra, en tu relación con tu gente, son formas que hoy también hemos ofrecido como respuesta a nuestra venganza histórica, porque eso es lo que es. El colonialismo que sufrimos se está tragando ahora a los colonizadores.

AS: Me gustaría preguntarte qué piensas de este estereotipo que asocia el pensamiento indígena, esta conexión con la tierra, con una idea de exotismo.

RX: Sí, es difícil. Porque, pensando en ese pasaje que tuve, cuando quise volverme blanco. En algunos de mis textos, empecé a pensar en el movimiento indígena como una utopía. Porque estaba tan lejos de la vida que intentaba crear ahora, que decía: “Es imposible. ¡Tengo tanta prisa! Me levanto al amanecer, necesito un cigarrillo, una cerveza, un porro al final del día para mantener la presión, un Rivotril, porque me paso todo el día actuando para los demás, optimizando mi día, mostrando: mira qué bueno soy, mira qué competente soy. Aparezco en las redes sociales: ¡mira qué guapo soy! Mira qué guay soy”. Al final del día, estás agotado, no has conectado realmente con nadie, ni siquiera te has mirado a ti mismo, ni siquiera puedes darte cuenta de la estafa en la que estás, porque solo se le permite morir de trabajo. Murieron de tanto trabajar.

Entonces cuando miras a un indígena y te dice: “Mira querido, pero aquí tenemos un nivel de producción que nos basta y no necesitamos producir tanto excedente. Aquí tomamos una decisión que es colectiva, por consenso. Aquí tomamos al final de nuestra producción material, tenemos un coche, tenemos una moto, tenemos una escuela, pero todo lo que plantamos y producimos, así como los salarios de los profesores, los salarios de los trabajadores de la salud, los salarios de los agricultores, hacemos un ahorro general y lo repartimos para la gente que no pudo producir ese mes”. Un sistema interno de seguridad social colectiva, sin intervención del Estado. A esta gente solo se les puede llamar utópicos.

Eso es lo que yo llamo que el colonialismo nos ha devorado, porque, en primer lugar, este proceso de colonización, cuando llega aquí, no quiere solo nuestra tierra, ¡quiere nuestra alma! “¡No es: dame tu tierra y lárgate de aquí!, quiero que profeséis mi fe, adoréis a mi rey y habléis mi idioma”. Así que es una dominación total y totalizadora. Años después, sigue siendo lo mismo. Es una forma de pensar del hombre blanco que ha confundido la causa con la eficacia. Consiguió dominar el mundo entero, al menos una parte del mundo, con esta idea cerrada, de conceptos binarios, lo racional contra el sentimiento, el cuerpo contra la mente, la naturaleza contra lo artificial. Hizo esta separación y la confundió, el concepto era muy eficiente. Dominó a través de las armas, dominó a través de la religión, dominó a través de la ciencia, pero es como el jugador que lleva un par de zapatillas y juega bien, un buen partido, y piensa que solo juega bien gracias a sus zapatillas. Y al hombre blanco también se le metió eso en la cabeza. La sociedad solo funciona si se organiza así. “El capitalismo nos salvó de la pobreza, el capitalismo nos salvó de la desigualdad, la democracia formal que tenemos es el gran sistema”. Lo es, pero también puede ser otras cosas. Ni siquiera nos permitimos soñar. Podemos extinguir la humanidad, pero no podemos extinguir, los modos de producción capitalista. Cuando digo modo de produc-

ción, no hablo de nada lejano. Hablo de trabajar como un presidiario y no tener tiempo para nada y venderse todo el tiempo. Así, conviertes lo que antes era un concepto de empresa, en un concepto personal: “tengo que dormir bien, a tal hora, regulado”. Y luego tienes estas técnicas locas de cómo leer más, cómo escribir más y cómo hacer más, y te pierdes en este personaje.

Este modelo binario que creó el hombre blanco, que confundía su eficacia con la causa, solo funcionaba porque nosotros éramos así, convirtiendo cualquier otra diferencia de pensamiento en utópica, en exótica. “¡No! ¿Qué hace el indio? ¿Producir con sentimiento? ¡No existe tal cosa!”. Nuestros grandes teóricos separan esto: ahora es el momento de leer, de escribir, tengo que actuar, luego tengo que dar un paso atrás y analizar. Hay un texto maravilloso de Didi-Huberman⁴¹ sobre la emoción, he llorado toda mi vida. Y toda mi vida me enseñaron que para ser intelectual no podía llorar, no podía tener sentimientos. Esa es una división que convierte al indígena en un utópico. Cuando el indígena fue interesante para mí, me convertí en un intelectual mucho mejor en ese sentido. Empecé a escribir aún más, con más profundidad, a tener reflexiones mucho más densas y con muchas más páginas, incluso si quieres usar esa métrica, cuando empecé a darme cuenta de que también implicaba hablar con los demás.

Escribes y hablas, ya sabes, escribes a través de la conversación. Sentarse en un pueblo o sentarse con un amigo, un colega, y hablar con ellos, pasar por un ritual, pasa por emocionarse. Entonces empiezas a darte cuenta de que tienes otras formas. Pero cuando un intelectual indígena propone esto como formas de pensar, de relacionarse, solo puede ser utópico, no hay otra forma de salir de este modelo que hemos creado ahí, es comple-

41 Filósofo e historiador del arte, es profesor en la École de Hautes Études en Sciences Sociales de París. Se ha dedicado al estudio de temas relacionados con la memoria, la imagen y las emociones. Véase: DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

tamente estúpido. Era eficiente, es eficiente, pero no es la causa de esa eficiencia. Puedes incluso tomar la misma aplicación que la neurociencia está haciendo hoy. Creo que es fantástico. Está muy basada en esta idea de “¡Vamos! ¡Separemos el cuerpo y la mente! ¡Separemos naturaleza y artificialidad!”. Luego empiezan a implantarte un montón de chips en la cabeza y te das cuenta de que eso no existe. Los treintañeros, como yo, esta generación brasileña del milenio, ni siquiera sé si podemos clasificarla así, pero aprendieron que el cerebro tenía una división. Creo que el lado izquierdo tomaba decisiones racionales y el lado derecho tomaba decisiones creativas y así sucesivamente. Así que crearon varios modelos de investigación maravillosos. Las decisiones se toman con todo el cerebro, la amígdala se activa y produce muchos sentimientos cuando se es analítico y racional. Eres muy organizado y estratégico cuando creas una canción, una idea, un pensamiento, lo que sea. Y entonces vienen los indios y te dicen: “Mira, hay una manera, y tu propia investigación lo está demostrando. El cultivo agrícola es más productivo cuando está junto a un bosque preservado, porque allí se crea un microclima, hasta el punto de que aumentas la productividad”.

El hombre blanco se convenció y nos convenció, en varios momentos, de que la eficacia que tenía, la característica que generaba su eficacia, era también la característica que explicaba por qué funcionaba. Y no es así. Hoy podemos verlo. Con este modelo que separa tu cuerpo de tu mente, que te separa de tu ambiente, de tu entorno, este es un modelo que está en bancarota. Los datos lo están demostrando desde todas las perspectivas, en la literatura, en la ciencia, en las representaciones en el cine. Eso es todo. Ni siquiera hace falta una encuesta básica.⁴² Pregúntale a cualquiera en cualquier parte del mundo cómo se siente después de un día de trabajo. Si están bien consigo mismos, con su cuerpo, con sus amistades, con su familia. Así que los indios se

42 Método de investigación para obtener información cuantitativa sobre determinados grupos de personas.

vuelven utópicos cuando dicen que no, vamos... Recuerdo que era... Imagínate pensar en sociedades que producen durante cuatro meses y luego dedican ocho meses a otras actividades, rituales, celebraciones, bailes. Miras eso y dices: “no puedo implantar una semana laboral de cuatro días, porque sería una catástrofe para el capitalismo”. Así que solo puedes llamarlo utópico.

Así que ya, lo que es bueno para nosotros, es bueno para estos pueblos, cuando digo nosotros, nosotros los indígenas. Pero para que discutamos con el otro, es en este diálogo ¿cómo hacemos? No es en un bosque, no es en mi día a día, no es invirtiendo en este tipo de discusión del principio colectivo, que es lo que creo que es el gran punto de inflexión para los pueblos indígenas. Entonces hay una brecha que no va a ocurrir, no hay receta, nunca la ha habido, ninguna teoría, ninguna ley tiene receta. Y la brecha la hace la política. La política consiste en reunirnos y hacerlo. Así que cuando la Declaración de los Derechos Humanos dice que todo hombre es libre y demás... cuando la declaración americana crea la primera independencia con todos esos principios que se exportaron a todo el mundo, ¡los tipos están hablando de libertad y la mayoría de ellos eran amos de esclavos!

¿Cómo se resuelve esta brecha? Con la política. Pues acabemos con la esclavitud. Este es un modelo que no se puede sostener. Así que creo que el gran mensaje que están diciendo los pueblos indígenas es: hay una alternativa, hay espacio para soñar, pero esto solo se hará como lo hemos hecho durante 500 y pico de años. Con política. Y no es política con esa visión sucia y mala que tenemos, de que solo se está para robar. ¡No! Es: “Mira, yo quiero defender una buena relación con mi familia. ¿Quién decide eso? ¿Quién lo hace? Voy a ir a hablar con esa persona, voy a denunciarla, voy a actuar”. “Ah, pero tengo prisa, una vida ajetreada, ¿cómo lo hago?”. Echa un vistazo a tu día a día, a lo que ocurre a tu alrededor. Y cómo puedes hacerlo, votando, en una universidad, en tu relación con tu mujer, con tu hijo, ¡eso es! Es encajando, es encontrándole el gusto a las reuniones del

consejo, de las juntas de vecinos. Solo así se puede empezar. Porque a veces vemos ese autobús lleno de Xavante,⁴³ allí en Brasilia, ¡y pensamos que estamos allí divirtiéndonos! “¡Vaya! Los chicos están felices!” Los que salen del Xingu a veces tardan, no sé, siete u ocho días en llegar a Brasilia. Nadie es feliz allí, después de haber cogido un barco, a veces un microavión, un aeromodelo, y luego subirse a un pau de arara, que son esos carros que tienen un fondo y luego los adaptas como una rejilla para que la gente pueda montar un montón en un carro y luego coger un autobús, tardar tres, cuatro días en llegar a Brasilia, dormir en una tienda de campaña en una ciudad seca. Llegas allí, te empieza a sangrar la nariz, la boca y quedarte allí durmiendo en una tienda bajo la lluvia. No somos felices allí.

Pero sabemos en ese momento, que es posible, que no es todo el mundo, porque hay gente en el pueblo que se va a quedar con sus obligaciones diarias, como cualquier otro brasileño, que el jefe no les va a dejar estar allí. Pero esta persona que se quedó, que el patrón no dejó ir, dio dinero, va a cuidar el hijo de una madre que va hasta el final. Te unes para que alguien esté ahí quejándose, porque no quieres, quieres que la semana laboral sea de cuatro días, quieres tener una renta básica para poder disfrutar de tu fin de semana consumiendo lo que quieras, quieres consumir cultura e incluso quieres, a veces, dibujar aquí una conciencia de que tener menos, en este sentido, es más positivo, incluso para los ricos. Es ese, ese modelo tan interesante, como, ¿prefieres conducir un Ferrari en una calle llena de baches o un coche importado que no es un Ferrari en una buena calle? Es una decisión colectiva de desigualdad. Es que el país está tan quebrado de dinero que

43 De la familia lingüística jê, los Xavantes, que se autodenominan A'uwe, son un pueblo que ocupa la zona central de la sabana brasileña, en el estado de Mato Grosso. Véase: MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 e SEREBURÁ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SERENIMIRÁMI. *Wamrémé Za'ra, nossa palavra*. Mito e história do povo Xavante. São Paulo: Editora do SENAC, 1998.

a veces... eso es: los pobres quieren ser ricos. A veces ni siquiera quieren ser de clase media. Aún no hemos conseguido establecer una idea básica de clase media con derechos. Todo se convierte en un privilegio. Quiero pisar a los demás, quiero ser más grande, ¡porque me pisan tanto, me humillan tanto! Cojo el autobús, que va lleno, mi mujer se queja de que no vamos a poder pagar el alquiler, se construye una sociedad machista en la que me siento más pequeño porque no puedo mantener a mi propia familia, mi hijo quiere un juguete que no le puedo dar, estoy molesto porque me acaban de robar el móvil, lo estás pasando muy mal día a día, así que cuando piensas: ¿cuál es la salida de esto? Quiero ser Eike Batista,⁴⁴ quiero ser Lehman Brothers.⁴⁵

AS: Rafael, tu última intervención ha puesto de relieve hasta qué punto el pensamiento occidental se basa en modelos dicotómicos. ¿Crees que es importante entender las prácticas del pensamiento indígena fuera del eje mito y leyenda, o crees que este eje también es válido para hablar del pensamiento indígena?

RX: Me gusta mucho la idea de aplicar la ciencia contra sí misma... vamos a aplicar la regla de hecho. Así que cuando escribo una historia, una genealogía del Buen Vivir del pueblo Xucuru-Kariri, voy a hablar del origen y llamo a eso “mito”, cuando hablamos de la historia de la ciencia deberíamos llamar eso también mitología de la ciencia. Cuando hablemos de la historia de Occidente, deberíamos hablar entonces del mito del cristianismo. Así que si no utilizamos los términos correctamente, no creo que merezca la pena. Porque entonces me estás menospreciando, cuando dices que lo mío es mito y lo tuyo es historia, que lo mío

44 Empresario brasileño, fundador y presidente del grupo EBX, su fortuna se “construyó” a través de la minería, el petróleo, el gas, la logística, la energía, la industria naval y la minería del carbón. En su día fue considerado uno de los hombres más ricos del mundo.

45 Banco de inversión creado por los hermanos Henry Lehman, Mayer Lehman y Emanuel Lehman en Nueva York, Estados Unidos.

es cuento o narrativa y lo tuyo es estudio y filosofía. Las palabras tienen una jerarquía, no hay forma de evitarlo. A veces pienso: los indios no quieren ser filósofos, en el sentido académico. No les preocupa: “Vaya, ¿cuántas descargas va a tener mi artículo?”, estamos viviendo.

Creo que una de las cosas más problemáticas del colonialismo de las mentes es que el blanco tiene muchas dificultades de entender el mundo. Es incluso paradójico, porque, en cierto modo, inventaron la ciencia, inventaron la filosofía, etcétera. Pero la propia manera en que lo inventaron muestra un poco esta dificultad de entender el mundo en el sentido de vivir en él, de ser atravesado por él, de estar ahí con una presencia y no representarlo, sin estar concatenándolo de tal manera que necesites salir de él. Entonces todo lo que está fuera de esta perspectiva se convierte en menos. “Así que estoy contando la historia. El indio que está en el mundo, entendiendo el mundo, está contando un mito”. Pero el hecho de que hoy quiera ser un científico, en mi caso un científico social, que utiliza términos como iluminar, elucidar, clarificar, que si lees a cualquier Bula Papal⁴⁶ de hace 300, 400 años, o lees a cualquier clérigo y religioso de hace 500, 600 años, está utilizando los mismos términos. Pero entonces ahí no hay ningún problema, él no está siendo mítico, no está haciendo una narrativa. Así que a veces tenemos esta dificultad con el lenguaje y no creo que sea necesariamente un problema. Creo que el lenguaje es maravilloso.

Cuando todo el mundo me pregunta “¿cuál es tu lengua, tu lengua indígena, tu lengua materna?”, yo digo “es portugués”. Dicen: “¡no, quiero la lengua materna, indígena!”. Yo digo “el portugués es una lengua indígena”. El portugués que se habla hoy en mi pueblo es una lengua indígena, porque hay variantes del portugués que hacen de ella una lengua indígena. El problema

46 Documento promulgado y sellado por un Papa con fuerza de ley eclesiástica.

es que el hombre blanco ha tomado los términos buenos para él. El problema para mí no es la lengua en sí. Por supuesto que estoy simplificando mucho, porque hay mucha gente que también tiene una lengua materna diferente. Hay mucha gente que habla yanomami, que habla una lengua distinta del portugués. Pero en este caso concreto, gente del noreste. Así que tenemos que tener cuidado porque, para mí, el problema no es el uso de la lengua o la lengua en sí. El problema es la jerarquización dentro de la propia lengua. Lo que yo hago, me cuesta enmarcarlo, conceptualizarlo, entenderlo. Mientras que lo que hace la otra persona es muy fácil, porque ya está ahí con todos los términos bonitos. Pero estos términos son términos religiosos. Ni siquiera hay un filósofo que lo haya hecho, uno se deriva del otro, empezamos con la religión, pasamos a la filosofía, luego a la ciencia. Y la mayor parte de lo que tenemos de pueblos haciendo lo que hoy se considera ciencia, estaba muy ligado a formas de entender el mundo que este mismo lenguaje de lo que es hoy la ciencia va a llamar míticas, narrativas, incluso los que llaman pueblos prehistóricos, tenían procesos casi alucinantes.

Quiero ver cómo, dentro de 300 o 500 años, la gente nos va a mirar y tal vez diga: “Ellos eran un montón de gente loca, destruyendo todo, matándose, infelices y defendiendo su propia forma de infelicidad”. Entonces, esto del lenguaje, de declarar un mito, yo no tendría ningún problema si me sentara con la persona que está haciendo un trabajo sobre la historia de la Guerra Fría y le dijera: “yo voy a contar aquí cómo el mito de la Iglesia católica occidental se opuso al mito de la Iglesia católica ortodoxa oriental y creó una guerra”. Me parecería bien. Pero como hay una jerarquía, entonces lo veo complicado. Porque el lenguaje lo es todo en ese sentido. No lo es todo, pero lo es casi todo. Así que crea una dificultad. ¡Creo que es eso! Creo que el blanco tiene un grave problema con la mayoría de sus creaciones, no las historiza, no las sitúa en un contexto histórico, piensa que está haciendo una abstracción conceptual, que está ahí creando algo, como si

no hubiera un contexto de gente ahí escribiendo, hablando, hablando de lo que está haciendo. ¿Qué quiero decir con esto? La dificultad de los blancos para entender el mundo, porque todo lo que crea con esta diferenciación, incluso, digámoslo así, los que somos académicos, intelectuales del Sur geopolítico, nunca seremos considerados como ellos en esta división. Porque parece que es válido lo que escribió Montesquieu⁴⁷ hace 200 años: tenemos un clima caliente y no producimos en el clima caliente, tenemos un cuerpo que samba, recientemente Vinícius Júnior⁴⁸ marcaba goles increíbles para el Real Madrid en la liga española y la crítica era que bailaba, que saltaba, ¿Cuál es esta crítica, relacionándola con la idea de mito? No se puede ser disciplinado, competente, exitoso y bailar. Así que el hombre blanco no puede mantener dos ideas contradictorias en su cabeza al mismo tiempo. Tiene que ser una u otra. Y somos contradictorios todo el tiempo. Y los pueblos del Sur geopolítico hemos aprendido en nuestra relación con los blancos a vivir con estas dos ideas contradictorias en la cabeza. Me gusta mucho Tzvetan Todorov⁴⁹ cuando él dice que todos somos hijos de Cristóbal Colón.

Hoy me gustaría decir que todos somos hijos de los mapuches, no tiene por qué ser Colón. Pero todos, de alguna manera, estamos discutiendo esta herencia, este encuentro, esta invasión, esta guerra. Y algunos de nosotros, especialmente los pueblos indígenas, los quilombolas, las mujeres de la periferia, los pueblos negros, estamos diciendo: ¡Mira, lo que creías que era la causa, no lo es! Ustedes no tuvieron éxito por eso. Porque hay miles de ejemplos a lo largo de la historia que muestran este éxito con la

47 Filósofo y político francés, conocido por ser uno de los pensadores de la Ilustración. Desarrolló la teoría de los tres poderes –legislativo, ejecutivo y judicial– como solución para frenar las acciones absolutistas.

48 Futbolista brasileño que actualmente juega en el Real Madrid y en la selección brasileña.

49 Tzvetan Todorov (1939-2017), filósofo y lingüista búlgaro afincado en París, escribió importantes obras como *La conquista de América: la cuestión del otro* (1982).

producción de conocimiento, con el saneamiento básico en su ciudad, con la construcción de una buena relación donde todos puedan vivir una vida adecuada y buena, con la conciencia con la producción de conocimiento y con un cuerpo que baila, con un cuerpo que sueña, con un cuerpo que ritualiza. Entonces, esta broma estúpida que se hace incluso en el mundo académico —en el doctorado no bailas más como bailas en el grado—. Porque es una especie de pasaje por el que tienes que transitar, tu cuerpo tiene que permanecer disciplinado, sentado, y parece una tontería lo que estoy diciendo, pero es muy radical porque ocurre en todas nuestras instituciones.

En la escuela es así. Tengo un hijo de tres años y ya están diciendo: “hay que sentarlo, tiene que aprender eso, a escuchar el cuento”, ni siquiera se puede dividir: “aquí hay un momento para que tenga el cuerpo libre y aquí hay un momento para que tenga el cuerpo que va a estar más concentrado”. Como si fueran dos ideas contradictorias y ya está, el hombre blanco no sabe lidiar con dos ideas contradictorias al mismo tiempo y tiene que elegir. Y esta gente dice: “¡Mira, hay alternativas! ¡Muchas! Con muchos ejemplos, que tienen que ver con la producción económica, que tienen que ver con tus libertades, que tienen que ver con el dinero que ganas, que tienen que ver con el tiempo que tienes para dormir y soñar, que tienen que ver con la calidad de tu sueño, incluso el sueño de consumo, de tener una casa, de tener un carro, y saber qué es suficiente y que eso te basta, en este modelo, que no tiene insuficiencia para nada”. De todos modos, estas diversas alternativas se están poniendo sobre la mesa, la gente está debatiendo, ¡eso es estupendo! Y espero que sigan así, porque las amenazas son muchas.

Como he dicho, hay un seguro de vida que se llama Buen Vivir. Entonces, la amenaza de transformar un concepto que ya no es un concepto exclusivamente indígena, porque ya salió de esa burbuja, ya se convirtió en un concepto legal, constitucional y ya no es una cuestión de esencialismo, que nunca ha existido, ni

siquiera entre nosotros, los indígenas. Porque, como dije, lo importante de tener intelectuales indígenas hoy es que hay desacuerdo. El Buen Vivir Mapuche no va a ser el Buen Vivir Baniwa, que no va a ser el Buen Vivir Kaingang,⁵⁰ que no va a ser el Buen Vivir Cherokee. Ahí hay principios muy comunes, pero otras características van por otro lado. Y ahora tenemos un riesgo empírico, una prueba muy buena para estos conceptos. Que es lo que es la Buena Vida para una persona que se ha pasado todo el día en bicicleta, caminando, repartiendo comida, repartiendo comida por aplicativo, jodido de la cabeza, del cuerpo y lo único que tiene al final del día es fumarse un porro por miedo, porque eso podría ser un delito. Entonces, tomar las perspectivas de estas personas para pensar estas situaciones de desigualdad económica, creo que es un principio que estamos discutiendo y la brecha, el abismo, que va a quedar entre este hermoso discurso del que estoy hablando y cómo va a ser en la práctica es un asunto político. Política colectiva, cotidiana, con la discusión, donde quieras: en tu red social, en la conversación, en la comida, en la cena familiar, en la reunión del domingo, en tu departamento de la universidad, con tu compañero de trabajo. Así es como construimos y creo que lo estamos haciendo. Solamente el hecho de que hayamos evitado otros cuatro años de fascismo en Brasil, incluso con el uso de toda la institucionalización que ya se ha demostrado en las investigaciones, que es contraria a los votos de la gente, demuestra que lo estamos haciendo de alguna manera.

50 Pueblo indígena que ocupa el sur y sureste de Brasil, en los estados de Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina y São Paulo. Pertenecen a la familia lingüística jê, y los ataques a sus territorios comenzaron en la época colonial, en el siglo XVIII. Hoy tienen 47 tierras distribuidas por los estados mencionados. Véase: CORREA, Maria Celeste. Kaingang, o povo da floresta. En: KOCH, Zig; CORREA, Maria Celeste. *Araucária: a floresta do Brasil meridional*. Curitiba: Olhar Brasileiro, 2002. p. 64-73.

AS: ¿Considera que existen diferencias entre la relación que mantienen con el pueblo Xucuru-Kariri con los gobiernos clasificados como de izquierdas y de derechas?

RX: Muchísimo. Aunque hay aspectos donde existe unanimidad ideológica en Brasil, desde la izquierda hasta la derecha, es el caso del acoso a las tierras indígenas. Este es un punto común. A partir de ahí también se construyen relaciones diferentes, no se puede meter a todo el mundo en el mismo saco. Más aún en Brasil, donde la idea del personalismo burocrático es muy fuerte. Nos gusta el líder carismático, votamos a la persona que de alguna manera nos salvará de nosotros mismos. En las elecciones, este sentimiento generalizado es muy claro. Así que no puedes poner diferentes personalidades, proyectos diferentes, como si tuvieran las mismas consecuencias. Lo que veo como base de esta relación con los pueblos indígenas es esta idea de Justicia, que está institucionalizada en Brasil. Y luego me gusta mucho la idea de salir de la burbuja indígena. ¡Es increíble! Como he tenido el privilegio de convivir con estos mundos conflictivos y contradictorios, de haber vivido en la aldea, de haber vivido en la favela, de haber vivido en la universidad, de haber trabajado en ministerios y de haber tenido reuniones con el presidente y los ministros, esto me ha dado una capacidad muy buena, que agradezco, de percibir más las semejanzas que las diferencias.

El indio brasileño es la persona más pobre de Brasil. La gente no se da cuenta de lo parecidos que son en términos de realidad cotidiana. Porque hay diferencias, por supuesto, en la lengua, en la historia. Así que te puedo decir sobre mi área, que es la educación. Quiero que se hable una lengua indígena en la escuela, quiero que mi profesor sea un profesor indígena. Pero más allá de eso, tienes: quiero una estructura, la escuela en pie, porque la mayoría de las escuelas no tienen estructura. Quiero un profesor que cobre, que tenga un salario, quiero que el alumno llegue, porque el alumno es muy pobre, su familia es muy pobre, que llegue con una estructura muy bien montada, que coma allí, que

tengan un profesorado que no esté aturdido de trabajar ochenta horas a la semana, dividido entre escuelas municipales, estatales y escuelas privadas, para que la persona esté concentrada allí para investigar, para leer, para ser atendida. Y esta exigencia de que la escuela funcione todos los días, de que coma algo allí, de que la escuela no sea un lugar de violencia, que sea un lugar de acogida, la encontrarás en São Gabriel da Cachoeira,⁵¹ en la tierra de los Baniwa, de los Tukano,⁵² y la encontrarás aquí en Cajazeiras,⁵³ en Salvador. Estas demandas son muy similares a todas las demás. Saneamiento básico, consumo mínimo, hacer realidad los sueños, viajar, son reivindicaciones muy parecidas entre los brasileños pobres y los indígenas. Más del 60% de los matriculados en la enseñanza pública brasileña son beneficiarios de Bolsa Família. No creo que hubiera una reunión de la CUT⁵⁴ sin indígenas, no habría una reunión de colectivos de mujeres sin mujeres indíge-

51 Municipio brasileño del estado de Amazonas, es la ciudad brasileña con mayor población indígena. El municipio también es conocido por su alta concentración de niobio, un mineral utilizado para reforzar aleaciones metálicas, piezas aerodinámicas y de automoción, y que también se emplea en medicina para el diagnóstico por imagen.

52 Los indígenas de la Amazonia “que viven en las riberas del río Uaupés y sus afluentes —el Tiquié, el Papuri, el Querari y otros ríos menores— constituyen actualmente 17 grupos étnicos, muchos de los cuales viven también en Colombia, en la misma cuenca hidrográfica y en la cuenca del río Apaporis (afluente del Japurá), cuyo principal afluente es el río Pira-Paraná. Estos grupos indígenas hablan lenguas de la familia Tukano Oriental (solo los Tariana tienen orígenes Aruak) y participan en una amplia red de intercambios, incluyendo matrimonios, rituales y comercio, conformando un conjunto sociocultural definido, comúnmente denominado ‘sistema social de los Uaupés/Pira-Paraná’”. HUGH-JONES, Stephen; CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas no Amazonas*. Instituto Socioambiental, 2002. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>.

53 Barrio situado en la periferia de Salvador, capital de Bahía (Brasil), considerado uno de los mayores barrios de Brasil en términos de población.

54 Central Única dos Trabalhadores, organización sindical brasileña creada en 1983 en São Bernado dos Campos, en el estado de São Paulo (Brasil).

nas. Ojalá nos diéramos cuenta de cuánto se tocan estas demandas... porque los deseos, los sentimientos son muy parecidos en este sentido. Entonces por qué todos, inicialmente los meto en el mismo saco, así.

Lo siento si esta es la última pregunta, pero ahora voy a hacer un buen viaje aquí. Creo que pretendemos algo que es muy fuerte en todo el mundo, pero particularmente en Brasil, que no solo queremos estar representados, queremos estar presentes en este sistema. ¿Cómo divido estas dos cosas? ¿Por qué hablo de representación? Porque existe la idea de que en democracia uno vota y tiene un representante. Creo que sería algo maravilloso para los antropólogos, si estudiaras la genealogía de las familias en Brasil, de las familias ricas. Podrías relacionar a Chico Buarque⁵⁵ con Lemann.⁵⁶ Estos representantes que ponemos desgraciadamente en Brasil, tienen un perfil muy parecido. Así que estos representantes que toman las decisiones, están vinculados a una élite muy pequeña de Brasil, empresarial y económica. Por supuesto, hay disidencia, también ponemos a otros representantes. Pero, en general, tienes a este grupo allí. Sufren un grave problema que todos sufrimos, que es la falta de contradicción, de diferencia. Cuando te crías en un entorno, tiendes a naturalizarlo. A veces estás en una zona de guerra civil y te sientes mucho más seguro que en cualquier otro lugar en el que podrías estar, porque es su lugar. Allí tienen relaciones de confianza y parentesco. Es lo mismo que pasa con la élite política en Brasil. No tienen ni idea de cómo es este país, de cómo vivimos. Te daré un ejemplo concreto. Trabajé durante años en el Ministerio de Educación, solía ir a la cuestión indígena de forma muy transversal. Así que solía visitar toda la

55 Artista brasileño, conocido por sus canciones que criticaban la dictadura militar, como la famosa “Apesar de você”, y muchas otras canciones que marcaron generaciones en Brasil, además de cantante es compositor, escritor y dramaturgo.

56 Empresario y economista suizo-brasileño, uno de los hombres más ricos de Brasil, fundó la Fundación Lemann, de gran influencia y actuación en el campo de la educación en el país.

Explanada de los Ministerios, en Brasilia. Por lo menos en mi experiencia, cada vez que recibía una llamada y la seguridad me pedía que bajara a la entrada, ya sabía lo que pasaba. Era alguien que llevaba sandalias hawaianas y no podía entrar, alguien que llevaba un tocado, a veces una mujer que no llevaba la ropa adecuada porque sus pantalones eran demasiado cortos.

Así que me pregunto, sobre esta estructura que hemos montado, que es una estructura para este ciudadano. Claro que yo no quiero generalizar, porque hay buenos burócratas y muchos buenos políticos y políticas, pero el grueso de los que consiguen pasar en concursos públicos —están cambiando esta realidad, gracias a Dios y a nuestro esfuerzo colectivo— de la gente que está ahí en la burocracia, que está ahí en las grandes decisiones, sufre de este problema que yo mismo tengo. Es un problema por un lado psíquico —“estoy en mi grupo, estoy en mis relaciones, así funciona”—. No vas al ministerio si no estás bien vestido. Cuántas veces me he sorprendido cuando alguien ha llamado a mi puerta con traje, con buenos zapatos, y me ha tomado por sorpresa, porque ni siquiera me habían dicho que esa persona iba a venir a conocerme. Nunca he tenido problemas con eso, pero era una división que realmente me dejaba perplejo. Las personas que parecen del pueblo son polifacéticas, pero están muy bien definidas, no van más allá de la entrada del lugar que se hizo para atenderlas. Así que esa es la idea: el representante acaba representando una idea que, en su microcosmos, está muy alejada de la persona a la que tiene que servir. Había gente que me preguntaba: “¿Pero para qué quieres barcos para el transporte público en Amazonas?”, porque la persona tenía allí una realidad, urbana, de Brasilia o de una gran capital, y no entendía que había gente que viajaba en barco. Y se le puede decir lo mismo a la gente urbana: “¿Pero por qué voy a dar comidas todo el día? Voy a llevar al país a la quiebra, ¡no me lo puedo permitir!”. Entonces descubres que el 60-65% por ciento de los niños que van allí reciben una prestación justa, porque se considera que están por debajo del umbral de pobreza del

país. Entonces tenemos una representación que toma decisiones colectivas y es la misma para los pueblos indígenas, la misma para los pobres, la misma para las mujeres, la misma para los quilombolas, son representaciones que necesitan ser analizadas.

¿Cómo nosotros los indígenas estamos llevando esto a la práctica? Queremos, además de la representación, que es el modelo que tenemos hoy. Este modelo es muy bueno en este sentido, 100 millones de personas votan y consiguen elegir personas que van a tomar decisiones por esos cien millones, es eficiente. Pero aquí viene otra vez el problema del hombre blanco, confunde eficiencia con causalidad, el sistema puede ser mejor, no porque haya separado al representante del representado. Y ahí es donde entramos nosotros con esta crítica de ¡queremos estar presentes! Presencia es, hay una diferencia para los pueblos indígenas, que es incluso un problema para esta idea de reconocimiento, tenemos un colectivo interno que ya ha construido una idea muy fuerte de lo que somos. Somos ciudadanos, tenemos derechos, somos dueños de la tierra. Porque nos hemos criado en un colectivo, nos hemos criado en un lugar donde la gente nos dice: “eres interesante, eres inteligente, eres guapa a tu manera”. Y luego, cuando vamos a hablar con este sistema de fuera y este sistema quiere decirnos, con esta apropiación del lenguaje que hacen, que eres feo, que no eres suficiente, que no eres inteligente, decimos: “¡Vaya, tranquilo, colega! No, yo soy, ya soy, ya existo, no necesitas representarme en ese sentido. Lo que quiero es la presencia de lo que soy ahí. Y cuando vas a hacer un bonito proyecto de educación técnica en las favelas, está bien ser manicura, está bien ser barrendero, pero también quiero ser productor de cine, también quiero escribir un guión para una telenovela de Globo, también quiero ser técnico de laboratorio. También tienen exigencias. Así que tenemos que parar esta máquina que tenemos hoy de destruir historias de vida con estas demandas. Y creo que es en este punto donde hay una mínima diferenciación entre la élite política brasileña de izquierda y de derecha, porque es innegable. Tengo una carrera de la que

estoy muy orgulloso y que se vio muy favorecida por el trabajo que el Partido dos Trabalhadores hizo en el área de la educación y la cultura. He vivido toda mi vida en los pueblos y en las ciudades cercanas, gracias al trabajo de mi madre y de mi padre. Y cuando fui a la universidad pública, aunque no tenía dinero, la estructura mínima que se creó, de tener ayudas para los estudiantes, un restaurante universitario, ¡cambió mi vida! A los 20 años nunca había ido al cine. El cine de la Universidade Federal da Bahia cobraba 2 reales por sesión. Nunca había oído música clásica, así que pensé que no era para mí. Dije, vaya, pero música clásica, una locura. El gobierno del Estado subvencionaba los conciertos de la Orquesta Sinfónica y cobraba un real los domingos. Me enamoré de lo que estaba viendo. Nunca había ido al teatro, nunca había estudiado en una biblioteca pública, nunca había tenido una computadora. Y estas políticas de discriminación positiva me dieron todo esto. Y no puedo dejar de reconocerlo. No es el Estado, no es una abstracción. Yo trabajé con él. Por mucho que pensemos que lo es, son personas que vienen de comunidades. Así es como se forman las instituciones. Son personas que siempre parecen las mismas, siempre tienen las mismas ideas. Y cuando estas personas empiezan a cambiar, cuando entra un Partido dos Trabalhadores, cuando entra un líder de izquierdas, empiezan a pensar: “Uy, yo también vengo de un entorno diferente. Yo también sé que se necesita un barco para el transporte público en el Amazonas. También sé que necesitas comida en la escuela”. Así que esa es la gran diferencia para las cuestiones indígenas. Porque entonces se empezó a tener un proceso de formación de profesores, se empezó a tener cuotas en las universidades, se empezó a tener proyectos de gestión ambiental y territorial dentro de las aldeas. Así que no podemos decir, sin olvidarlo nunca, que estos mismos gobiernos también aprobaron Belo Monte,⁵⁷ que mató, como ahora han

57 Central hidroeléctrica brasileña situada en la cuenca del río Xingú, cerca del municipio de Altamira, en el estado de Pará (Brasil). Su creación supuso una serie de violaciones de los territorios y ecosistemas indígenas. Los pueblos indígenas de la región lucharon vehementemente contra su

demostrado todos los estudios, a casi todos los peces de la cuenca del Xingu, destruyó una enorme biodiversidad, y luego ni siquiera compensó el desarrollo económico que se esperaba, de modo que las fábricas cerraron, tuvimos una crisis económica y toda esa nueva generación de energía acabó perdiéndose, dejándonos solo el problema a nosotros. Estos gobiernos también lo hicieron. Así que creo que el punto de partida es que hay un acoso sobre la tierra. Pero hay un punto de diferenciación. No es de extrañar que Brasil haya estado eligiendo gobiernos de izquierdas con esta agenda en los últimos años, a pesar de lo que diga gran parte de la élite mediática y a veces, por desgracia, incluso la élite académica y política. La derecha rara vez gana elecciones con su programa. Necesita dar un golpe de Estado, necesita detener al candidato con mayores posibilidades de victoria. Y los pueblos indígenas lo reconocen. Tanto es así que el movimiento indígena, que nunca lo había hecho antes, que siempre se había considerado un movimiento apartidista, declaró por primera vez, en el Acampamento Terra Livre en 2022, que votaría por el entonces candidato Luiz Inácio Lula da Silva.⁵⁸ Porque reconoció que habíamos pasado por cuatro años de genocidio, intentos de asesinato, de ninguna tierra demarcada. Así que hay una clara diferenciación entre estos dos gobiernos, entre estas dos ideologías. La izquierda, le guste o no, por muchos problemas que tenga ha sido muy importante para el desarrollo de poblaciones indígenas.

En cierto modo, conocemos el enfrentamiento Dilma-Marina de los últimos años. Hubo un claro enfrentamiento en la izquierda sobre qué modelo de desarrollo económico queremos. Y nosotros, los pueblos indígenas, los intelectuales, los dirigentes, estamos ahora dispuestos a enfrentarnos de nuevo a ese choque. Gersem hizo una vez una reflexión fantástica como esta: ¿por qué los indios no venden la tierra y ya está? Sabes, nos quejamos todo

construcción, pues eran conscientes del impacto destructivo que tendría.

58 Actual presidente de Brasil, también ha ocupado la presidencia durante otros dos mandatos (2003-2011).

el tiempo de que las mujeres son violadas, los niños son dejados con enfermedades como malaria, cólera, meningitis de las que no deberían morir, los líderes son asesinados, yo vivo en la tierra que es território Pataxó Hã-Hã-Hãe,⁵⁹ ellos tenían un aniversario anual. Mientras la tierra no estaba demarcada, si no me equivoco, en 2011, 2012, todos los años alguien moría en un conflicto de tierras. ¿Por qué no la vendemos? Consigue un buen dinero y vivamos nuestra buena vida, ese Buen Vivir que tanto exigen los blancos, del que tanto hablo. El hombre blanco también tiene su buena vida, ¿no? El problema es que no entiende a dónde va. Aunque creo que últimamente lo está entendiendo. Entonces, ¿por qué no hacemos esto? Porque, en realidad, cuando el hombre blanco nos mira y ve esta situación, la llama utópica. Pero lo que realmente tenemos, como dije, son relaciones comunitarias que no funcionan, que no siguen esta lógica. No estoy hablando de 500 años. Estoy hablando de miles de años, estoy hablando de relaciones comunitarias, estoy hablando de parentesco, estoy hablando de mi abuelo, de mi bisabuelo, del tatarabuelo, de mi tatarabuela, estoy hablando de mis ritos, estoy hablando de mi relación con la tierra, que me atraviesa por diferentes razones. Porque ahí está mi religión, ahí está mi espíritu, ahí están mis Encantadas, que me protegen, porque ahí está la producción agrícola que me hace tener dinero en la economía capitalista, porque ahí está también mi salud mental, física, poder estar en contacto con cosas que, de la forma en que la ciudad está tratando las relaciones entre las personas, es difícil. No quiero vender mi tierra o mis productos para convertirme en mano de obra barata en las afueras. Así que solo es utópico cuando lo miras desde fuera.

59 Grupo indígena surgido de la unión de las diferentes etnias Baená, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Kamakã, Tupinambã, Kariri-Sapuyá y Gueren, viven en la región sur de Bahía, especialmente en la Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, en los municipios de Itajú do Colônia, Camacã y Pau-Brasil. Pertenecen a la familia lingüística maxakali. Véase: SOUZA, Jurema Machado Andrade. Luta e Cotidiano em Retomadas de Terras entre os Pataxó Hãhãhã. *Revista Antropológicas*, v. 33, p. 54-74, 2022.

Cuando lo miras desde dentro es totalmente razonable. Para mí no tiene sentido renunciar a este territorio que siempre ha sido mío, que ha sido invadido, que ha sido conquistado, que ha sido tratado como si ni siquiera fuera humano. E incluso estoy discutiendo los términos. Creo que este es el gran refinamiento del pensamiento indígena. Porque no solo justifica en sus propios términos, al contrario. Se apropia de los términos de los blancos y hace algo refinado. ¿Es utilitarismo? ¿Qué es la justicia como utilidad? Hay que maximizar el bien común. No puedo dar ventajas a un pequeño grupo mientras el colectivo sufre. Entonces impacto a un pequeño grupo de Munduruku,⁶⁰ construyo una gran represa hidroeléctrica en la cuenca del río Teles Pires⁶¹ y abastezco al estado de Pará con más fábricas, más empleos, etcétera. Entonces qué hacemos los indígenas, vamos allá con cartas, con textos, y explicamos: “Mire, en los pueblos donde usted ha instalado esas hidroeléctricas ha aumentado la prostitución infantil, el precio de los alquileres ha subido al nivel que ha empujado a casi todo el pueblo a la periferia, ocupando lugares insalubres y sin saneamiento básico, para que unos pocos ricos puedan quedarse en barrios maravillosos. Así que, a nivel local, ¡ha sido horrible! El cambio climático que está afectando al propio Estado va a acabar con cualquier ventaja que se tenga en este modelo de producción”. Así que usted utiliza la cuestión misma de la utilidad, del utilitarismo como justicia, contra el argumento de quitar las tierras indígenas. Así que este es uno de los pocos o de los muchos ejemplos que podría citar de una apropiación del léxico, de un refinamiento del pensamiento, basado en esta lógica, que se remonta a Felipe Guamán Poma de Ayala.⁶² Esta figura en el siglo

60 Pueblo indígena del Valle del Tapajós, entre los estados de Pará y Amazonas (Brasil). Son un pueblo de tradición guerrera de la familia lingüística munduruku del tronco tupi.

61 Río que baña los estados de Mato Grosso y Pará.

62 Cronista de tradición andina, era descendiente de incas y en tiempos del Virreinato del Perú escribió su manuscrito *Primera nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616). El manuscrito dirigido a los monarcas

XVII escribió un libro explicando cómo cayeron los Incas y cómo caerían los españoles, basándose en criterios cristianos. Esto fue en defensa de mantener la tierra para los indígenas.

AS: Para terminar, me preguntaba si podrías dejar un mensaje en términos de una frase, algo muy corto, para aquellos que nos leen.

RX: ¡Por supuesto! Primero fue muy bueno hablar contigo, perdón por hablar mucho, porque siempre tengo esta cosa, me crié en la iglesia, algo de lo que no hemos hablado, pero las iglesias tienen una relación muy fuerte con los pueblos indígenas. Y esta retórica mesiánica está en nosotros, sin darnos cuenta, de siempre comentar y querer hablar más. Como mensaje final, creo que sería muy bueno felicitarlos por el proyecto, porque faltan iniciativas de este tipo para que podamos crear debate público, poner en debate estas diferentes concepciones de intelectuales, hombres maravillosos, mujeres maravillosas e indígenas maravillosos que están, a su manera, con sus aportes específicos, colectivamente, pensando en sí mismos y pensando en lo que es vivir y morir en Brasil, que es una forma de vivir y morir en América. Porque tenemos muchas diferencias, pero, como dije, incluso con los pueblos no indígenas que han sido considerados minorías políticas, tenemos muchas más cosas en común que diferencias. Entonces, para nosotros pensar la historia en el sentido de retomarla, como proponemos, y para nosotros construir un futuro desde nuestra organización política, en este momento del presente, necesitamos

hispanos pretendía “ofrecer una versión de la historia de la conquista alternativa a la de los cronistas españoles, describir las culturas indígenas, defender la humanidad de los indios y proponer lo que podía ser un buen Gobierno”. Véase: LESSA, Giane da Silva Mariano. “Nueva Corónica y Buen Gobierno” - um novo gênero que emerge no contexto da conquista da América. En: *Anais do V SIGET - Simpósio Internacional de Estudos de Gêneros Textuais - O ensino em Foco*. Caxias do Sul: UCS, 2009, p. 2.

de estos intelectuales indígenas y de sus aportes para nosotros como ha dicho Ailton Krenak y tantos otros, que tienen pies ancestrales, que tiene pies en el pasado histórico, en el pasado narrativo que necesitamos retomar para que podamos tener un camino mejor, más positivo que el que estamos enfrentando actualmente. Así que, una vez más, gracias.

VEA LA ENTREVISTA CON RAFAEL XUCURU-KARIRI EN YOUTUBE



YouTube

“En Chile existe una sociedad sumamente racista”: Diálogos con Natalia Caniguan Velarde del Pueblo Mapuche¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13856918>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

Fidel Rodríguez Velásquez: Bueno, muy felices de tener a Natalia Caniguan con nosotros acá en nuestro programa, y para empezar, bueno, quería preguntarte sobre ti, que nos cuentes un poco sobre tu trayectoria, sobre tu historia y sobre lo que estás haciendo ahora en Chile.

Natalia Caniguan: Gracias. Soy Natalia Caniguan. Yo soy antropóloga de formación, soy una persona indígena, pero segunda generación que nació en la ciudad de Santiago, en la capital de Chile. Entonces, también soy parte de todas estas generaciones que portamos la historia migratoria de nuestros padres o de nuestros abuelos y demás, es como bien extraña nuestra forma de inserción por así decir dentro de lo que es ser indígena en el país, porque todavía está como muy marcada por ciertos temas de prácticas culturales y demás.

1 La entrevista fue realizada el 19 de junio de 2023. En el diálogo, el entrevistador está identificado como FRV y la entrevistada como NC.

El tema es que yo, como antropóloga, y sin planificarlo, ni buscarlo, cuando terminé mis estudios de Antropología me vine a vivir a la zona sur de Chile, a territorio Mapuche, del pueblo Mapuche del que soy. Precisamente al inicio me vine a vivir a la zona de donde era mi familia, que se llama Puerto Saavedra. Es una pequeña localidad acá en la costa de la Araucanía² y ahí me quedé... Yo iba por tres meses a hacer una etnografía inicial y me quedé viviendo ocho años. Pero también es bien interesante porque en términos estrictos yo nunca me propuse volver al territorio, sino que siempre se fue dando por una situación casual del campo laboral. Y, bueno, la cosa es que viniéndome a vivir al sur y, tras esos tres meses iniciales, comencé a trabajar en investigación, vinculada al pueblo Mapuche, ya que estaba en territorio mapuche. Me enfoqué, por una parte, en todo lo que son los gobiernos locales, que son encabezados por personas mapuche, y también conocí y me vinculé a los movimientos indígenas que se daban en estos territorios, un poco como en esta relación más institucional o menos institucional, Estado-territorios.

Como te decía, viví ocho años en Puerto Saavedra y ya hace como ocho años también me vine a vivir a Temuco, que es la capital regional, sigo acá en la Araucanía, sigo en el sur y también vinculada siempre al tema de la investigación no solo enfocada en el pueblo Mapuche, sino que he tenido la posibilidad de conocer a todos los pueblos indígenas que habitan el país y desenvolverme en distintas áreas. Fui durante un tiempo también directora de un instituto de estudios indígenas que hay acá en la región.³ Entonces, eso también me permitió conocer más de los diversos pueblos indígenas de Chile y ahora ya llevo dos años que volví al trabajo independiente e el cual me vinculé con distintos proyectos de universidades y centros de investigación. Actualmente, soy

2 La Araucanía es una de las 16 regiones administrativas del territorio chileno. Fue creada el año 1887 y su capital es la ciudad de Temuco.

3 Se refiere al Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de La Frontera.

investigadora del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).⁴ Entonces, siempre ha sido el campo en el que me muevo y el que me gusta.

FRV: Hay una pregunta por la cual empezamos, que busca colocar en el debate el título del proyecto: “Intelectuales Indígenas del Continente Americano”. Y nos gustaría saber justamente cómo te sientes con esta palabra, es decir, cómo es tu relación con esta idea de una intelectualidad indígena. ¿Piensas que es una palabra adecuada para referirse a los pensadores indígenas que hoy están dando, en diferentes espacios de América Latina, una lucha en el plano académico, intelectual y político?

NC: La idea de intelectual e intelectualidad indígena me genera cierto ruido cuando la escucho. Yo creo que igual tiene mucho que ver con la realidad chilena, en la que generalmente todavía está muy marcada la visión de lo indígena vinculado a prácticas culturales e inclusive acá en la zona sur, dónde estoy yo, se habla mucho de que existe un “mapuchómetro”, que es cuántas prácticas tú tienes o realizas es cuanto más mapuche o menos mapuche eres. Y, en ese sentido, y como yo partía diciendo hace un momento, yo soy de la capital, de Santiago, soy sumamente urbana, siempre me defino también como champurria.⁵ Yo soy mestiza, padre mapuche, madre no indígena, nací en los años de la dictadura chilena y también vinculada a una familia de izquierda, de posición ideológica marxista de izquierda. Entonces, también con una crianza muy marcada, podríamos decir más a esos elementos y a esos conceptos que, por ejemplo, prácticas culturales. Insisto,

4 El Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) es un consorcio académico formado por tres universidades: Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), Universidad Diego Portales y Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Disponible en: <https://www.ciir.cl/ciir/>.

5 Entre los mapuche, “champurria”, expresión originaria de principios del siglo XX, se refiere a una persona mestiza que no es ni “puramente” mapuche ni “puramente” chilena o de origen español.

mi papá también ya había nacido en Santiago, mi abuelo, que fue el primero en migrar, yo no lo conozco, no lo alcancé a conocer porque falleció antes. Entonces, no traigo esa batería de prácticas culturales que podrían a uno, en esta lógica, como de validarte o no validarte en la indigeneidad. Insisto, acá en Chile es muy fuerte todavía esa tensión. Entonces, en ese sentido, me causa un poco de complejidad el concepto, porque siento que cuando te nombran “intelectual indígena”, hay una carga de también de lo que se espera de ti, pero no solo lo de lo que se espera en términos de una militancia, un activismo que aporta tu investigación al trabajo que realizas, sino que creo que está todavía como en esta dualidad de que tienes que ser de una determinada manera, se espera que tengas ciertas praxis, ciertos pensamientos, ciertas miradas que puedes no tenerlas, porque también van a responder a otros elementos de formación y demás. Entonces, ahí siempre como que a veces que le hago un poco más el quite al concepto, porque creo que puede generar falsas expectativas y en ese sentido frustraciones tanto hacia quienes te catalogan como a quien está siendo catalogado.

Hay otro elemento que también me hace un poco de ruido de la noción de “intelectual indígena”, y es que se vincula también demasiado a la idea de que: tú, intelectual indígena; yo, intelectual indígena, tengo que estudiar temas vinculados a los pueblos indígenas. O sea, yo no sé si podría ser reconocida intelectual indígena, si yo estudiara a la sociedad chilena, por ejemplo, o estudiara municipios, gobiernos locales que no tengan o que no sean encabezados por indígenas, sino que un municipio convencional de Chile donde no haya participación indígena, por ejemplo. No sé si ahí se me situaría como intelectual indígena, si yo no estuviese vinculada a los temas indígenas. Creo que también es un sesgo, porque tampoco podemos encerrarnos a solo vincularnos o trabajar o investigar entre nosotros. Es más, yo creo que una herramienta sería precisamente estudiar al otro, para tener las herramientas para que nosotros como pueblo podamos trabajar

ciertos elementos más estratégicos. Pero yo siento que también está ese tema todavía como muy cerrado y creo que, insisto, que de repente puede cerrar el campo, el espacio de intelectualidades indígenas.

FRV: Si yo te presentara como una intelectual mapuche, ¿cómo te sientes ante esa presentación?

NC: Yo siempre me posiciono desde la antropología, en este campo que estamos hablando, de la investigación como antropóloga y siempre remarco también esto que te decía, soy champurria, que soy mezcla, como se dice acá, y que soy una generación nacida en la ciudad. O sea, siempre también lo pongo como mis elementos que me definen de manera de sentar mi base. O sea: esto soy, no esperen otra cosa. No esperen que maneje la lengua⁶ o no esperen ciertas prácticas, porque vengo de este marco y también me defino desde una mujer marxista o con mirada de izquierda. Porque siento que también son los marcos teóricos con los que al menos yo pienso y analizo las cosas que hago, que es distinto a que si yo me sentara, por ejemplo, en otra epistemología “más propias” de los pueblos indígenas, que es sumamente válido, pero que no es mi caso. También son trayectorias que uno va viviendo... Entonces, me puedes presentar como intelectual mapuche, pero inmediatamente haré estas notas al pie para dejar clara mi posición. Y donde, para mí, lo mapuche es ser portadora de esta historia de un pueblo que perdió sus tierras, que sufrió un despojo cultural, un despojo territorial y que, producto de ese despojo que causó el Estado chileno, hay quienes tenemos que vivir en la ciudad o somos grupos que nacemos en la ciudad y que tenemos otros elementos y otra forma de ver el mundo, pero que somos del mismo pueblo, que somos del mismo proceso de expoliación estatal finalmente.

6 Se refiere a la lengua mapuche, el mapudungun.

FRV: Has dado entrada a otro tema importante, la historia del pueblo Mapuche y su relación con el Estado chileno. Nos interesa saber: ¿cómo piensas esa relación, cómo se discute al interior del pueblo Mapuche y, en general, en la sociedad chilena?

NC: Creo que es una relación bien compleja, porque tiene muchos matices y muchos elementos. Tiene, por una parte, este lado como más visible, que es además como el más mediático que existe en Chile. Es el mentado conflicto existente entre el Estado chileno y el pueblo Mapuche, precisamente motivado por todo el despojo territorial y las políticas que tuvo el Estado chileno que generaron la pérdida de tierras. Entonces, tienes ahí una relación de tensión, de confrontación, de un Estado que no asume el tema indígena como tal en sus políticas, sino que lo sigue asumiendo desde una mirada económica con políticas tendientes a esa línea que más responde al modelo chileno, que tenemos un estado subsidiario. Y tenemos esas medidas de seguridad que, constantemente, ahora llevamos más de un año en estado de excepción,⁷ eso quiere decir que los militares están en nuestro territorio, porque estarían estos problemas de seguridad y conflicto.

Pero también, por otro lado, y más en la cotidianidad, tú tienes una relación muy cercana con el Estado, en tanto un ente que está en todas partes. Si hay algo que caracteriza Chile es el

7 En Chile, el estado de excepción es una herramienta constitucional que altera la situación de normalidad y regularidad de los derechos y libertades garantizados por la Constitución, con el fin de proteger un bien superior. La Constitución chilena contempla cuatro estados de excepción constitucional: Estado de Asamblea, Estado de Sitio, Estado de Emergencia y Estado de Catástrofe. El Presidente de la República tiene la facultad de declararlos, aunque en algunos casos se requiere la aprobación del Congreso Nacional. Los gobiernos de Sebastián Piñera (2010-2014; 2018-2022) y Gabriel Boric (2022-actual) decretaron estado de excepción en las provincias del sur del país, que cuentan con una importante población mapuche, por considerar que las movilizaciones indígenas amenazan el orden público. Véase: RÍOS ALVAREZ, Lautaro. Estados de excepción constitucional en Chile. *Ius et Praxis*, v. 8, n. 1, p. 251-282, 2002.

hecho de que tenemos Estado en todas partes: puede ser precario, puede no ser suficiente, puede tener un montón de adjetivos, pero nosotros tenemos presencia estatal hasta en el rincón más apartado del país y esta presencia estatal se expresa en que hay establecimientos educacionales, escuelas, hay centros de salud muy básicos y muy deficientes, pero hay centros de salud y están todas estas políticas de corte social económicas que son el pago de subsidios, bonificaciones, pensiones y demás, y que, en la práctica, eso se expresa aquí en una figura muy, muy particular que se llama el día de pago. Hay un día del mes en que viene gente que trabaja en el Estado y se ponen a entregar dinero a las personas. Actualmente se han bancarizado más y se hace por la tarjeta, pero todavía está esa lógica del día de pago, que es el día que llega el Estado a entregarte todas tus ayudas sociales.

Por ese lado, como te decía, tienes un Estado muy presente. Esto hace que tengas una relación cotidiana que podríamos decir, escapa a las otras tensiones. Porque es en el día a día que van los niños y niñas a la escuela, yo voy al centro de salud si me siento mal, llega este apoyo social que significa que tengo el dinero para comprar los productos que necesito para mi casa. Entonces ahí uno siente que el Estado está súper presente hasta en lo más cotidiano. Eso hace también que se generen distancias en realidad, pero a veces se trata de generar este imaginario como que los mapuche no son chilenos o que están fuera del Estado, pero la verdad es que en esta cotidianidad se vuelve todo una sola cosa. Considerando los niveles de pobreza económica que viven los pueblos indígenas en Chile, esta presencia estatal sirve porque es una ayuda al final del día que no se tendría. Esto te genera relaciones bastante contradictorias, la verdad, porque nuestra política pública es bastante compleja, porque como está todo en esta lógica mercantil de entregarte bienes, de entregarte cosas, va generando ciertas dependencias, además que claramente eso no es sano, pero es el modelo que lamentablemente seguimos teniendo y parece que tendremos por largo rato acá en el país.

FRV: Ahora que tú mencionas esto de cómo, evidentemente, el Estado chileno está muy presente en todo el país y que hay una sociedad mapuche bastante vinculada a este Estado chileno, ¿cómo piensas que aparece esta separación/unión entre el pueblo Mapuche y el Estado chileno?

NC: Más allá de esta vinculación si hay algo que es latente dentro de la población mapuche, es cómo la pérdida de tierras afectó y genera las situaciones de vida que se mantienen hasta hoy en día, que son situaciones de vida en términos económicos de bastante precariedad, porque son muy pocas las tierras las que posee cada familia debido al trabajo intensivo que han tenido que desarrollar para poder subsistir. Estas tierras ya están muy desgastadas, la presencia forestal ha dañado los suelos de manera transversal, más allá de que las personas tengan o no estas plantaciones exóticas. Entonces, lo que existe como un elemento medular es que el tema de la posesión de tierras es sentido, de manera transversal, como el elemento causante de esta situación actual de que hoy en día no se viva bien. Entonces, en ese sentido, si uno mira lo que ha sido el movimiento mapuche desde 1920, hay que pensar que el Estado chileno termina su campaña militar hacia finales de 1880⁸ y a comienzos del siglo XX hace todo este proceso de reducción de tierras. Este proceso que terminó en 1910 fue conocido como la política de radicación de tierra.⁹ Una década Después, en 1920,

8 Desde mediados del siglo XIX, el Estado chileno organizó expediciones militares para conquistar y colonizar los territorios mapuches de la frontera sur. Mientras la historiografía nacionalista chilena ha llamado a este proceso la “Pacificación de la Araucanía”, los mapuche lo denominan la “Conquista del Wallmapu”, es decir, la conquista de su territorio originario. Véase: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. *Entre a Araucania Maldita e o Deserto Indômito*. Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

9 El proceso de radicación estableció el asentamiento de las familias mapuches dentro de la lógica del sistema de propiedades creado tras la ocupación del *Wallmapu*, denominado reducciones. El período comprendido entre 1883 y 1930 es conocido en la historiografía como

aparecen las primeras organizaciones mapuche. Entonces, igual, es como muy resiliente esa organización y en general si tú observas las demandas de los movimientos mapuche hasta hoy en día, el tema central sigue siendo la tierra y es porque es un elemento muy concreto que denota la afectación que se vive, dado que impactó toda la matriz económica y, por lo tanto, afectó la matriz social cultural y toda su forma de desarrollo. Entonces, es tan sensible que hace que cualquier elemento hoy en día lo pueda gatillar como demanda o como que tensiona esta relación con el Estado.

Otro elemento super importante es que la pérdida territorial es bastante reciente en términos históricos, entonces yo siempre también lo comento: no es una historia que uno diga la leí en los libros, como lo que uno lee del Imperio Romano, el Imperio Azteca, no es una historia que yo veo en textos, es la historia que le pasó a mi bisabuelo, es la historia de mis generaciones. Entonces, igual, es una historia cercana que hace que todavía, por así decir, duela, se sienta y esté tan presente. Por eso es que es fácil que emerja constantemente esta demanda o esta tensión con el Estado chileno, porque es el causante de esta situación.

FRV: En Chile ha habido gobiernos desde la extrema derecha hasta el día de hoy que hay un presidente de izquierda, entonces, ¿Cómo piensas esos matices o cómo se han visto esos matices desde la lucha mapuche?

el período de radicación y reducción, en el cual el territorio histórico mapuche fue reducido a 3.048 propiedades indígenas, denominadas Títulos de Merced. Aunque los datos cuantitativos son imprecisos, se estima que el territorio soberano indígena, que antes abarcaba alrededor de 9,5 millones de hectáreas, se redujo a unas 475.422,43 hectáreas entre las provincias de Bío-Bío y Llanquihue. Véase: BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”, *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, p. 741–774.

NC: Desde la última elección presidencial que vivimos en Chile, donde gana Gabriel Boric,¹⁰ que es este joven vinculado a movimientos sociales, movimientos estudiantiles de izquierda y en teoría progresista, se pensó que podría haber un giro en la relación entre el pueblo mapuche y el Estado, y sentar mayores confianzas hacia esta izquierda con quien uno creería que podría haber más afinidad de temas. Sin embargo, en la práctica, este gobierno ha seguido el mismo modelo que hemos tenido desde el retorno a la democracia.

Para nosotros, la dictadura sí o sí marca el antes y el Después, y también en términos de la relación con los pueblos indígenas. Si bien efectivamente antes de la dictadura también eran muy pocas las políticas que podríamos decir fueron dirigidas hacia los pueblos indígenas. A pesar de que existían las demandas y de que existieron diputados mapuche que ponían el tema en la discusión, fue con Salvador Allende cuando se intentó inicialmente avanzar por medio de una ley indígena y la reforma agraria que entregó tierras a los mapuche.¹¹ No obstante, ese proceso se realizó hacia el año de 1972 y en el año de 1973 fue el golpe de Estado en Chile. Por lo tanto, fue muy poco tiempo el que se alcanzaron a desarrollar esas medidas y, por lo tanto, fueron muy fácilmente anulables por la dictadura. Y, después de la dictadura, lo que hemos tenido efectivamente son gobiernos de centro-izquierda, centro-derecha, pero que en términos estrictos han seguido ad-

10 Gabriel Boric asumió la Presidencia de la República de Chile en marzo de 2022.

11 El gobierno de la Unidad Popular, a través de la Ley 17.729 de 1972, reconoció tanto la pluralidad cultural existente en Chile como la deuda histórica del Estado chileno con los mapuches, lo que allanó el camino para la restitución de 68.381 hectáreas a este pueblo indígena. Esta misma ley creó el Instituto de Desarrollo Indígena, con el objetivo de promover el desarrollo social, económico, educativo y cultural de los pueblos indígenas. Véase: BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”, *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, p. 741–774.

ministrando y manejando el modelo que dejó la dictadura. No hemos tenido gobiernos tendientes a cambiar ese modelo y tenemos, por tanto, un modelo neoliberal con una Constitución que parte por no reconocer la existencia ni siquiera de pueblos indígenas en Chile, e, insisto, tenemos treinta años de gobiernos posteriores que no hicieron nada por ello.

El retorno a la democracia fue un momento en que se pensaba que podía cambiar la relación con los pueblos indígenas, en tanto no era un hito menor. O sea, yo creo que toda la sociedad esperaba que iban a cambiar las cosas, porque estábamos saliendo de una dictadura. Claramente había esperanzas, e inclusive el pueblo mapuche hace un pacto con quien va a ser después el presidente, que es Patricio Aylwin. Este pacto es conocido con el nombre de Pacto de Nueva Imperial. En ese pacto, el entonces candidato le disse: “ustedes, pueblo Mapuche, me apoyan y yo me voy a dedicar a generar una ley indígena, a ratificar el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT)¹² y a darle reconocimiento constitucional”, o sea había un contexto de promesas en que uno pensaba que podía confiar. Sin embargo, todo queda como en esa manipulación para obtener los votos para generar la presidencia y de ahí en adelante no hemos tenido ningún gobierno que asuma realmente el tema indígena desde su variante política. Más bien, lo que se hace es pensar lo indígena,

12 Actualmente es el instrumento internacional más actualizado y completo en relación con las condiciones de vida y de trabajo de los pueblos indígenas y, al ser un tratado internacional ratificado por el Estado chileno, es vinculante. Según el Convenio, las tierras indígenas deben concebirse como la totalidad del entorno de las zonas ocupadas o utilizadas por los pueblos indígenas, abarcando así aspectos de carácter colectivo y derechos económicos, sociales y culturales, además de los derechos civiles. Los artículos 14 y 15 del Convenio hacen hincapié en el derecho de los pueblos indígenas a la consulta y la participación en el uso, la gestión (incluido el control del acceso) y la conservación de sus territorios. También establece el derecho a la indemnización por daños y perjuicios y a la protección contra los desalojos y las expulsiones de sus tierras tradicionales.

pensar los mapuche como grupos vulnerables socioeconómicamente, incluso eso se expresa en que hoy en día los temas del pueblo Mapuche dependen del Ministerio de Desarrollo Social acá en Chile, que es el ministerio que ve los temas para los asuntos sociales, o sea, el mismo ministerio que se encarga de los temas de pobreza, de los grupos de juventud, de los grupos de personas con situación de discapacidad, tiene otra ala que es pueblos indígenas. Entonces, te pone como en ese nivel de grupo vulnerable. Otra ala gubernamental que ve el tema indígena es el Ministerio de Interior y Seguridad Pública, que es precisamente con todo este corte de aplicación de medidas de seguridad.

También ha sido bastante llamativo, que quienes comienzan a imponer medidas de seguridad más duras y medidas de seguridad que además venían de la dictadura, como es la aplicación de la ley antiterrorista, son precisamente los gobiernos de centro-izquierda. Como te decía en un inicio, haciendo unos saltos hasta la presidencia actual, que es la de Gabriel Boric, se esperaba que fuese nuevamente como este segundo momento de cambio, teníamos el “Pacto Imperial” de 1989 y ahora decíamos: no, ahora sí, un joven, que era de los movimientos estudiantiles, traía todo un discurso de que él no iba a militarizar la Araucanía, de que no iba a seguir con ese mismo tipo de medida. No obstante, al mes de gestión de este nuevo gobierno se aplica la militarización, es el gobierno que más tiempo ha tenido los militares en la calle. Como te decía, llevamos más de un año con los territorios militarizados. Y eso, al final, te da cuenta que no existe desde el Estado una intención de asumir el tema mapuche o el tema indígena en tanto tema de los pueblos indígenas con derecho y donde lo que hay que hacer es una conversación política y donde el Estado va a tener que ceder y donde va a haber que llegar a acuerdos y negociación. Yo creo que nadie quiere asumir todavía eso y se sigue bajo la lógica de subsidios, ayudas, bonos productivos y demás, y seguimos replicando la misma lógica, sin embargo, de fondo y

estructuralmente no se quiere asumir y nadie ha tenido la capacidad de asumir cuál es la forma de llevar esta relación.

FRV: Entonces, podemos pensar que la falta de reconocimiento del pueblo Mapuche como un sujeto político sería el trasfondo de esta relación del Estado chileno con este pueblo.

NC: Exacto, yo creo que el trasfondo está en la consideración del pueblo Mapuche como un sujeto político y que en tanto sujeto político la negociación con el Estado ahora se hace en términos más simétricos, ya no es como: te doy ayuda y ahí te quedas tú tranquilo, porque te di un bono, te di materiales para algo, sino que cuando ya lo sientas como un sujeto político, un sujeto jurídico, tenemos que empezar a dialogar en otro tenor. Tenemos que empezar a dialogar en términos de autonomías, autodeterminaciones, controles territoriales, o sea sistemas propios, lo que cambia totalmente la lógica del diálogo. Y creo que eso es algo que por lo pronto no veo factible de que pase en este país, lamentablemente. Porque es como un cambio radical dejar de subalternizar a los pueblos y entender que se puede dialogar, que yo creo que ahí sí hay mucho temor, yo creo que acá se generan muchas caricaturas, lamentablemente. Precisamente como para tratar de bajar el tema, pero yo creo que lo que hay detrás es temor, es temor de sentarte a dialogar con este otro que tanto tiempo ha estado supeditado a ti.

FRV: Esto nos lleva inevitablemente a hablar de una experiencia más concreta ahora, que fue la Constituyente.¹³ El tema mapuche

13 La Convención Constituyente se implementó en Chile en julio de 2021, con un plazo de nueve a 12 meses para elaborar una nueva Carta Magna. Su origen está en la Ley de Reforma Constitucional 21.200, que convocó a elecciones convencionales para el 15 y 16 de mayo de 2021, en las que, por primera vez en la historia de Chile, se incluyó la paridad entre hombres y mujeres y se reservaron escaños para los pueblos indígenas

ocupó un rol visiblemente importante desde los medios, hubo una presidenta mapuche de la Convención Constituyente, se utilizó en la campaña el tema mapuche con un tema importante. ¿Cómo analizas los usos del tema mapuche en lo que ha sido la experiencia constituyente en Chile?

NC: El primer proceso constituyente que vivimos, donde precisamente tuvimos a Elisa Loncon¹⁴ de presidenta, donde tuvimos los escaños reservados para los pueblos indígenas,¹⁵ fue un momento de bastante inflexión para la sociedad chilena. Proceso por lo demás que no se dio tan naturalmente, por así decirlo, ni tan fluidamente, hay que recordar que estábamos viviendo todo el estallido social¹⁶ en Chile. Y, bueno, este acuerdo constitucional

que habitan el territorio chileno. Con 96 de 155 votos, Elisa Loncon Antileo, mujer mapuche, fue la primera constituyente elegida para presidir la Convención Constituyente, asumiendo la tarea de dirigir los primeros seis meses de su funcionamiento. Véase: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; DA SILVA, Lays Corrêa, “Proposta para o Buen Vivir: a luta mapuche pela construção de um Estado plurinacional no Chile”, *Revista de História Regional*, vol. 27, núm. 1, 2022, p. 280-300.

- 14 Nacida en la comunidad Lefweluan, Elisa Loncon Antileo es profesora de inglés en la Universidad de La Frontera. Es magíster en Lingüística por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa UAM-I (México); doctora en Humanidades por la Universidad de Leiden (Holanda) y en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile. A finales de los años ochenta, Elisa Loncon formó parte del grupo de teatro AdMapu, participando en manifestaciones contra la dictadura. En los años noventa, formó parte del Aukiñ Wall Mapu Ngulam (Consejo de Todas Las Tierras), contribuyendo a la reconstrucción de la memoria oral del pueblo mapuche y a la creación de la Wenüfoye (bandera mapuche). Véase: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; DA SILVA, Lays Corrêa, “Proposta para o Buen Vivir: a luta mapuche pela construção de um Estado plurinacional no Chile”, *Revista de História Regional*, vol. 27, núm. 1, 2022, pp. 280-300.
- 15 De los 155 parlamentarios que integraron la Convención Constituyente, siete pertenecían al pueblo Mapuche, dos al Aymara y uno a cada uno de los siguientes pueblos: Kawésqar, Rapanui, Yagán, Quechua, Atacameño, Diaguita, Colla y Chango.
- 16 Ola de protestas iniciadas el 18 de octubre de 2019, relacionadas con la crisis del neoliberalismo y el modelo de democracia restringida y tutelada.

fue un acuerdo entre partidos políticos. Para variar, acá en Chile la clase política suele llegar a esos acuerdos. El asunto es que nosotros nos sumamos como sociedad a este juego que se crea, y los pueblos indígenas comienzan a pedir la participación en un proceso que surge inicialmente por medio del estallido social, es decir muy desde las rabias y tensiones que se estaban viviendo en el país. Tampoco era como que Chile estaba viviendo una revolución, en todo caso era una “revolución a medias” en el sentido que tampoco destronaba todas las estructuras tan marcadas que tenemos como sociedad.

Entonces, parte ese proceso con la tensión para que puedan participar los pueblos indígenas a través de las figuras de los escaños reservados. Escaños en los que había propuestas de los pueblos indígenas que tenían que ser en mayor número y también otras propuestas que no consideraban ningún escaño. Se impuso la idea del término medio: la clase política nuevamente elige esta cantidad de escaños, que son los que van a representar a los pueblos indígenas, donde está el pueblo mapuche con siete escaños reservados y donde se logra además la presidencia de la convención.

Ese primer proceso constituyente, esa primera Convención, fue un punto de inflexión para la sociedad en el sentido de que hizo demasiado evidente lo indígena en el país, hizo demasiado evidente la historia y la diversidad que tenemos, que es súper compleja. Pero aunque cueste a veces creerlo desde afuera, acá en Chile no es tan normal entender la diversidad que existe. Somos un país que todavía niega mucho la diversidad bajo el discurso de que somos todos mestizos, somos todos chilenos, como que se oculta demasiado esa presencia indígena o la presencia afro que se reconoció hace muy pocos años. Hay pueblos indígenas

Véase: GREZ, Sergio. “Rebelión popular y proceso constituyente en Chile”. En: GREZ, Sergio y otros. *Chile Despertó*. Lecturas desde la Historia del estallido social de octubre. Santiago: Universidad de Chile, 2019, p.13-19.

todavía en proceso de ser reconocidos, porque quedaron fuera de los instrumentos estatales, o sea, siempre tenemos tensión con la diversidad. Bajo esta lógica de nuestra Constitución de que todo es único, unitarios, todos somos iguales y es algo que cala muy, muy fuerte. Nuestro sistema educativo no lo plasma mucho, nosotros no nos cuestionamos la diversidad. Entonces creo que este proceso constitucional la plasmó y la plasmó fuertemente y duramente, y creo que eso generó el retroceso en el sentido de, “ellos eran los calladitos”, o todavía lógicas que existen acá del “mapuchito” o “la mapuchita” que trabajaba en mi casa o con quien yo me encuentro, pero que es un sujeto pasivo, pero no es una sujeta o sujeto activo, sino que todavía son dominables. La Convención demostró la otra cara: opinan, participan, tienen poder y demás. Y eso obviamente generó temores y resquemores y unido a, bueno, todo un tema mucho más estructural de que había todo un sector en el país que no quería cambios y que obviamente utilizó precisamente esta diversidad que emergió para crear un enemigo interno. Al final, esa fue la lógica que se creó, el enemigo interno, la idea de que si se hubiese aprobado la Constitución que se estaba redactando, Chile se iba a dividir y vamos a tener más banderas y vamos a tener más símbolos que son cosas súper simbólicas y uno podría decir menores en una discusión constitucional. Sin embargo, dado nuestro perfil unitario y de ser tan chilenos, tensionaban inclusive los sectores rurales y los sectores mapuches quienes también se sentían así como... pero por qué ahora vamos a ser otros o por qué vamos a tener que vivir sin el Estado, por qué voy a tener que dejar de recibir estas cosas de este Estado tan cotidiano que yo te decía, esta lógica de que nos íbamos a separar y demás.

Creo que era un proceso necesario, pero creo que fue mucho aún para la sociedad chilena. Creo que todavía no estábamos preparados para eso.¹⁷ Y el proceso actual que estamos viviendo

17 En el plebiscito, celebrado el 4 de septiembre de 2022, el Apruebo –la campaña para la aprobación de la nueva Constitución– obtuvo solo el

a nivel general, ni siquiera desde los pueblos indígenas, sino de la sociedad, al menos de quienes no estamos conformes con el modelo que tenemos en Chile, es un proceso con pocas esperanzas en términos de cambio o en términos de que se cuestione la sociedad que hemos construido y en ese sentido se permita la participación o se permitan estas visibilizaciones.

Por un tema de ser políticamente correctos, el texto constitucional nuevo debe avanzar a decir: “se reconoce que hay pueblos indígenas en Chile”, pero creo que va a ser eso, creo que no va a entrar más en profundidad.¹⁸ También creo que eso va a hacer que la agenda de los pueblos indígenas se vea nuevamente atrasada en unos años, más a la luz de que también, al igual que varios lugares, estamos viviendo esta avanzada de la ultraderecha, que acá en Chile está muy presente, y que lo veo con temor para nuestro próximo período presidencial. Entonces, estamos en un momento en que la agenda política de los pueblos indígenas está más bien en un tiempo de pausa, sino inclusive de retrocesos con estos procesos que se vienen a futuro, lo que no es para nada alentador, lamentablemente.

FRV: Un escenario muy complejo, por eso me gustaría preguntarte, Natalia, cómo miramos el pueblo Mapuche desde dentro. ¿Cómo pensamos el movimiento mapuche hoy? ¿Cómo se organiza el movimiento mapuche? ¿Cuáles son las principales demandas del movimiento y cómo está territorialmente el pueblo Mapuche a lo largo del país?

NC: A ver, primero indicar sobre el pueblo Mapuche como tal, es un pueblo con todas las diversidades que tú puedas pensar, al

38,1% de los votos válidos frente al 61,9% de la opción que rechazó la nueva constitución.

18 Cuando se llevó a cabo la entrevista, Chile estaba viviendo un segundo proceso constitucional, que nuevamente terminó en un rechazo hacia la propuesta de nueva constitución en el país.

igual que cualquier otra sociedad o cualquier otro pueblo, que también es algo que a mí me gusta fijar. Porque también muchas veces solemos tener la idea de que los pueblos son como super homogéneos, super estáticos, donde todos piensan lo mismo, donde todos están en la misma, y no. Tenemos un pueblo mapuche, además sumamente cruzado por procesos más macros, producto del despojo territorial. Tenemos mucha población mapuche en las ciudades insertándose además precariamente en la ciudad y en las zonas más marginadas y esto es un proceso que viene desde la década de 1950 hasta ahora, entonces es un proceso constante. Como siempre se dice acá, los territorios rurales, donde estaba el pueblo Mapuche, son territorios expulsores de pobladores, y más bien lo que nosotros vemos hoy en día acá en las comunidades y en los territorios es a adultos mayores, a veces acompañado por algunos menores que pueden ser sus nietos; no obstante, jóvenes y adultos están en las ciudades, porque se necesita también generar recursos económicos e ingresos. También con procesos, como ha sido la escolarización que tenemos y un poco te decía esta idea de que nosotros tenemos tanto Estado y además con las leyes de la educación obligatoria que es imposible que aquí alguien ya esté alejado de la escuela, lo que implica un proceso de castellanización y pérdida de la lengua materna. También con mucha presencia de iglesias de corte cristiano, hay territorios donde hay algunas que son más cercanas a las prácticas del pueblo Mapuche, pero también han emergido bastantes Iglesias contrarias a las prácticas culturales mapuche. Esto hay que hacerlo evidente, porque también tenemos que hacernos cargo, ahí hay población mapuche que se adhiere a estas iglesias y esos credos. Y, entonces, tenemos toda esta diversidad, insisto, también y todos estos procesos que están pasando, así como también uno puede decir gente mapuche de centro-izquierda, de centro-derecha, apolítica, siguiendo pensamientos propios y demás, o sea, hay que pensar todas las diversidades posibles.

Eso hace que sea complejo también pensar en un movimiento mapuche que articule a todas las personas. En términos de movimientos, tenemos diversidades que podemos intentar resumir en tres grupos. El primero desde estos grupos podemos catalogarlos como fuera de las institucionalidades y de los espacios de diálogo. Estos grupos podemos caracterizarlos más de “acción directa”. En el contexto que tenemos estos grupos van a seguir actuando, porque ellos tienen una postura clara que es un tema contra el capital, contra la empresa extractivista y eso va vinculado al modelo político económico chileno. Mientras eso no se resuelva ellos van a seguir en sus demandas y en sus formas de actuar.¹⁹ Pero también tenemos toda la rama de estos movimientos que desde dentro del sistema apelan a la participación política parlamentaria, vía gobiernos locales y demás. Esto refleja una tensión muy propia de todo movimiento político, de cómo incidir desde adentro en los cambios. También hay una tercera línea que quizás no se visibiliza hacia afuera como movimientos políticos, pero que tiene que ver sí con todos los movimientos de corte cultural que hay en este momento, estos tienen bastante fuerza, por ejemplo, en el proceso de revitalización lingüística. Porque, lamentablemente, había una pérdida muy grande del mapudungun y hay movimientos que su tema y su lógica y su meta es ampliar el número de hablantes de mapudungun. También creo que este último es un ejemplo de estas cosas medio ambiguas de la relación con el Estado. En tanto tenemos un Estado que entrega muchos recursos para ciertos procesos, como de fortalecimiento cultural en los territorios vinculados a estos programas.

Por ejemplo, un caso súper concreto: nosotros esta semana, el día miércoles, tenemos feriado en Chile porque se reconoció

19 Se refiere a grupos como la Coordinadora Arauco Malleco, Weichán Auka Mapu y Resistencia Mapuche Lafkenche, que adoptan un enfoque rupturista frente a los proyectos integracionistas que legitiman el Estado colonial y el capitalismo. Véase: PAIRICAN PADILLA, Fernando. *La vía política mapuche*. Apuntes para un Estado plurinacional. Santiago: Paidós, 2022.

como el día de los pueblos originarios a partir de que es la fecha cercana al solsticio de invierno y que, por lo tanto, se puede decir del año nuevo indígena.²⁰ Porque primero se tomó aquí como el año nuevo indígena, pero, ahora ya al menos se le llamó el día de los pueblos originarios, lo tenemos de feriado hace dos años. Ese feriado y esta noción de que vamos a tener un año nuevo hace que, por ejemplo, todos los colegios, la gran mayoría de los jardines infantiles, las instituciones públicas, esta semana hacen internamente su celebración de año nuevo indígena. Entonces, hacen una ceremonia o tienen una charla... Todavía está en un campo en que es muy folclórico y que puede ser absolutamente cuestionable. Porque todavía está la lógica de que su hijo venga disfrutado al colegio ese día, que todavía son lenguajes que hay que ir cambiando, pero ya también se genera que es una fecha que ya se implantó. Llevamos unos diez años así desde que esta conmemoración que partió bien de a poco, pero que ahora podría ser incluso mal visto que una institución o un colegio no haga esta fecha. Entonces, pienso que esas prácticas culturales institucionalizadas por el Estado, aunque les cambia mucho el sentido, igual aportan porque se genera una reflexión, te marca que hay un día que es distinto, te marca que hay prácticas culturales que son distintas, y que hay otra forma de concebir las cosas.

Entonces, por ese lado, por lo cultural, también ha habido movimiento o están pasando cosas que es positivo ante un eventual escenario negativo hacia los pueblos en términos del avance de la ultraderecha o que no tengamos cambio constitucional o que nuestro cambio constitucional sea muy malo. Estos movimientos, esto que está pasando en lo cultural, va a seguir en el tiempo y quizás le es más fácil continuar porque tiene menor visibilidad hacia afuera, no obstante, igual tiene más alto impacto hacia adentro.

20 Se refiere aquí al 21 de junio, día en que se celebra en Chile el Día Nacional de los Pueblos Indígenas.

FRV: Natalia, ahora, me gustaría que fuéramos como también a un plano más regional. ¿Piensas que hay una agenda compartida en América Latina o en el continente americano sobre pueblos indígenas? ¿Los mapuche hacen parte de esta agenda compartida y hay un diálogo más amplio de demandas que puedan pensarse en conjunto con otros países? Pienso incluso partiendo de una idea, de que pensamos el pueblo Mapuche como un pueblo incluso binacional que también está en Argentina ¿Cómo miras esta relación, existen principios... esa relación de pensar una unidad de lucha o una unidad de demanda más allá de la organización por el Estado chileno o no?

NC: Puede ser un tema más de desconocimiento mío, pero yo creo que lamentablemente existe más unión en la forma en que los Estados se vinculan con los pueblos indígenas que la respuesta que puede haber desde todos los pueblos indígenas en América Latina hacia la relación con los Estados. Creo que para los Estados es más fácil unirse y planificar, es un poco, como tú lo planteabas, con esta lógica del pueblo Mapuche en Chile y Argentina, así como en su momento se pensó la Pacificación de la Araucanía con la Campaña del Desierto a finales del siglo XIX los dos Estados juntos.²¹ Hace pocos años teníamos también que los ministros de Interior de ambos países se juntaban para seguir viendo cómo asumir el tema de seguridad con estos grupos más de acción directa y demás, y creo que también en ese sentido las problemáticas que afectan a los pueblos indígenas en general en América Latina son comunes, que tienen que ver con el extractivismo, y estos modelos que claramente ven los territorios indígenas como lugares de recursos económicos más que de vida

21 Los procesos de expansión territorial de los Estados chileno y argentino a partir de mediados del siglo XIX fueron concomitantes y fueron conocidos por la historiografía nacionalista como la Pacificación de la Araucanía y la Conquista del Desierto. Véase: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. *Entre a Araucania Maldita e o Deserto Indômito. Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

y entonces creo que las problemáticas sí están unidas, así como los Estados, y creo que eso debiera sentar las bases para tener una mayor interacción y mayor vínculo entre pueblos indígenas en América Latina. Creo que todavía hay mucho por hacer. Siento que quizás en momentos de coyuntura, si se produce esta solidaridad y este encontrarse, pero no sé si es como permanente el estar atentos a lo que está pasando.

Me viene a la mente el caso de Ecuador, que ha tenido las últimas movilizaciones indígenas.²² Como que van tomando fuerza, pero no logran concretar cambios, entonces también siento que pasa así aquí. Quizás si los pueblos en América Latina apoyan ese proceso en Ecuador o lo que pasó en Perú, me refiero al golpe de Estado que realizó Dina Boluarte y donde precisamente las personas que salieron a protestar y donde se generaron las muertes era la población indígena de la zona sur.²³ Creo que nos falta más solidaridad de pueblos en el sentido de que estamos viviendo las mismas problemáticas y que son problemáticas que van a seguir porque tienen que ver con un sistema económico y una forma de ver el mundo que tiene este sistema neoliberal. Entonces, ante un sistema neoliberal no podemos luchar solos, tenemos que claramente generar más comunión y generar más espacios de diálogo entre pueblos para ser también más propositivos o más proactivos ante este avance del mercado principalmente.

22 En junio de 2022, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (Conaie) y otras organizaciones realizaron una movilización nacional contra el gobierno de Guillermo Lasso, exigiendo la reducción del precio de los combustibles, precios justos para los productos agrícolas, empleo y respeto a los derechos laborales.

23 Dina Boluarte asumió la presidencia de Perú tras la destitución del ex presidente Pedro Castillo. Dina Boluarte fue ministra de Desarrollo e Inclusión Social en el gobierno de Pedro Castillo y, cuando tomó posesión como presidenta de Perú, fue expulsada del partido Perú Libre tras declarar que no compartía su ideología.

FRV: Siempre hay esta idea no solo en Chile, sino en general en América Latina, de que pensar la problemática indígena es pensar en términos de elementos culturales o elementos vinculados a vestimentas, al mito, al rito y no a la política. Entonces, como sé que lo hemos venido dialogando e incluso hay esta idea siempre de una separación tajante entre lo que sería occidente y los pueblos indígenas, entonces, ¿cómo piensas estos dos elementos, es decir, esta idea de que solo es posible aproximarse a los pueblos indígenas desde una idea cultural, una idea vinculada a una ancestralidad y luego después esa idea de una separación entre occidente y los pueblos indígenas?

NC: Efectivamente, lo que hay que hacer es complejizar la mirada y yo no soy partícipe de ninguna de las dos. Ni de mirarnos como antagonistas de occidente ni desde la lógica cultural, porque además tenemos que ser super conscientes de la realidad actual de los pueblos indígenas, y es que están inmersos en sociedades mayoritarias que se impusieron. Reconozcamos todo lo que ha pasado, pero eso generó cambios en la población indígena y generó nuevas dinámicas y, si no entendemos esas dinámicas actuales, es muy difícil asumir o trabajar o politizar lo indígena o asumirlo desde la demanda. En ese sentido, yo soy más bien contraria a los discursos esencialistas, o bien románticos que se dirigen, porque creo que te dejan en un momento por así decir más pasivo o no te permiten actuar porque no tienen los elementos de la realidad que tú necesitas para negociar finalmente hoy en día.

Hoy en día lo que se requiere es entender al pueblo Mapuche y a los pueblos en esa diversidad y que a partir de esa diversidad son sujetos políticos. Lo que se debiese hacer es negociar con el Estado o con el ente que haya que negociar, y ahí se valen las estrategias políticas diversas que uno pueda tomar, estrategias también por lo demás muchas veces occidentales o muchas veces venidas de la academia, de quienes estamos pensando estas situaciones, mirando los casos desde más afuera y desde otros casos comparados. Debemos asumir que estos dos procesos son influjos de todos estos elementos contextuales

en los que estamos, ya que lo que hay que responder también se debe responder acorde al contexto. Quizás hay contexto y momentos donde se puede responder con un corte más cultural, otros que necesitan de un diálogo político, otros que necesitan otra estrategia porque también tiene que ver con las demandas y el proyecto político que tú sientes para tu pueblo. Pero, entonces, yo creo que lo importante es entender a los pueblos desde su diversidad máxima y que también siempre lo digo, ¿por qué aceptamos tan naturalmente que las sociedades occidentales, por así decir las, sean diversas? Porque nadie cuestionaría que ser chileno es ser diverso. ¿Por qué me tengo que cuestionar que por ser mapuche no puedo ser diverso? Ese siempre es el tema. ¿Por qué los otros pueden ser diversos y los indígenas no? Eso también es una mirada súper paternalista y súper colonial, porque es como yo los quiero imaginar, pero no es asumir la realidad y mientras no asumamos la realidad es bien difícil avanzar, porque estás chocando con una cortapisa.

Los mapuche, por decir un ejemplo, queremos que todo, no sé, en el territorio, ahora, solo se habla la lengua mapudungun, por decir un ejemplo bastante básico, pero si nos vamos a las cifras solo el 10% de las personas mapuche hablan mapudungun. Porque sí hubo un proceso de despojo y hay que asumirlo. Pero entonces no puedo pensar como “no, mapuche es solo el que habla la lengua”, porque reduje la población al mínimo por tendencia culturalista, entonces tengo que mirar esta diversidad, entender los contextos que generaron esta diversidad y sobre esa base poder actuar y poder dialogar, negociar o lo que se tenga que hacer.

FRV: Eso va en dirección de lo que comentaste que en general en América Latina existe como un “indígenómetro.” Podemos retomar esa idea, es decir, hay como una idea de cuántas características tienes para ver cuán indígena eres. ¿Piensas que esto es problemático para la causa indígena o solo es un elemento que está en la sociedad?

NC: Acá efectivamente existe esta idea del “mapuchómetro.” Incluso hay gente que hizo videos riéndose precisamente de eso. Es un concepto que se usa bastante, porque hubo un momento del movimiento en que se empezó a tensionar, era como a qué ceremonia vas, hablas mapudungun, cuál es tu organización, como que tenías que hacer una lista de chequeo para cumplir y fueses aceptado. Entonces era bien problemático, ya que ese tipo de miradas desconoce toda la historia de los mismos pueblos. Una historia que tiene que ver con las pérdidas culturales, las pérdidas territoriales y todos los tipos de pérdidas que ocasionaron los Estados nación y los procesos de colonización. O sea, no puedo decirle a nadie, “no, tú naciste en Santiago, entonces eres menos indígena”. Es como “hey, pero yo no elegí nacer en Santiago, yo nací en Santiago porque mi abuelo tuvo que emigrar, porque no había tierras y porque el Estado chileno se las robó”. O sea soy el producto de un proceso mucho mayor, entonces creo que simplificar mucho es negar la misma historia de los pueblos y no reconocerla. Pero también creo que esa suerte de instrumentos le juega en contra al mismo movimiento, a las organizaciones, porque al final del día terminan generando distancia. “No, no voy a participar porque sé que me van a encontrar un ‘pero’, que no soy bienvenido, que no voy a ser aceptado como tal”. Entonces mejor evitar sumarme a donde sé que no voy a ser bien recibido. Pienso desde una mirada bien personal, que eso es una muy mala estrategia.

Cuando se es movimiento en resistencia o movimiento que quiere poner demandas, el movimiento tiene que tender a generar redes, a ampliar redes más que a cerrarse sobre sí mismo y creo que el poner requisito, el poner como una lista de chequeo para ingresar, solo hace que al final del día se vaya minorizando el grupo en vez de eventualmente abrirse y generar redes o demás. Creo que es un tema problemático, creo que se debe discutir. Claro acá uno ya se lo toma con humor, pero yo creo que en su momento generó tensiones y eso llevó a que hoy en día ya uno se ría y es

cómo vas a aplicar o no vas a aplicar el “mapuchómetro”, pero ya sabiendo que son ironías, y que no debiese ser más.

FRV: Me interesa ver tu visión de la relación de los pueblos indígenas con la academia. Tú eres antropóloga, eres mapuche, es decir, digamos que pensamos que tienes ese doble mundo o a lo mejor como tú misma lo has dicho, no es ningún doble mundo, es un mundo en el cual una cosa no excluye la otra y están íntimamente relacionadas. A eso se suma algo, una noticia que nos acaba de llegar: que asumes la presidencia del Colegio de Antropólogos de Chile.²⁴ Entonces, ¿cómo piensas estas dos cuestiones? Uno: el tema de los antropólogos en la academia, ya que ha habido una discusión bien interesante aquí en Brasil, incluso hay una profesora, profesora Alcida Rita Ramos, que ya llega a decir: “bueno, los antropólogos nos retiramos y que sean los antropólogos indígenas los que van a dar estas nuevas etnografías, estas nuevas ideas”.²⁵ Y después, luego, un poco también de cómo se concreta incluso esta idea en Chile, un país con todas estas características que hemos venido analizando y discutiendo, pero ese mismo país elige a una antropóloga mapuche como presidente de su colegio de antropólogos. Entonces, me gustaría como que nos desplazáramos para cerrar en esos dos elementos. Si hay una dualidad entre la idea de un mapuche antropólogo, ¿cómo sería esa relación con la academia? Y después pensar en esta idea de Natalia Caniguan, presidenta del Colegio de Antropólogos de Chile, ¿cómo eso va a marcar un antes y un después o una diferencia?

NC: Es bien interesante la relación entre Antropología y ser mapuche, inclusive desde una anécdota personal. Cuando yo empe-

24 Colegio de Antropólogos e Antropólogas de Chile. Disponible en: <https://www.colegioantropologos.cl/>.

25 Véase: RAMOS, Alcida Rita. 2023. “Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela ainda será a mesma?”. *Anuário Antropológico* 48 (1):11-27.

cé a estudiar Antropología, nunca lo pensé, nunca lo dije “porque yo soy indígena lo voy a estudiar”, sino que era lo quiero estudiar, porque era una carrera que me parecía interesante y me gustaba, como que nunca hice el vínculo de “ah, soy indígena, sería bueno estudiarlo”, en absoluto. Pero lo que sí, una vez que yo estaba cursando la carrera y venía todo el tema de hacer trabajos para la carrera y terrenos para la carrera, era muy esperado por los profesores y por los compañeros que yo siempre trabajara lo mapuche por ser mapuche. Entonces yo igual generé como una resistencia durante mis años de estudio y evitaba tratar el tema mapuche, porque sentía que era casi como que se me obligaba. Pensaba: “¿por qué yo no puedo estudiar otras cosas?”. O sea, por ser mapuche tengo que estudiar los mapuche. Entonces, igual para mí generaba una tensión y me fui a estudiar otros temas, estudié pueblos del Norte, como que hacía el quite, porque sentía que no tenía que ser tan direccionada la situación.

No obstante, terminé la carrera y estoy trabajando el tema mapuche, pero igual, como lo decía al inicio, siempre se dio desde la casualidad más que yo sintiera que era lo que tenía que hacer y es importante que se pueda dar esa reflexión para quienes estamos en la intelectualidad del campo de la investigación o en estas áreas: que nuestro tema de trabajo y de interés sea a partir de tu reflexión y de que si tú sientes que tienes que trabajar los temas de tu pueblo porque vas a contribuir, bien, pero si también crees que no es tu tema a trabajar y quieres trabajar otros temas, también está bien. No puede ser direccionado porque también te pone complejidades, o sea, quizás me voy a cegar a cosas si no me estudio a mí misma, si estoy en mi mismo proceso me puede generar tensiones, situaciones complejas hacia mí, porque igual se vincula con tu historia, con tus elementos, entonces creo que no puede ser tan lineal, no puede ser solo como que antropóloga mapuche estudia temas mapuches desde la antropología. Si se da, como se dio mi caso, bien, pero creo que no debe direccionarse.

Respecto al colegio, bueno, creo que puedo ser electa porque somos antropólogos y claramente no respondemos a la misma lógica de nuestro país. Creo que somos parte del 38% que votó porque queríamos un nuevo cambio de Constitución y modelo. Creo que es importante fijar estos desafíos, primero, porque nuevamente se fijan las miradas: “Mira, hay una antropóloga mapuche a la cabeza”. Afortunadamente, ha habido colegas antropólogas y había colegas mapuche antes a la cabeza. Entonces, quizá el desafío no es tanto. No soy la primera, no me pone esa situación de complejidad, pero creo que siempre es así, siempre va a ser interesante el desafío, porque la antropología en sí es una disciplina en Chile muy desconocida y muy poco valorada y validada, entonces creo que poder posicionarla, poder visualizarla es parte de lo que queremos hacer con los colegas que salimos electos. Para nosotros es un gran desafío porque son cosas que van de la mano. Si posicionamos la antropología, que somos una disciplina que mira la diversidad, es como estar diciéndole a la sociedad chilena: “Ya avancemos, tenemos que seguir mirando la diversidad”. Para eso hay quienes nos formamos, quienes podemos apoyar, quienes podemos contribuir y por ahí vamos. Ya había también más gente pensando siempre la antropología desde esta herramienta, además que tiene que servir a las organizaciones sociales, a los movimientos indígenas y a todos los grupos que están más subalternizados y oprimidos, porque es el sentido al menos para mí de la antropología. Espero que por eso me hayan elegido la presidenta si no, también eso es como mi línea de acción para hacer la presidencia del Colegio de Antropólogos de Chile.

FRV: Natalia, creo que ahora sí llegamos al final. No sé si hay algún mensaje que hayamos dejado fuera y que te gustaría manifestar en cualquiera de los temas.

NC: Es súper importante mirarnos como sociedades complejas y diversas siempre, y sociedades donde todavía, a pesar de que algunos piensan que ya está pasado de moda, todavía hay racismo

y todavía hay discriminación y ante esas situaciones también debemos actuar desde las intelectualidades y desde nuestro espacio de acción. Lamentablemente, aquí en Chile existe una sociedad sumamente racista y precisamente los mismos procesos que hemos vivido, como la Convención Constitucional, como que han aflorado más esa situación, tanto así que hasta ciertos sectores se sientan casi orgullosos de serlo. Eso no puede ser, o sea, tener todavía ese tipo de situaciones habla de que nos falta mucho como sociedad para construir, para convivir y ahí también están los desafíos de lo que se viene. Si uno va a estar en la intelectualidad, desde lo indígena, desde estas militancias o desde estos procesos, también tenemos que trabajar, tratar de contribuir a disminuir estas tensiones, estos racismos y estas discriminaciones porque claramente no son sanos y no podemos vivir en sociedades que se piensen como polos separados y que no dialogan.

VEA LA ENTREVISTA CON NATALIA CANIGUAN VELARDE EN YOUTUBE



You Tube



“¡No somos herencia, somos presencia!”: Diálogos con Ellen Lima, del Pueblo Wassu-Cocal¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13857034>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Buenos días, Ellen. En primer lugar, me gustaría darle la bienvenida al proyecto. Y primero es una invitación. Puede hablarnos de su trayectoria.

Ellen Lima Wassu: Bueno, los saludo en mi lengua ancestral, el antiguo Tupi,² que es el que yo he estudiado y me he enfocado un poco más. Estoy muy contenta y honrada de haber sido invitada, les agradezco mucho. Estoy muy feliz por entender cómo funciona el proyecto. También ha sido muy agradable saber de ti y

1 La entrevista fue realizada el 5 de junio de 2023. En el diálogo, la entrevistadora está identificada como AS y la entrevistada como EL.

2 La lengua tupí, o tupí antiguo, era la lengua hablada por los pueblos tupíes y por gran parte de los colonizadores que poblaron la costa de Brasil en los siglos XVI y XVII. El tupí pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní, que a su vez pertenece al tronco tupí. La familia tupí-guaraní está formada por 21 lenguas diferentes, entre ellas el guaraní moderno, que presenta grandes similitudes fonológicas y gramaticales con el tupí. Aunque el tupí antiguo dejó de hablarse a finales del siglo XVII, dio lugar al nheengatu, también llamado lengua general amazónica, o tupí moderno.

comprender lo hermosa que es esta iniciativa. Así que felicidades por ello también. En primer lugar, empezaré brevemente con la historia de mi vida, para explicar mi proceso de identidad y mi proceso de pertenencia. Soy indígena de un pueblo de la Zona da Mata de Alagoas llamado Wassu-Cocal. Soy producto de la diáspora, como todos nosotros. Como prácticamente todo Brasil. Pero mi padre, que nació y creció dentro nuestro territorio ancestral, sale de ahí también por razones de conflictos por la tierra, por una familia que siempre ha estado involucrada políticamente. Y papá viene a Río de Janeiro y aquí conoce a mi madre. En fin, yo crecí, nací y me crié en la periferia de Río de Janeiro y siempre tuve absoluta conciencia de quién era. Tal vez no absolutamente, porque uno nunca está absolutamente convencido de nada. Pero siempre supe quién era, siempre supe quién era mi padre, siempre supe quién era mi familia, mis parientes,³ siempre supe lo que éramos. Pero crecí en esta periferia, en este lugar donde abres los libros de historia y ves que el indígena es el que está en el cuadro de Victor Meirelles,⁴ o muerto o moribundo, o esa persona en el bosque que está metida ahí en ese momento.

Mi padre siempre decía orgulloso en casa: “somos indígenas, tú eres indígena, nosotros somos indígenas, yo soy indígena”. Y yo decía: “oye, pero ese libro de ahí...”. Eso siempre me causó mucha confusión, siempre me causó una profunda incomodidad. Así que esta experiencia de crecer y estudiar en una escuela en las afueras de Río de Janeiro, durante este período en el que no debatimos ni entendemos las cuestiones indígenas, fue una forma de hacerme cuestionar lo que era, cuestionar quién era, de dónde venía, mis raíces, nuestro conocimiento. Y después de un tiempo, obviamente como adulto, habiendo pasado esta fase de “quién soy y qué estoy haciendo en el mundo”, realmente empecé a volver y a involucrarme más con las cuestiones territoriales, con mis

3 El uso de la palabra “pariente” expresa la relación de hermandad entre los pueblos indígenas.

4 Ellen se refiere a la obra “Moema” (1866), de Victor Meirelles.

propias cuestiones familiares, que también involucran el territorio, la política y las artes. Así que esa es mi trayectoria personal en términos de pertenencia.

Mi trayectoria académica también es bastante heterogénea. Vengo de una escuela pública, me pasé toda la vida estudiando en escuelas públicas, luego me gradué en Artes Visuales. Soy profesora de arte y luego hice una especialización en Historia del Arte en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) y una maestría en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Ahora estoy haciendo un doctorado aquí, en la Universidade do Minho, en Portugal. Así que son muchos los caminos que me han traído a este lado del océano, a este continente.

AS: ¿Dio clases en alguna escuela, enseñaste? Si pudiera hablar-nos un poco de su experiencia docente y también un poco de lo que le llevó a ir a Portugal, y cómo está siendo su experiencia en Portugal.

EL: Bueno, enseñé durante 10 años en la enseñanza pública y privada de Río de Janeiro. Así que he trabajado en escuelas municipales, estatales públicas, así como en escuelas privadas durante diez años de mi vida. Creo que desde que me gradué, de los 20 a los 30 años, justo antes de venir aquí. Así que es una experiencia y de hecho es un lugar donde entendemos cómo funcionan las políticas públicas, cómo funcionan los procesos, lo que es realmente ser profesor. Además, siempre he formado parte del movimiento de los profesores y una cosa es elaborar una ley y darse cuenta de que las exigencias vienen de los superiores y de personas que no tienen ni idea de cómo es un aula, de cuáles son nuestras exigencias, de cuáles son nuestras dificultades. Y tenemos que lidiar con ello y salir adelante, como se suele decir, e intentar que mínimamente funcione. Pero es difícil, es perverso, es cruel. Y por eso mi experiencia en la enseñanza, a pesar de todo, a pesar de todos estos procesos, que forman parte del sistema, fue muy especial y

muy agradable, porque me gusta mucho comunicar, me interesan mucho los seres humanos, y también los seres no humanos, pero me interesan mucho las personas, el desarrollo, y cada vez que estaba en el aula, me sentía en este espacio de intercambio. Gente conociéndose y comprendiéndose. Y más aún en la periferia, donde se encuentran la mayoría de las escuelas públicas, que es un lugar donde el conocimiento es muy vibrante. Conocimientos de patio, juegos de patio, lugares, personas mayores. También en la periferia tenemos siempre una fuente muy rica de conocimientos.

Y desde entonces fue una experiencia muy importante en mi vida, que me ha llevado a todo lo que hago hoy. Porque enseñó. Creo que esa es una de las grandes misiones que tengo en mi trabajo, en todo, y también comunico. También comunico en Internet. Soy una comunicadora. Trabajo haciendo lo que imagino que es una especie de alfabetización, intentando ayudar, intentando aclarar algunas cuestiones. Incluso sobre cómo se trata a los indígenas en las aulas, que fue el último video que hice con motivo del abril indígena,⁵ y acabó volviéndose viral y llegando a varias escuelas y eso me alegró mucho. Porque vi a los profesores dentro de las escuelas diciendo: “mira, estamos entendiendo este video aquí, lo estamos usando”. Es fantástico. Significa mucho para mí. Porque seguimos actualizando los lenguajes. Así que haber trabajado en una escuela pública y haber trabajado en la educación me ha aportado esta dimensión de comprensión pedagógica. Porque no tiene sentido luchar sin pedagogía, ¡no tiene sentido! Para mí, lucha, pedagogía y colectivo están totalmente entrelazados. En ese sentido, me aportó esta experiencia, que fue muy importante.

Hace dos años que vengo a Portugal. También pasé algún tiempo en Alemania. Estudié allí dos años y, después de un tiempo, dije: “bueno, quiero hacer un doctorado”. Porque ya había

5 Brasil celebra el Día de los Pueblos Indígenas el 19 de abril. Por este motivo, el mes de abril es testigo de numerosas iniciativas políticas, culturales y educativas dirigidas a la cuestión indígena.

terminado la maestría, incluso en la UERJ, y dije: “bueno, necesito, quiero hacer este doctorado”, y empecé a buscar espacios y lugares. Aquí lo llamamos “doutoramento”. En Brasil, lo llamamos “doutorado”. Encontré un programa de doctorado aquí en Portugal, que trataba sobre estudios relacionados con la crítica colonial. Pensé: “bueno, me interesa mucho hacer este tipo de reflexión”. En Portugal, entonces, ¡aún mejor! Porque es el lugar donde tuvo lugar esta primera colonización que reverbera hasta hoy en lo que vivimos. Así que vine a Portugal, más concretamente a Minho, que es donde estoy hoy, en la Universidade do Minho, en Braga, aquí en el norte de Portugal.

La experiencia aquí es bastante desafiante, diría yo. En primer lugar, porque creo que en Brasil hay un mayor esfuerzo, con iniciativas como la suya, por ejemplo, para examinar estas epistemologías, estas nuevas formas de entender el mundo de una manera más abierta y disponible. Y aquí, en Portugal, el mundo académico no está tan abierto a ciertos debates, entre otras cosas por falta de conocimiento y por no ampliar nuestra visión de ciertos puntos. Así que en ese sentido fue bastante difícil. Más aún, porque tengo que estar afirmando todo el tiempo cuestiones muy básicas, cuestiones epistémicas, de enunciación que también decimos aquí, el lugar de la palabra o lo que sea. Es bastante complicado porque no hay realmente un movimiento que se ocupe de estas cuestiones contracoloniales, porque lo poscolonial y lo decolonial, especialmente lo poscolonial aquí en Europa, está bastante extendido.⁶ Principalmente por la negritud y la relación

6 “(...) si bien no existe una teoría poscolonial, lo que parece acercar las diversas percepciones de este campo de estudio es la construcción de epistemologías que apuntan a otros paradigmas metodológicos en el análisis cultural, siendo tal vez el cambio más importante a destacar en el campo de los estudios culturales (y literarios) el análisis de las relaciones de poder en las diversas áreas de la actividad social caracterizadas por la diferencia: étnica, racial, de clase, de género, de orientación sexual... A pesar de ello, muchos estudiosos, sobre todo de los antiguos imperios, convergen en la consideración de que los estudios culturales actuales, particularmente en el marco de la crítica poscolonial, se reorganizan

con África. Pero cuando se trata de los pueblos indígenas en Brasil, la gente aquí es completamente inconsciente de esta cuestión. No se sienten responsables en lo más mínimo.

Y los discursos que se producen a partir de la idea de lo que son los pueblos indígenas o de cómo se produjo la colonización son discursos absolutamente falaces que se fundamentan en una teoría luso-tropicalista.⁷ Seguimos intentando combatir esta teoría, pero de hecho es el fundamento, está en los libros de historia. Incluso estoy escribiendo un ensayo sobre ello. Acerca de cómo somos vistos en los libros de historia aquí. Y son muy absurdos. Así que esto es parte de un entendimiento social. Esto se creó sobre la base del régimen de António de Oliveira Salazar, de esta dictadura que vivió Portugal, y sobre esta base, esta idea de cómo ocurrió la colonización y de lo que son los pueblos indígenas está totalmente basada en esta visión, que es absolutamente errónea, burda, violenta y tengo un millón de adjetivos más para ella. Pero lo que puedo decir ahora es que estoy aquí y estoy haciendo todo lo posible para que podamos revertir esta visión y esta forma de pensar sobre los pueblos indígenas de Brasil.

sobre otras bases, distintas de las tradicionales, de antagonismos lineales y duales, que pretenden perpetuar la supremacía de una estructura ideológica e histórica espacio-temporal". Véase: MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 2020, vol. 14, p. 27-42.

- 7 Las bases del lusotropicalismo se sentaron en la primera obra publicada de Gilberto Freyre (1900-1987), *Casa-grande & senzala* (1933). Para Freyre, la especificidad del Brasil colonial, y más concretamente de la región azucarera del nordeste, resultaba del intenso mestizaje biológico y cultural entre blancos, indios y negros. Freyre valoraba el mestizaje y lo veía como un proceso positivo en la constitución de un "hombre moderno para el trópico". Los críticos de Freyre consideran que el autor no retrató fielmente la relación entre dominantes y dominados, suavizando la violencia que existía en la sociedad colonial y que aún persiste en la sociedad brasileña. Véase: CASTELO, Cláudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, v. 6, n. 1, p. 261-280, 2011.

AS: ¡Me ha parecido muy interesante lo que ha dicho de que no hay lucha sin pedagogía! Es decir, que no hay división entre movimientos sociales, academia y pedagogía. Me ha parecido interesante lo que ha dicho sobre cómo utiliza también internet para llegar a otros públicos. También me gustaría saber sobre los libros. ¿Cómo fue la experiencia de escribir y publicar libros? ¿Cuáles eran sus objetivos?

EL: Durante mucho tiempo hemos vivido en un mundo que creía que la política estaba separada de nosotros y cuando lo miramos nos damos cuenta de que todo es político, incluso lo que no hacemos o lo que dejamos de hacer. Cómo actuamos en el mundo es absolutamente político y determina nuestras relaciones. Así que, de hecho, no puedo disociar mi práctica de la política y también de la pedagogía, porque es una forma de acceder a ellas. De lo contrario, es exactamente esto: estamos dentro de la academia, utilizando un discurso que es súper académico, un lenguaje que funciona para nosotros, que podemos entender desde allí, pero ¿cómo lo transponemos? ¿Cómo ponemos esto ahí fuera, incluso en el sentido de validar este conocimiento académico? Hay un grupo de personas, una serie de personas que creen que el conocimiento científico es inútil y que lo que se produce en la universidad es basura o cualquier otra cosa que no sea conocimiento. Así que creo que esto es para validar y acercar a la gente a nosotros, más cerca de los científicos, más cerca de los pensadores, más cerca de los intelectuales. Para que entiendan que estamos construyendo desde la base, desde el movimiento de base. Porque cuando la academia está en este lugar, mentalmente, solo basada en la discusión y en estas epistemologías bien conocidas, no avanzamos y no vamos a ninguna parte.

En cuanto al libro, el año pasado publiqué un libro de poesía, *Ixé ygara voltando para 'y'kûá (Sou canoa voltando pra enseada do rio)*,⁸ que es un libro de poesía que escribí en portugués y en

8 Véase: WASSU, Ellen Lima. *Ixé ygara voltando pra 'y'kûá: sou canoa voltando pra enseada do rio*. Cotia: Editora Urutau, 2021.

tupí antiguo. Desde esta experiencia empecé a estudiar mi lengua ancestral, porque mi pueblo ya no habla esta lengua, ya que fue silenciada por el proceso de colonización. Pero nos organizamos para estudiar, para recuperar esta lengua, para revitalizarla. Y empecé a estudiar y empecé a sentir que la palabra tupí bailaba un poco poéticamente conmigo. Pero como no tenía y sigo sin tener lo suficiente para escribir solo en la lengua ancestral, pensé: “bueno, yo también soy esta mezcla de estos dos mundos, así que aquí es donde voy a vivir, aquí es donde voy a residir”. Así que escribo en portugués y en tupí antiguo y el libro sale así, de esta mezcla que habla un poco de mis procesos de cruzar el océano, de quién soy, de cómo me veo, de cómo veo mi territorio. Creo que todos los que escriben saben lo difícil que es escribir y lo mucho más difícil que es exponerse y publicar. Así que fue una experiencia bastante difícil.

Porque, para mí, es muy íntima, es una historia que siempre ha sido muy difícil. Es una parte de mi vida que es fundamental, pero profundamente dolorosa, la historia de mi familia, de quién soy. Hoy me siento muy feliz y muy cómoda en mi piel, pero no siempre fue así. Todo lo contrario. Eso es precisamente lo que nos hace la colonización, nos convierte en productos infelices, en subproductos de lo que podríamos ser. Entonces, lo lancé aquí en Portugal y haberlo lanzado aquí en Portugal tiene peso, porque es una editorial gallego-portuguesa-brasileña. Salió en Brasil y salió también en Portugal. Pero se lanzó aquí primero porque era donde yo vivía. Y fue una experiencia muy guay, porque empecé a ser invitada a hablar en locales y poder hablar de palabras ancestrales y de temas tan importantes para nosotros, en medio de la malta portuguesa, como dicen aquí, en medio del *top*, portugueses que no saben quiénes somos ni lo que hacemos, fue muy especial para mí. Así que, poco a poco, salí de este lugar de sufrimiento, en plan: “¡No! Vale, ya estamos aquí. Llevemos esto más lejos. Hagámoslo y hagamos que la gente nos conozca cada vez más y entienda quiénes somos”. Y está funcionando, es realmente genial

y la gente está cada vez más interesada. Y pronto saldrá el segundo libro. Y junto a esto, está el trabajo académico, la tesis.

AS: Y al contarte un poco la experiencia de tu libro, creo que se abre el espacio para hacerte una pregunta que tiene que ver con el nombre de nuestro propio proyecto. ¿Qué piensas de la categoría de intelectuales indígenas? ¿Crees que esta categoría es válida?

EL: Creo que cuando pensamos en nombrar el mundo, las cosas que se nombran y todo lo que se nombra conlleva un significado. Así que cuando pensamos, por ejemplo, en indígenas, esa no es nuestra palabra. Nos quejamos de que no nos llamen indios, porque entendemos que se trata de una posición colonial. Pero indígena tampoco es una palabra que hayamos creado o forjado nosotros. Pero es una palabra que nos sirve, es una palabra que de alguna manera engloba lo que significa nuestra experiencia en el mundo. Pero muy mínimamente, es decir, cada palabra –Grada Kilomba⁹ lo dice maravillosamente bien– es un lenguaje, es afectiva, tiene este poder de dar poder, de quitar la palabra, de reducir y de potenciar. Verás a familiares hablando en lenguas ancestrales, familiares que tienen su lengua conservada, cuando empiezan a hablar en lenguas ancestrales, tú estás ahí escuchando la lengua, maravillosamente bien. De repente, “miedo”, de repente, “gue-

9 Grada Kilomba es una artista interdisciplinar, escritora y teórica, con raíces en Angola y Santo Tomé y Príncipe, y nacida en Lisboa, donde estudió psicología y psicoanálisis. En la estela de Frantz Fanon y Bell Hooks, reflexiona sobre la memoria, la raza, el género y el poscolonialismo, y su trabajo se extiende a la performance, la puesta en escena, la instalación y el vídeo. Kilomba crea intencionadamente un espacio híbrido entre los lenguajes académico y artístico, dando voz, cuerpo e imagen a sus propios textos. Su obra se ha presentado en la 32ª Bienal de São Paulo, la 10ª Bienal de Berlín, Documenta 14, la Fundación Calouste Gulbenkian y la Pinacoteca de São Paulo, entre otros lugares. Vive en Berlín, donde se doctoró en Filosofía en la Freie Universität. También fue profesora en el Departamento de Género de la Universidad Humboldt. Disponible en: <https://www.cobogo.com.br/grada-kilomba>

rra”, de repente, “hospital”, ¿sabes? Palabras que no forman parte de nuestras primeras visiones, de nuestra primera forma, pero que están ahí porque ese es el mundo en el que vivimos.

¿Por qué digo esto? Porque la idea de intelectual no es algo que englobe nuestro saber y nuestro conocimiento. Intelectualidad, si pensamos en el sentido del diccionario, es lo que es mental, lo que está en el proceso mental. Si pensamos en la sabiduría y el conocimiento indígena, y pensando que vamos a utilizar esta palabra intelectual, tenemos cientos de intelectuales dentro de nuestros pueblos que nunca han ido a la universidad o incluso a la escuela. Son intelectuales del chamanismo, intelectuales de las plantas, intelectuales de los rezos, intelectuales de las canciones, de la organización y de la tierra. Entonces, si este nombre existe, si vamos a usar este nombre de intelectualidad, que la intelectualidad indígena asuma que no está inserta solamente dentro de este contexto mental y occidental, al que se le ha dado la palabra intelectualidad. Nuestra intelectualidad va más allá de cualquier idea fija sobre lo que está en nuestras cabezas, porque entendemos, y esto es un consenso, que no somos solo mente, no somos solo cuerpo. Somos cuerpo, espíritu, mente, somos tierra. No podemos disociar lo que es el cuerpo del espíritu y la mente. Así que no tiene sentido decir: “Oh, soy un intelectual”. Y no soy más intelectual que el pajé de mi pueblo, por ejemplo.

Dicho esto, estoy cuestionando el término intelectualidad, como todos los términos que siempre tenemos que cuestionar, pero también tenemos algo que es sumamente importante, que es una disputa por la hegemonía. También estamos luchando por un lugar, también estamos luchando por la representación y la representatividad. También estamos luchando por el espacio y por las políticas públicas. En ese sentido, tenemos que pensar cada vez más en posicionarnos. Y que estos intelectuales y personas que piensan en procesos, que tienen una relación más directa con la legislación, con la representación, puedan dialogar también con los blancos. Es dialogar con el mundo no indígena. Porque

nosotros dialogamos con nuestros intelectuales dentro de los territorios. Y cuando salimos de eso, no es solo decodificarlo y llevarlo al mundo, sino también darnos cuenta de que es otra forma de ver las cosas y que queremos y necesitamos disputar nuestras percepciones, como cualquier otro intelectual. Así que, por un lado, debemos cuestionarla siempre, porque es una palabra que no engloba lo que para nosotros significa sabiduría, conocimiento e intelectualidad. Pero tenemos que darnos cuenta de que es una herramienta importante en la disputa. Tengo una amiga trans, Hilda de Paulo, que es maravillosa, y dice lo siguiente: “la gente no espera intelectualidad de las personas trans”. Ella es muy inteligente. Y obviamente la gente no espera intelectualidad de los indígenas, porque durante siglos nos han tratado como salvajes y no racionales. Así que crear esta categoría, tener esta categoría, es también una forma de decir, ¡estamos aquí! Y también queremos disputar este espacio para poner nuestras epistemologías en el mundo. Así que eso es, al mismo tiempo que sospechamos, jugamos y disputamos. Al menos así lo veo yo.

AS: Ellen, has hecho hincapié en la importancia de ocupar espacios de palabra y representación. ¿Cómo entiendes el escenario actual en el continente americano en relación a las poblaciones indígenas, y en particular, pensando en tu pueblo Wassu-Cocal? ¿Cómo ves esta situación hoy, en 2023?

EL: En primer lugar, creo que hay que ver la situación de los pueblos indígenas en el contexto histórico de una historia que empezó con una invasión hace más de cinco siglos. Entonces es importante subrayar esto, porque lo primero que hay que pensar, que es lo que yo trabajo mucho y lo que he defendido en mi tesis doctoral, es la desterritorialización para apropiarse de nuestros territorios. Desterritorializan nuestras identidades, hacen lo que quieren, para decir que no somos indígenas y expropiar nuestros territorios ancestrales. Entonces, ¿por qué es muy impor-

tante para mí enfatizar esto al principio? Porque hay un filósofo peruano, José Carlos Mariátegui,¹⁰ que dice algo que me parece fundamental: basta de mirar la cuestión indígena a través de un prisma humanitario y místico. Hay que hablar de cuestiones muy serias que afectan a todo el proceso colonial, desde las invasiones en adelante. Y la principal, desde 1500 hasta nuestros días, que estamos discutiendo en el Marco Temporal,¹¹ es precisamente la territorialidad. Es precisamente el territorio. Entonces la cuestión de los pueblos indígenas hoy en América Latina se entiende como una agenda basada en todas las consecuencias históricas de la expropiación territorial. Somos siempre vulnerables, a partir de las políticas territoriales de cada país.

Así que cuando pensamos en los pueblos indígenas, tenemos que pensar en la territorialidad. No hay bosque, no hay espíritu, no hay cosmo percepción sin una comprensión del territorio preservado. Entonces la situación de los pueblos indígenas, en general, es parte de un movimiento que reivindica el derecho a la tierra, el derecho a la autodeterminación, que en el fondo es una agenda común a casi todos los pueblos indígenas de Abya Yala, este territorio ancestral que no nombramos América, justamente para no rendir homenaje al invasor, sino para pensar que esta lógica de invasión empieza necesariamente por la tierra. Y esto y tantas representaciones que nos tratan de salvajes o gentiles, o caníbales, lo que sea, son todas representaciones que le dan al colonizador el derecho de hacer una Guerra Santa, como ellos la llamaban, “guerras justas” o guerras. Y en el momento que vivimos hoy, no es diferente del primer año de la colonización, porque el tema sigue siendo el mismo: es el territorio, son las disputas por

10 José Carlos Mariátegui La Chira (1894-1930) fue un escritor, periodista, sociólogo y activista político peruano.

11 El Marco Temporal es una tesis jurídica que defiende un cambio en la política brasileña de demarcación de tierras indígenas. Según esta tesis, solo los indígenas que ya ocupaban la tierra en el momento de la promulgación de la Constitución Federal, el 5 de octubre de 1988, podían reclamar derechos sobre ella.

el territorio, es la expropiación. Es alguien que llega a nuestro continente e implanta una lógica que ni siquiera formaba parte de nuestras primeras cosmo percepciones. La idea de propiedad privada no existe en mi lengua ancestral. No hay pronombres posesivos relacionados con la naturaleza, no se puede tener algo de la naturaleza. Esto significa que la noción de propiedad significa que el europeo llega a nuestro territorio y dice: “mira, esto es nuestro ahora”, implementando una noción de propiedad que nunca existió. Implantación en el sentido de imposición, a través de muchas guerras. Obviamente, hubo resistencia, pero lo que triunfó al final fue precisamente la expropiación indígena. Lo que intentamos desde entonces es reterritorializar, volver a nuestros territorios ancestrales. Así que creo que el mayor problema que estamos experimentando hoy en día es sin duda la cuestión de la desterritorialización, que no podemos tratar únicamente como un problema humanitario. Porque el problema humanitario existe, evidentemente, pero no es más que una consecuencia del problema principal, que es la política territorial. Piensen en lo absolutamente absurdo que es que estos territorios se repartan como cosas.

AS: Pensando específicamente en el pueblo Wassu-Cocal, ¿cómo está la situación en cuanto a la demarcación de tierras? Estuve leyendo sobre la historia del pueblo Wassu-Cocal y vi que tienen alguna relación con el pueblo Xucuru-Kariri. Entrevistamos a Rafael Xucuru-Kariri y nos contó un poco sobre la relación entre el pueblo Xucuru-Kariri y el gobierno.

EL: En realidad, no sé si los wassu pertenecemos a la rama kariri. Algunas informaciones en Internet son muy confusas y no hay consenso en que seamos una rama kariri. Al contrario, en realidad seríamos de una rama tupinambá, un tronco tupí, entre otras cosas por nuestra lengua ancestral y las cosas que hablamos. Incluso voy a ponerme en contacto con los editores de Wikipedia

precisamente para que revisen esta información, porque el pueblo Wassu es el único pueblo de Alagoas, de la Zona da Mata, es decir, el único pueblo que no está directamente en el sertão o en el Agreste. Así que hay muchas historias de los antiguos, incluso que nuestro pueblo también recibió parte del pueblo Caeté cuando empezaron las guerras por culpa del obispo Sardinha y todo eso.¹² Como personas que han viajado mucho y emigrado mucho, nuestras espiritualidades en el nordeste son muy parecidas.

El territorio wassu se reivindica en nuestros documentos históricos con casi 12.000 hectáreas. Célia Xakriabá¹³ dijo algo sobre el Marco Temporal que creo que hoy me siento más cómoda comentando. Cuando sube a los escaños para cuestionar el Marco Temporal, pregunta a los parlamentarios: “Toda la tierra indígena que conozco solo fue demarcada tras el asesinato de un líder. ¿Sabes lo que es eso?”. Mi territorio no fue diferente. Nuestro territorio solo fue demarcado después del asesinato de mi tío, que era un líder en ese momento, junto con otros líderes, otros jefes, pero fue de hecho su asesinato lo que llevó a demarcar el territorio. Pero el territorio, que tenía 12.000 hectáreas, solo tendrá 2.700 hectáreas demarcadas. Así que quedan otras 9.000 hectáreas por demarcar. Y luego viene la cuestión que no es solo para el pueblo Wassu-Cocal, no es solo para el pueblo Xucuru-Kariri, que es la cuestión de la demarcación territorial.

La tesis del Marco Temporal, que es la que está siendo defendida allí por la bancada del agronegocio, va en contra de todos

12 Pedro Fernandes Sardinha, o Pero Sardinha (1496-1556) fue un sacerdote portugués y el primer obispo de Brasil. El barco en el que viajaba naufragó frente a la costa del actual Alagoas. De los tripulantes, solo 90 llegaron a tierra, incluido el obispo, pero fueron asesinados por los indígenas caetés.

13 Célia Nunes Correa, también conocida como Célia Xakriabá (Itacarambi, 10 de mayo de 1989), es una profesora activista indígena del pueblo Xakriabá en Minas Gerais, Brasil, afiliada al Partido Socialismo y Libertad (PSOL). En 2022, se convirtió en la primera mujer indígena elegida diputada federal por Minas Gerais, con 101.078 votos.

los derechos, de todos los tratados internacionales, de la Constitución Federal y de todo, especialmente en lo que se refiere a la consulta y a la participación de los pueblos indígenas. La tesis del Marco Temporal sugiere que solo podrían demarcar los territorios de los pueblos que estaban allí antes de la promulgación de la Constitución Federal. Y si esa tesis absurda, equivocada y criminal pasa, mi territorio, que tiene 12.000 hectáreas y pertenece al pueblo Wassu, nunca será demarcado. Incluso corre el riesgo de hacerse inviable. Esas 2.700 hectáreas ya demarcadas corren el riesgo de perder su derecho a la demarcación, porque el territorio solo fue demarcado, a pesar de que la lucha comenzó en la década de 1970, en 1991, después de la promulgación de la Constitución Federal y del asesinato de este líder.

En este momento, somos extremadamente vulnerables, porque el territorio es la base de la vida, de la cultura y de la espiritualidad. Y cuando te encuentras acorralado, precisamente por estos ruralistas y por estas personas que quieren utilizar la tierra solo de forma extractiva, sin ninguna relación real con la vida, con la experiencia del territorio, llegamos a este momento, en el Brasil del Marco Temporal, en el que los ruralistas se sienten con derecho a reivindicar algún territorio indígena, como si fuera su territorio, y, en definitiva, a subvertir toda una lógica del tiempo que, en general, es lo que ocurre en todos los territorios y es lo que nos ha ocurrido a nosotros también. Entonces, estamos muy inseguros, porque esta tesis también nos pone en una posición de inseguridad jurídica y, al mismo tiempo, estamos luchando por hacer lo que tenemos que hacer para avanzar.

AS: ¿Y qué esperas, Ellen, de la próxima votación sobre el PL/490 conocido como el proyecto de ley sobre el marco temporal? ¿Cómo se están organizando?

EL: La Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)¹⁴ es el paraguas principal y existen espacios regionales. En este caso, yo soy de APOINME, que es la Articulação dos Povos Indígenas de Minas Gerais, Nordeste e Espírito Santo.¹⁵ Y en APOINME y APIB, en general, hay movilización. Todos los territorios están movilizadas, la gente está en las calles. El domingo hubo una manifestación importante en el territorio guaraní, en São Paulo, porque fue reprimida por la policía.¹⁶ Mi territorio está al borde de la autopista BR-101, y es una lucha con el Estado, porque quieren sacarnos de allí para ampliar la BR. Pero no nos vamos a ir, porque eso significa descaracterizar el territorio. Así que cuando se produce la lucha, cierran la BR, se movilizan dentro del territorio para que la gente se despierte y vea lo que está pasando. La gente solo se enterará cuando ya esté allí con sus cinco kilómetros de atascos en São Paulo y entonces entenderá: “Ah, aquí

14 La Articulación de los Pueblos Indígenas de Brasil - APIB fue creada por el movimiento indígena en el Campamento Terra Livre de 2005. La APIB es una instancia nacional de referencia para el movimiento indígena en Brasil, creada de abajo hacia arriba. Reúne a organizaciones indígenas regionales y nació con el objetivo de fortalecer la unión de los pueblos, la coordinación entre las diferentes regiones y organizaciones indígenas del país, así como movilizar a los pueblos y organizaciones indígenas contra las amenazas y ataques a los derechos indígenas. Disponible en: <https://apiboficial.org/sobre/>

15 APOINME es una organización indígena no gubernamental regional sin fines lucrativos, creada en mayo de 1990 durante el I Encuentro de pueblos indígenas del Este y Nordeste del país, celebrado en la Tierra Indígena Pataxó Hãhãhãe, en Itabuna, Bahía. Durante cinco años, la organización actuó como coalición informal, teniendo como principal bandera la defensa de los derechos humanos y la regularización de los territorios indígenas de la región. Con más de veinte años de existencia, trabaja con una población de más de 213.000 indígenas, en territorios y comunidades de diez estados de su área de cobertura (Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Sergipe). Disponible en: <https://apoinme.org/quem-somos/>.

16 El 18 de junio de 2023 hubo una gran movilización en la ciudad de São Paulo y otras capitales contra la tesis del Marco Temporal que se iba a votar. Disponible en: <https://vermelho.org.br/2023/06/19/manifestantes-se-unem-em-protesto-contramarco-temporal/>.

hay indígenas luchando por sus derechos”. Así que hay mucha movilización.

Hoy, afortunadamente, tenemos juristas, abogados, comunicadores y defensores indígenas dentro del movimiento que son capaces de hacer estas conexiones y que también son capaces, de alguna manera, de difundir estas noticias. Así que el movimiento está muy organizado, muy unificado y, en general, tratando de asegurar que el Marco Temporal no pase. Ya ha llegado al Tribunal Supremo, e incluso ha cambiado de nombre. Ya no es PL/490, creo que es 1200 y algo. Pero la expectativa es que no pase en el Tribunal Supremo, vamos a ver qué pasa. Pero las movilizaciones están en pleno apogeo porque nuestras vidas dependen de ello. Las vidas indígenas dependen de ello. La vida de la naturaleza, de nuestro territorio, de nuestro suelo depende del rechazo de esta tesis. Porque si esta tesis se aprueba, servirá de base para todas las demás tesis del país, así que va a ser un gran problema, para variar.

AS: ¿Cómo podemos deconstruir el estereotipo de que el pensamiento indígena sobre el territorio, que usted acaba de explicar, es idílico y utópico?

EL: Eso me ocurre a menudo. Cuando hablo en público aquí en Portugal y hablo de poesía y de las cosmopercepciones que hay, siempre traigo de antemano un discurso político. Pero es un discurso político con mucha poesía, porque somos poesía. No hay otra manera, no hay otra forma de pensar. La naturaleza es poesía. Es lo que dice Ailton Krenak:¹⁷ “No hay lugar donde no vea naturaliza”. Todo es el cosmos, la naturaleza es el cosmos. Y esta danza del planeta, esta danza de la naturaleza, es poesía. Lo que pasa es que la hemos desaprendido. La modernidad se lleva la

17 Ailton Krenak (Itabirinha, Minas Gerais, 1953) es un líder indígena, ecologista, filósofo, poeta, escritor e Inmortal de la Academia Brasileña de Letras.

poesía, se lleva la tierra, que no es nada sobrenatural. Y entonces, cuando hablo en público, la gente siempre dice: “¡Oh, qué bonito!”. Como si estuviera diciendo algo completamente surrealista. Y no estoy diciendo nada que no sea la fuerza de la naturaleza. Es porque, con la modernidad, aprendemos a desplazar la fuerza, el poder de la naturaleza, la importancia de la naturaleza por la industrialización, por una idea de progreso. Pero la verdad es que todo lo que experimentamos, todo lo que hacemos, todo lo que somos, es naturaleza. Así que suena muy romántico, muy utópico. Pero no es más que la propia naturaleza. No es más que la ciencia de la tierra. Si pensamos, por ejemplo, en las medicinas del bosque —cualquiera que haya tenido la oportunidad de estar con ellas, de compartir estas medicinas, de estar con ellas, de consagrarse con ellas— se dará cuenta de que la naturaleza tiene una fuerza, que tiene una lógica. Es una medicina, es una lógica, es una fuerza que no tiene nada de sobrenatural. Para nosotros, no hay nada más grande que la naturaleza. La diferencia es que nosotros la hemos desplazado, pero si observas todo lo que está vivo, y esta es una invitación básica, te darás cuenta de que no es magia. Si observas todo lo que vive, verás que lo que regamos, lo que plantamos, lo que abonamos, crece, florece y da fruto. Y lo que abandonamos, lo que extraemos, lo que solo nos llevamos, muere. Así que la sociedad actual mira a los pueblos indígenas y creo que hay una inversión total de valores. Porque creo que la sociedad occidental nos ha estado mirando como si fuéramos los grandes salvadores del planeta, porque el capitalismo fue allí e hizo su gran daño. Y entonces, muy bien, ahora tenemos que pensar en la sostenibilidad, en los bosques, ¿y quién aparece? ¡Los pueblos indígenas! Nadie se preocupaba de ellos hasta entonces, pero ahora que estamos viviendo una crisis climática: “sostener el cielo”, en palabras de Kopenawa. ¡No han leído a David Kopenawa! Solo han tomado la idea de sostener el cielo, ¿no?¹⁸ ¿Quién y cómo lo hace? ¿Y por qué?

18 Véase: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2019.

Así que esta idea idílica, esta idea utópica, para mí, es mucho más de los blancos que nuestra. Es mucho más una idea occidental de considerar las cuestiones de la naturaleza, de considerar la tierra, de considerar la pertenencia a la tierra, de considerar el poder de la naturaleza como algo sobrenatural. No es de extrañar, si nos remontamos a la historia europea, que las mujeres que tenían conocimientos ancestrales sobre las plantas fueran consideradas brujas. Que entendían de la tierra, por supuesto, también dentro de estas religiones, pero eso no lo discuto. Para mí, la cuestión es mucho más práctica. La naturaleza es práctica, la naturaleza es la base de nuestra vida en el planeta. Y es la sociedad occidental y la modernidad la que siempre ha ignorado esto. Para nosotros, sigue y sigue siendo como es. La diferencia es que hoy, debido a tantas crisis climáticas y a los problemas que estamos viviendo, la sociedad dice: “¡Oh, no, defendámosla!”, pero solo hasta la segunda página. Porque, para mí, ni siquiera es una utopía. Utopía sigue siendo una palabra bonita, ¿no? De todas formas, para mí, la desconexión con la realidad, la desconexión con lo que puede ser se debe completamente al sistema capitalista y a este sistema moderno de entender el mundo. No veo ninguna idea utópica o idílica dentro de nuestras cosmovisiones, ¡todo lo contrario! Vas a territorio indígena, hablas con la gente, es la vida que pasa, es el río en su cauce, es la tierra dando, brotando, son cosas que pasan. No tiene nada de sobrenatural. Es mirar el curso de la vida y darse cuenta de que somos esto, no somos la máquina del centro comercial. Esto es parte de lo que se ha construido a partir de la modernidad. Esto no significa que estas cosas no deban, o no puedan, ir juntas en los mismos lugares o muy cerca. Pero sí significa que el capitalismo solo nos ha hecho estas máquinas. Y entonces hoy la sociedad occidental dice: “No, ahora vamos a verlo de otra manera, ahora dejemos que los indígenas sostengan el cielo”. Para mí, eso es una utopía, porque no vamos a sostener el cielo nosotros solos. No vamos a cuidar del planeta nosotros solos. Porque eso es perverso. Es hacernos responsables o cargar

sobre nuestras espaldas una responsabilidad que no es nuestra. Si pensamos que los pueblos indígenas son más o menos el 5% de la población mundial y que, junto con otras comunidades tradicionales, protegen más del 80% de los biomas del planeta, es un error pensar que alguien que piense lo contrario, o que piense que no lo estamos cuidando. Y pensar que el 5% de la población mundial va a salvar el planeta, también me parece demasiado idílico. Para mí, esa es la gran subversión, es la perversidad de pensar, incluso de mirarnos y decir: “Ellos lo van a salvar”. Dame la herramienta, dame la condición, dame participación y dame espacio. Y cuanto más espacio tengamos, más podremos pensar y transformar las cosas más allá de los discursos.

AS: ¿Cree que es importante que entendamos el pensamiento indígena o las prácticas del pensamiento indígena fuera de este eje mito-leyenda? ¿O crees que es un eje importante para pensar sobre los pueblos indígenas y sus construcciones epistemológicas?

EL: A menudo digo algo que incluso está en este próximo libro:¹⁹ “¡No somos herencia, somos presencia!”. Existe la idea de que lo que hizo el Estado brasileño para consolidarse como nación fue representarnos muertos o moribundos, mestizarnos o lo que fuera, y fundar la sociedad nacional. Entonces, lo que para mí es un gran mito es la idea de lo que es la brasileñidad. Para mí, ese es el gran mito. Viene de historias que se forjan y se inventan para crear un pensamiento. En este caso, desconfío mucho del término “mito”. Mitos indígenas, porque no son mitos. Cuando hablamos de literatura indígena, por ejemplo, hoy hay una serie de autores que publican sobre sus pueblos, que cuentan las historias ancestrales de sus pueblos, que no son mitos. Son espiritualidades, son historias ancestrales que existen, que existieron dentro de un espacio-tiempo. Así que tratar esto como mito es

19 Véase: WASSU, Ellen Lima. *Yby Kúatiara*. Um livro de terra. Cotia: Editora Urutau, 2023.

una forma de disminuir, de reducir la importancia de ese pueblo y de ese pensamiento. Es, una vez más, tomar el funcionamiento lógico de la modernidad y decir “si esa gente lo ve así, es porque no tiene conocimiento, no tiene ciência”. Aunque a la sociedad occidental le parece perfectamente normal adoptar la idea de que vino un Dios, lo creó todo y descansó el séptimo día. No sé, no sé mucho sobre esta historia. Pero sí sé que la sociedad occidental piensa que está bien pensar eso. Así que, para mí, eso es un gran mito. Para mí, los mitos son esas historias que se construyen para hacer creer a la gente que son algo o que pertenecen a algo. Nuestras narraciones orales, nuestras narraciones literarias, nuestras narraciones políticas, están muy lejos de la mitología. Están muy lejos. Son formas de ser, de entender la naturaleza, de estar en el mundo.

Hay una poeta de Mojave,²⁰ del norte de Abya Yala, llamada Natalie Diaz. Ella publicó un libro llamado *Poema de Amor Pós-colonial*.²¹ Hoy es una de mis grandes pasiones, mi libro de cabecera. Ella dice: “Los blancos suelen llamar mito a lo que temen”. Dice algo así. No lo recuerdo exactamente. Puedo pasar la cita completa más tarde. Pero dice así: “Los blancos llaman mito a lo que temen. Nunca he sido fiel a América. América es mi mito. América es el gran mito”. Para mí, Brasil es el gran mito. Nosotros no somos un mito. Nuestras formas de percibir el mundo no son mitos. Y tanto es así que la base de la comida brasileña, la base de la forma de comportarse de la gente, a pesar de tantos borrones, es indígena. Y eso para mí dice mucho sobre la idea del Estado-nación brasileño de crear una “brasileñidad”. Para mí, eso es un mito. Lo que nosotros producimos no lo es.

20 Mojave es un pueblo indígena norteamericano que habla una lengua del grupo yumano-cochimi. Vivían a orillas del río Colorado, entre Needles y Black Canyon. Actualmente viven en las reservas de Fort Mojave, Colorado River y Fort MacDowell, en Arizona.

21 Véase: DIAZ, Natalie. *Poema de Amor Pós-Colonial*. São Paulo: Editora Fósforo, 2022.

AS: ¿Dónde cree que encajan las prácticas del conocimiento indígena? ¿Cómo pueden contribuir a construir una nueva humanidad? No una humanidad en el sentido de “solo humana”...

EL: El propio Kopenawa, muchos escritores y muchos de nuestros viejos troncos dicen principalmente esto: ¿Pensemos en qué humanidad? No lo dicen con esas palabras, pero descifrémoslo así: ¿De qué humanidad estamos hablando? Porque creo que el principal problema, y esto también tiene que ver con sostener el cielo, es que la modernidad ha producido humanidades y las ha subdividido, una vez más, dentro de binarismos coloniales, produciendo esta división de la sociedad. Así que hay lo que es humano en la mente occidental, en esta mente moderna, y lo que no es humano, que es animal. Y para nosotros, esto es impensable. No pensamos en la humanidad solo en términos de seres humanos. La humanidad está en todo, la humanidad está en la tierra, la humanidad está en las plantas, la humanidad está en los animales. Así que esta idea de humanidad es, de alguna manera, hacer creer a la humanidad, hacer creer a los seres vivos y a los humanos vivos que estamos en la cima de algo y que hay gente a la que se puede explotar y a la que se puede utilizar, como dice muy bien Krenak, “como si fuera un trastero, cojo lo que necesito y ya está y sigo con mi vida”.²²

22 “En la cultura de la mayoría de los pueblos indígenas, la percepción de que el viento ha cambiado existe desde que nacieron. El medio ambiente, para las personas que siempre han vivido cerca de la naturaleza, es más una experiencia del medio ambiente como parte de todo el ciclo de la vida que solo la idea de un recurso natural. La gran diferencia entre la forma de pensar de los indios y la de los blancos es que éstos consideran el medio ambiente como un recurso natural, como si fuera un almacén del que se sacan cosas. Para el indio, es un lugar que hay que pisar suavemente, porque está lleno de otras presencias”. Véase: COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak. Série Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

Así que, en ese sentido, merece la pena leerlo. Ahora ha salido *O Espírito da Floresta*,²³ que estaba leyendo, y que también es un libro precioso. Trata de entender que la naturaleza es la gente. No es otra cosa. Así que creo que esta comprensión es un punto de inflexión que debe producirse. Entender que las humanidades no son las que han construido la modernidad. Las humanidades tienen otras formas, las humanidades tienen otros conocimientos y otras comprensiones. Vuelvo a recordar a Krenak, que dice algo que me encanta. Lo dice así: “No somos los únicos seres que tienen una visión interesante de la vida”.²⁴ Así que un árbol tiene una visión interesante de la vida y de la existencia. Una planta, un animal, un perro, un armadillo, todos tienen una visión interesante de la vida. ¿Y cómo sería esta contribución del conocimiento indígena?

Lo que suelo decir, una vez más, es que no somos una herencia, somos una presencia y, como presencia, ¡ya aportamos mucho! Por ejemplo, si pensamos en la base de Brasil. Si has nacido en Brasil, sabes que hay téis que puedes beber, hay ciertos alimentos que tienen un sabor determinado, hay formas de tratar la tierra que aprendemos a través del conocimiento ancestral. Quiero decir que nuestros conocimientos siempre han estado ahí y siempre han sido absolutamente generosos, incluso más allá de nuestros territorios, con la sociedad nacional. Entonces, en ese sentido, creo que ya hemos hecho una contribución. La diferencia es que, una vez más, el capitalismo y esta idea del Antropoceno quieren producir más urgencia y más demanda, en el sentido de: “¿Qué puedes hacer ahora?”. No, ¡ya lo estamos haciendo! Ya nos ocupamos del 80% de la biodiversidad mundial. ¿Qué más

23 Véase: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

24 Véase: KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

quieren? Y luego creo que todo se reduce a la lógica del capital, una lógica mercantilista, de ¿cómo podemos explotar y extraer algo de aquí que pueda mejorar el mundo? No vamos a mejorar el mundo extrayendo de territorio indígena o de pueblos indígenas. Lo que tenemos que hacer es escuchar, escuchar atentamente y no solo escuchar para decir: “¡Oh, ahora lo entiendo! Ahora lo sé!”. Es escuchar en el sentido de ponerlo en práctica y llevarlo a la vida. El tipo va allí y descubre que lo ideal no es el monocultivo, lo ideal es el bosque. O la agroforestería, como están practicando. Y entonces lo saben, pero se lo guardan para sí. “¿Qué puedo hacer ahora?”. Lo que podemos hacer ahora es lo que cada uno de nosotros puede hacer. Son los chamanes que sostienen el cielo, ya sabes, en la lectura de Kopenawa, y pensar en estos seres mágicos que tienen esta fuerza, estas personas que tienen esta fuerza para cuidar, podemos y debemos hacer esto como humanidad. Se trata de mirar estas prácticas y decir: “Bueno, puedo colaborar de esta manera, puedo poner este conocimiento ancestral por delante, pero voy a volver y cerrar aquí”. Porque las cosas son muy dialécticas. No hay una visión separada del mundo. Somos parte de un sistema mucho más grande, que es el capitalismo, y no hay manera de evitarlo. No hay manera de evitarlo. ¿Qué tenemos que hacer ahora? Tenemos que ir contra este sistema. Tenemos que luchar contra este sistema también, como hemos hecho durante siglos. Así que, en mi opinión, no tiene sentido buscar una solución si no examinamos muy seriamente este sistema de producción, este modelo económico que aplicamos, porque es el que nos va a matar. El Marco Temporal no es más que un producto de esto, de estas personas que son altamente capitalistas, que son altamente burguesas, que poseen tierras, que son terratenientes, que quieren seguir manteniendo la superacumulación. Eso es, 5% de la gente, 80% del territorio. Esta cuenta no cuadra. ¿Cómo lo vamos a hacer si este sistema sigue atentando contra nuestras vidas?

Entonces, creo que es una reflexión política. Creo que es hora de que, más allá de los pueblos indígenas, porque ciertamen-

te tenemos, tenemos y tendremos mucho que aportar, la sociedad nacional lo reconozca con espacio, con debate, con discusión, con participación y con políticas públicas. De eso se trata exactamente la Constitución de 1988, el Convenio 169 de la OIT de 1989 y la Convención de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas.²⁵ Hay mucho por escribir, pero no hay nada jurídicamente que apunte en otra dirección en esos mecanismos internacionales. Así que creo que la forma de ocuparse de esto es, sin duda, luchar. Es la lucha política, es entender la lucha de clases, es todo eso.

AS: ¿Cree que hay partidos políticos que están atentos a escuchar el pensamiento indígena y que han logrado hacer esta ruptura con el pensamiento de la modernidad? ¿O cree que las cosas están, en estos términos, en el mismo nivel? ¿Que todavía no se ha dado ese punto de inflexión y esa comprensión del pensamiento indígena?

EL: En primer lugar, no lo creo. Me encantaría que fuera así. Me encantaría que tuviéramos ese punto de inflexión, pero no lo creo. Y creo que estamos muy lejos. Para mí, si pensamos en derecha e izquierda, estamos hablando de política. Y tenemos fuerza en estos espectros en todos los campos. Obviamente, tenemos

25 El Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo trata de los Pueblos Indígenas y Tribales y fue adoptado en Ginebra el 27 de junio de 1989, entrando en vigor internacionalmente el 5 de septiembre de 1991. En Brasil, este Convenio fue aprobado por el Decreto Legislativo 143, de 20 de junio de 2002, y entró en vigor el 25 de julio de 2003, cuando el país envió su instrumento de ratificación al director ejecutivo de la OIT. El Convenio 169 de la OIT define quiénes son los pueblos indígenas y tribales mencionados en el documento, además de afirmar la obligación de los gobiernos de reconocer y proteger los valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales de estos pueblos. El Convenio también trata de la consulta a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas que puedan afectarles directamente. Estas medidas pueden ser adoptadas tanto por el ámbito público como por el privado. Disponible en: <https://portal.antt.gov.br/conven%C3%A7%C3%A3o-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais>.

una bancada en el Congreso Nacional, que llamamos “Bancada do Cocar”,²⁶ y tenemos apoyos dentro de la política. No recuerdo si fue Sueli Carneiro²⁷ o quién lo dijo, pero imagino que fue ella. Ella dijo: “Entre la derecha y la izquierda, sigo siendo negra”. Entre la derecha y la izquierda, seguimos siendo indígenas, y luchando y peleando dentro de nuestros movimientos. Es muy importante que tengamos apoyo, que tengamos este espacio para caminar, pero también es entender que la política nacional también se está organizando, incluso dentro de nuestras demandas, nuestras agendas, entender cómo funciona. Así que cuando miramos a la política nacional, tenemos que darnos cuenta de que estamos muy lejos de eso.

Pensando en políticas públicas, tenemos la Ley 11.645, que habla de la necesidad de incluir la enseñanza de la cultura y la historia indígenas en el currículo, pero esta ley es de 2008.²⁸ La Constitución Federal es de 1988. Tenemos menos de cuarenta años de pensamiento que todavía está tratando de establecerse y consolidarse. Y entonces, a partir de eso, vemos fuerzas hegemónicas opuestas, tanto en el campo intelectual como en la literatura, y en todos los campos. Entonces dirán: “Oh, esto es indígena. Esto es menor”. Sigue siendo una mirada como la que hablábamos antes, que es una utopía, una mirada bucólica, pero que no

26 La Bancada do Cocar se formó con el lanzamiento de las precandidaturas de varias lideresas indígenas en 2022. Se alinea con la estrategia de los pueblos indígenas de ocupar el parlamento para aumentar su capacidad de lucha y movilización y frenar los ataques a los territorios indígenas, como contrapunto a las bancadas de la bala, el agronegocio y la minería.

27 Filósofa, escritora y activista antirracista del movimiento social negro brasileño, Aparecida Sueli Carneiro Jacoel nació en São Paulo en 1950. Doctora en Filosofía por la USP, es fundadora de GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, y está considerada una de las pensadoras más importantes del feminismo negro en Brasil. Disponible en: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1426-sueli-carneiro>.

28 La Ley 11.645, de 10 de marzo de 2008, hace obligatorio el estudio de la historia y la cultura indígenas y afrobrasileñas en la enseñanza primaria y secundaria, pero no lo hace en los centros de enseñanza superior para los cursos de formación del profesorado. Disponible en: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm

nos representa realmente. Es esa mirada de la que también habla Mariátegui, que es una mirada informada por cuestiones humanitarias. Y ya está. Si no le damos la vuelta a nuestro pensamiento y nos damos cuenta de que este pensamiento es en realidad lo que nos mantiene vivos y conectados a este organismo vivo que es la tierra, no llegaremos a ninguna parte. Nos vamos a quedar atascados aquí dentro de cada espectro y no vamos a caminar. Así que creo que tiene que haber un punto de inflexión.

Pero como también soy maestra y mi lucha también es pedagógica, sé que no es de la noche a la mañana que nos despertamos entendiendo las cosas. Hoy, con la sociedad nacional movilizadora y entendiendo, con la mayoría de la gente mirando los derechos indígenas, con estas cuestiones mínimamente tratadas, tal vez podamos tener cada vez más espacio para luchar. Y lucharemos por espacio, por representación, en fin, por todo lo que nos pone en esta disputa epistémica y territorial. Porque llevamos 523 años luchando y no vamos a parar. Ya sabíamos que iba a haber un Ministerio de Pueblos Indígenas²⁹ y que íbamos a seguir luchando. Porque estamos luchando contra algo mucho más grande, que es el sistema. Lo que nosotros pensamos y lo que el sistema representa son extremos opuestos. Es radicalmente opuesto y vamos hacia un planeta y un sistema que sigue siendo extractivista con el territorio, la tierra y la vida, y que sigue siendo radicalmente contrario y radicalmente opuesto a nuestro pensamiento. Ni siquiera es dialéctico. Es radicalmente opuesto. Así que, en ese sentido, también es más complicado, pero creo que es más o menos así.

AS: ¿Puedes dejar un breve mensaje final para quienes nos leen?

EL: En primer lugar, “auíebeté”, ¡gracias! Gracias por tu atención, escucha, lectura, comprensión, percepción y esa apertura que tú que

29 El Ministério dos Povos Indígenas es un ministerio del poder ejecutivo de Brasil, presidido actualmente por Sônia Guajajara y creado el 1 de enero de 2023.

estás escuchando y viendo ya tienes... ¡Así que mantengamos esa orejita abierta, ese ojo abierto, porque para nosotros es muy importante! Para ti también, sin duda es muy importante, y creo que es a partir de estas aperturas que pegamos nuevos mundos juntos. También nos unimos y nos expandimos a partir de este acercamiento.

Así que gracias, y también sugiero siempre que se busquen autores indígenas, que se busquen intelectuales indígenas, como lo hace maravillosamente este proyecto, en el sentido de “busquemos”. Porque ¡toda la vida hemos tenido perspectivas antropológicas! ¿Qué está diciendo el pariente en el territorio? ¿Qué reclama el intelectual indígena? Pues eso, creo que escuchar al artista, al escritor, al cantante, al músico, al intelectual, es fundamental para que repensemos nuevos futuros. Para que “reencantemos este mañana, este tiempo, esta tierra, eso es. ¡“auîebeté”! Eso es mucho. Gracias.



“Con el tejido, yo te puedo contar a ti la creación de la cultura wayuu, yo te puedo contar los orígenes de nuestros conocimientos, te puedo contar el saber de un pueblo”: Diálogos con Sindri Tatiana González Ipuana del Pueblo Wayuu¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13858164>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

Fidel Rodríguez Velásquez: Sindri, primero que todo darte la bienvenida a nuestro proyecto. Me gustaría que comenzáramos un poco hablando de ti, de tu trayectoria, dónde naciste, cuál es el pueblo indígena al que perteneces.

Sindri González Ipuana: Muchas gracias, Fidel, por tu invitación. Mi nombre es Sindri Tatiana González de la casta Ipuana. Soy mujer de la comunidad wayuu y nosotros, los wayuu, estamos organizados socialmente por clanes y yo soy del clan Ipuana. Nací en la Alta Guajira, perteneciente al municipio de Uribia, capital indígena de Colombia. Estamos ubicados al norte de Colombia, en la Guajira, exactamente.

FRV: Sindri, un detalle que a mí siempre me ha llamado mucho la atención del pueblo Wayuu era la idea de que está ubicado a ambos lados de la frontera, está del lado venezolano y del lado colombiano. ¿Cómo funciona este tema de las fronteras?

1 La entrevista fue realizada el 24 de mayo de 2023. En el diálogo, el entrevistado está identificado como FRV y la entrevistada como SGI.

SGI: Bueno, definitivamente nosotros somos un pueblo indígena binacional. Siempre hemos dependido de Venezuela y de allá también dependen de Colombia. Antes, en la Alta Guajira, se conocía el Bolívar,² allá no se conocía el peso.³ O sea, éramos totalmente dependientes de Venezuela en cuanto al comercio, en cuanto a la compra de víveres. Y ellos, cuando por lo menos, los de Venezuela, sabían muy bien su origen aquí en Colombia y cuando por algún fallecimiento, algún muerto, regresaban a su tierra de origen que es aquí en Colombia. Entonces, somos un pueblo indígena totalmente binacional. Pero, con los mismos orígenes, con las mismas costumbres y tratando de resistir en las ciudades, ya sea en Venezuela, Maracaibo, Caracas, etc. Y aquí en Colombia, la ciudad de Medellín, tratando de resistir y de poder educarnos, de poder salir adelante, de poder darles estudio a nuestros hijos, pero sin olvidar nuestras raíces.⁴

FRV: Un tema que a mí también me llama mucho la atención es el tema comercial, también conozco un poco de tu trayectoria que está relacionada con el tema de la creación. Entonces me gustaría que hablaras un poco sobre ese proyecto que tú lideras con mujeres indígenas que está vinculado también a las formas de trabajo de las mujeres wayuu.

SGI: Mi colectivo, el que yo lidero, se llama *Akumaja*. *Akumaja* significa crear,⁵ significa también un mito de una mujer viajera, de

2 Moneda oficial de Venezuela.

3 Moneda oficial de Colombia.

4 Colombia y Venezuela reconocen la cualidad nómada de los wayuu y no restringen sus movimientos entre territorios. Legalmente, los wayuu tienen doble nacionalidad, venezolana y colombiana.

5 Los términos originales y sus traducciones utilizados en este texto se basan en el Diccionario Básico-Ilustrado WAYUUNAIIKI-ESPAÑOL. La lengua tradicional de los wayuu es el wayuunaiki. Disponible en: https://www.sil.org/system/files/rapdata/13/68/67/136867501098587482764543183539278418234/WayuuDict_45801.pdf.

una mujer que sale de su comunidad, sale a la ciudad a conocer, pero después de un tiempo que aprende y recorre y hace muchos viajes, se devuelve a la comunidad y hace como esos trasposos de todo lo que conoció en sus viajes hacia la comunidad. Hace como una retribución de todo eso, de todo lo aprendido. Eso es una mujer *Akumaja*. Entonces, el grupo que yo lidero es un grupo de artesanas, nuestro principal objetivo es mantener viva nuestras historias, es mantener viva nuestros usos y costumbres.

Te cuento que con el tejido yo te puedo contar a ti la creación de la cultura wayuu, yo te puedo contar los orígenes de nuestros conocimientos, te puedo contar el saber de un pueblo con el tejido y también te puedo contar de que somos una cultura femenina, con un origen femenino. Somos un pueblo matriarcal.⁶ Entonces, nosotros desde *Akumaja*, tenemos ese colectivo para poder organizar y afianzar nuestros usos y costumbres. También la idea es esa función que tenemos todas las mujeres wayuu que es de permanecer, de transmitir eso que sabemos. No solamente a nuestros hijos y a nuestra descendencia, sino también a nuestra comunidad. Eso lo hacemos desde *Akumaja* y también este proceso comercial, o sea, que no solamente estemos logrando eso, sino que con ese arte que uno sabe, poder ganar una retribución económica que al final no se logra total, pero sí algo para poder aportar a nuestras familias, en todo lo necesario, en todo lo básico, en nuestro núcleo familiar.

FRV: ¿Cómo aprende la mujer wayuu ese arte?

SGI: Bueno, hay un momento desde niñas, desde ocho a nueve años, nos están dando nuestra aguja y nuestro hilo para uno ir como ejercitando, como ir aprendiendo los puntos básicos. Pero

6 Dentro de la familia, la autoridad recae en la madre y el tío materno, que se encargan de criar a los hijos. Las mujeres wayuu son independientes y participan activamente en la política, organizando el clan y regulando las actividades políticas y económicas.

hay momentos donde uno como mujer wayuu se especializa, podríamos decir, en este arte, que es en la menarquia.⁷ Es un motivo muy importante para nosotros y es uno de los motivos de fiesta para la comunidad wayuu, para la cultura wayuu. En ese momento de la menarquia de la niña wayuu, hacemos un ritual que se llama el encierro.⁸ Ese encierro, el tiempo de duración, hasta ahora no hay un tiempo estipulado, sino hasta cuando la niña aprenda todo lo que en ese encierro sucede. Ese encierro sucede en la comunidad, en la ranchería. Sucede así como tal, con mujeres de la línea matriarcal. O sea: mamá, tías, abuela materna, no entra más nadie en ese lugar. Es como un lugar que se vuelve totalmente sagrado, todo el mundo está en las otras comunidades o en las rancherías aledañas, están pendientes de eso que ahí está ocurriendo esa situación.⁹

Entonces, en ese momento, la niña lleva una dieta totalmente tradicional a base de maíz. Tú sabes que nosotros, bueno, somos a base de maíz, es la siembra tradicional en las comunidades y es una dieta líquida, por mucho blanda. Es cero visitas y por lo menos nuestra abuela nos va enseñando el arte del tejido y sus trucos. En ese momento se arma un chinchorro,¹⁰ nosotros hacemos nuestro primer chinchorro ahí, pero con toda la especialidad, o sea, todo lo que tú desde los ocho a nueve años habías practicado

7 La primera menstruación, que marca el inicio de la vida fértil de la mujer.

8 Confinamiento.

9 El asentamiento tradicional wayuu consiste en un grupo de cinco o seis casas, hechas de postes y armazones de madera, con paredes de barro, que conforman aldeas o rancherías, pequeñas comunidades distantes entre sí. Cada ranchería tiene su propio nombre en wayuunaiki y los residentes pertenecen a un grupo específico de parientes por línea materna. En cada ranchería, quienes viven en ella comparten derechos y recursos comunes, ya sea el huerto, el pozo o el cementerio.

10 Los chinchorros son hamacas muy apreciadas por el pueblo Wayuu y constituyen la pieza central de todas las habitaciones de una casa. Pueden tardar muchos meses en tejerse a mano en un telar vertical, con un complejo acabado estampado que cuenta una historia única a través de sus dibujos y colores.

ahí, uno es él especialista, es el doctorado, como ustedes lo quieran llamar. En ese momento, las mochilas¹¹ nos enseñan y nos transmiten cómo cuidar la naturaleza para nosotros, las mujeres o toda la comunidad, es muy importante la conexión que hay con la naturaleza. El cuidado de la naturaleza, el cuidado de la familia, la función vital que tenemos de ahora en adelante porque hay una transición de niña a mujer. Entonces, ya las responsabilidades son diferentes, no solamente en el arte del tejido, sino en todo. Ya vas a tener tu familia, entonces, es importante decir a la niña, o ya a la nueva señorita, de la importancia de transmitir a nuestra generación todo eso que nuestra abuela y nuestras tías nos estaban enseñando. No solamente es el encierro para transmitir el arte del tejido, sino para el cuidado de la familia, de la naturaleza, el cuidado de los animales y enseñarle a nuestra descendencia eso.

Entonces, bueno, ya vemos, hay transmisión de conocimientos, hay una dieta diferente y cuando estas maestras, o sea, las abuelas y las tías maternas, cuando ya ellas consideren que ya la niña entendió, aprendió de una manera tranquila, de una manera fluida. Nada de que “yo te enseñé esto, te voy a calificar”, eso es muy fluido, eso es muy natural, cuando deciden eso, hay otro ritual, que es la salida de la niña hacia la comunidad y es motivo de celebración para nosotras. Por eso te digo, no hay un tiempo, puede ser quince días, un mes, dos meses, tres meses, cuatro meses, cinco meses. Es un encierro de un tiempo que depende de la persona, de la niña, como ya sea su absorción de todo ese aprendizaje, de todo ese conocimiento. Entonces, cuando ellas ya decidan eso, hay otro ritual que es ya la salida de la niña hacia la comunidad. Es un motivo de fiesta para nosotros, por lo menos un cumpleaños no es motivo de fiesta, pero ese día sí es un motivo de fiesta, el día que se presenta la nueva señorita a la sociedad.

11 Una mochila wayuu típica se fabrica con una serie de pequeños nudos cosidos, utilizando una técnica de ganchillo de una o dos hebras. Una mochila tejida con la técnica de una hebra tarda treinta días en crearse, mientras que una mochila tejida con dos hebras tarda quince días.

Entonces, la noche anterior, en las tinajas, se echan agua, vasijas de agua para un baño. La idea es que dure toda la noche esa agua y en la madrugada. Y, entonces, nuestros ancestros, la oscuridad, la noche, la claridad, la madrugada, eso para nosotros y nuestros ancestros es la primera línea de nuestra creación. Es importante que esa agua absorba toda esa sabiduría, que absorba todo eso y debe estar fría el agua, porque tenemos la creencia que esa agua te va a quitar como esa pereza de niña, te va a mantener la piel dura y también la luna es muy importante, la luna que esté como llena o creciente, porque es importante la luz de la luna, las energías, la sabiduría de todo esto que nosotros estamos muy conectados definitivamente con la naturaleza. Entonces, bueno, esa agua es importante conservarla ya para el baño en la madrugada. En ese instante, ya el cabello se corta. Porque, como te digo, hay un cambio total ya para que haya un crecimiento nuevo del cabello. Muchos también lo toman como que eso es un maltrato, pero, o sea, es un significado muy bonito. La ropa ya no es la ropa de la niña, es como una blusita tejida, no es esta manta que tuve y como un shorcito, como lo dicen ustedes los *arijuna*,¹² como un guayquito,¹³ su guaireñitas.¹⁴ Entonces, ese vestido en esa salida del encierro ya usas tu primera manta. Esas mantas son hechas, son elaboradas, son tejidas por las mismas que te pasan la sabiduría, te dan prendas y te bañan en la madrugada y te ponen la ropa. En la noche hay sacrificios de animales, viene el tío, la tía, esto, aquello y se presenta la niña. Hay baile típico, hay yonna,¹⁵ hay

12 Persona no indígena que no forma parte de la cultura wayuu.

13 Prenda indígena de tela, parecida a un taparrabos.

14 Son un tipo de zapatillas fabricadas por los propios artesanos wayuu para proteger sus pies del árido suelo guajiro. Estos zapatos wayuu tienen una forma similar a las alpargatas españolas, ya que permiten que el aire pase libremente entre ellos y el pie. Las usan tanto hombres como mujeres y su distinción se basa en los colores elegidos por su dueño.

15 También se conoce como “chichamaya”. Se desarrolla con diferentes pasos, movimientos corporales y expresiones faciales, en los que se avanza al ritmo del tambor, en el que la mujer desafía y persigue al hombre (que suele llevar una pluma), que se mueve hacia atrás e intenta no caerse. La

comida y, bueno, aquí está la nueva señorita de la comunidad o del territorio, de la casta. Ese es el momento donde se especializa una mujer.

FRV: La Majajüt.

SGI: La Majajüt, Señorita.

FRV: Una de las preguntas que nos interesa mucho para este proyecto es la idea del intelectual indígena. ¿Hay en la sociedad wayuu esta idea de intelectual indígena o hay otra figura como esta que estamos hablando ahora de transmisión materna a partir del encierro?

SGI: Bueno, para nosotras hay sabios indígenas, hay personas que llevan esa historia y esas son los mayores, los ancianos. O depende también, hay jóvenes, pero son personas que han caminado territorios, que han hablado con muchos mayores, que han viajado mucho, que han buscado esa tradición oral y han enriquecido ese conocimiento, son prácticamente los ancianos, nuestros abuelos, nuestros mayores, nuestros tíos, nuestros *laülaayuu*,¹⁶ esas personas con sabiduría ancestral. En la cultura wayuu está por lo menos un personaje que la autoridad tradicional del territorio que se llama *alaüla*, que se traduce como tíos maternos. Tiene que ser maternos, no pueden ser tíos por parte de padre. Está otra autoridad que es como unos jueces o unos abogados, algo así, los *pütchipü'ü*,¹⁷ sí, que viene siendo como los abogados wayuu, ellos son la autoridad no para castigar, pero para dialogar problemas entre familias y casi siempre se compensa económicamente. Serían como dos figuras y el papel de la mujer wayuu es vital en

Yonna es una manifestación folclórica que simboliza la lucha entre lo femenino y lo masculino y se cree que ayuda a prevenir desgracias.

16 Ancianos.

17 Sería una especie de “intermediario” para asuntos legales. El sistema jurídico wayuu ha sido reconocido por la UNESCO como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad.

todo lo que es la transmisión de los saberes y todos nuestros usos y costumbres.

FRV: Otra cosa que me venía a la mente, justo cuando conversabas e ibas nombrando, tenía que ver con la ropa que llevas puesta, con la manta wayuu, la manta guajira, también con los signos que llevas en tu rostro. ¿Qué significa el vestido, qué significan estos símbolos, cómo se asocia con la mujer o con la tradición wayuu, son específicos de alguna casta o son para iguales para todos?

SGI: Bueno, este maquillaje es de un hongo vegetal, es sembrado allá, se encuentra allá en la Alta Guajira. Para nosotros es muy importante el color rojo que significa nuestro linaje, significa nuestra sangre allá y este es muy creativo de la mujer cuando se maquilla, hay muchas figuras, por lo menos en esta, pues, me inspiré como en la primera dimensión de nuestra creación. Me inspiré en lo circular de nuestro mundo, la luna, de nuestros astros, como tú puedes ver. Me genera también esa sabiduría y esa creatividad. O sea, los símbolos para la cara son muy personal de cada mujer y significan eso, sabiduría, significan creatividad, significan ya lo que quiera, porque a veces también nos pintamos los símbolos de nuestra casta, de nuestro origen y es ya dependiendo de cada mujer como se quiera maquillar. La manta es porque nosotros los wayuu originalmente vivíamos prácticamente desnudos, originalmente según la historia. Pero esto, te acuerdas de que hay una historia de colonización, de misioneros, de capuchinos, bueno, de distintas religiones, fue que de pronto al este ver una cultura así desnuda, pues vinieron y prácticamente este trae un origen de lo de los capuchinos, de los misioneros. La ropa así y las telas también las traían de por allá de Aruba, es decir, de las de las islas holandesas.

Y por lo menos el crochet, el de las mochilas, es un origen español, es un origen europeo, nos lo trajeron aquellos, los colo-

nizadores, pero el *kanaas*, o sea las figuras, es totalmente wayuu.¹⁸ Nadie en este planeta puede hacer estos dibujos porque no son dueños de esta sabiduría ancestral. Nosotros tenemos ese origen en el crochet, pero nosotros tenemos nuestra propia técnica y el *kanaazo* sí es totalmente wayuu e incluso es declarado patrimonio inmaterial de la humanidad por la UNESCO y tiene denominación de origen.¹⁹ O sea, ningún diseñador, ninguna empresa, absolutamente nadie puede adueñarse de nuestro arte. Porque para mí esto es una obra de arte.

FRV: Una cosa que siempre me ha llamado la atención es que casi que en cada aeropuerto del mundo uno puede ver una mochila wayuu, un bolso wayuu. Aquí en Río de Janeiro, en la playa de Ipanema, vemos también que se comercializan los bolsos wayuu y pensaba esa relación con la creación, con ese arte que se expande globalmente y a veces no aparece el nombre wayuu al lado. ¿Cómo se relacionan ustedes con eso? ¿Qué piensan sobre eso?

SGI: El occidente, los arijuna, no tienen idea que hay un pueblo indígena, nuestros políticos, nuestros dirigentes, no tienen idea. “Como yo legislo un pueblo, si yo no sé para las comunidades indígenas, si yo no sé que existen, si yo no sé cómo piensan, si yo no sé cómo actúan, si yo no sé cómo es su estilo de vida”. O sea, definitivamente el resultado es que no van a haber políticas para nosotros o vamos a estar siempre marginados, porque hay un desconocimiento total de nuestros pueblos y de nuestra forma

18 “Kanaas” son las normas de diseño tejidos en las mochilas. Aluden a animales, simbolismos y objetos presentes en la vida cotidiana de la comunidad wayuu.

19 En noviembre de 2004, el Ministerio de Cultura de Colombia declaró la palabra wayuu Patrimonio Cultural e Inmaterial de la Nación, lo que permitió reconocer las memorias histórico-territoriales y las formas de vida social del pueblo Wayuu. En 2011, “Wayuu” fue declarada Denominación de Origen para proteger los derechos de propiedad intelectual de esta comunidad y sus artesanos.

de vivir, de nuestra manera de pensar. Exactamente, tú aquí ves un bolso para cargar objetos, va de viaje, qué sé yo, un accesorio más, pero para mí no es así. Para mí yo estoy leyendo. O sea, para mí puede ser un texto sagrado y te puedo explicar aquí la conexión de la naturaleza, porque fue la naturaleza misma la que nos enseñó a tejer. Nuestras comunidades, nuestros pueblos indígenas contamos las historias a partir de mitos y de leyendas. Para nosotros es indispensable, pienso que si hay alguna manera de educación intercultural en los colegios, en la universidad, debería ser a partir de los mitos y de nuestras leyendas. Aunque occidente lo vea como todo, o sea algo loco, algo sin fundamento, pero para nosotros no es así, es una conexión que hay entre el universo y nosotros y lo natural.

Te lo puedo explicar aquí: hay un mito que se llama el mito de *Walekerü*. *Walekerü* significa la araña tejedora.²⁰ Para nosotros es nuestra abuela. O sea, no es una araña, es mi abuela. Mi abuela materna, por supuesto, mi abuela fue la que personalmente me enseñó a tejer. Pero para nosotros, *Walekerü* es la madre y *Walekerü* es la naturaleza. Ella fue la que enseñó a los primeros wayuu a tejer. Según la historia, *Walekerü* era una niña que estaba como en un monte perdida en la noche, en la penumbra y un día como de primavera, así, normal, pajaritos cantando, había un muchacho que se llamaba *Irunüu*, un muchacho cazador y pues la encontró en el monte, era una niña ojona, muy de mal aspecto, así sentadita, perdida e *Irunüu* le dio como lástima y así le dio como esas ganas de ayudarla y agarró la niña y se la llevó para su casa. En su casa estaban sus hermanas, pero todo el mundo como que se burlaba de ella por su fealdad, porque era maluquita,

20 El mito de la araña tejedora se encuentra en diversas culturas del mundo, como el mito griego de Aracne, una talentosa tejedora que desafió a la diosa Atenea a un concurso de tejido y fue transformada en araña tras derrotar a la diosa. Pero la asociación de la figura de la araña con el tejido también está presente en la mitología de muchos pueblos indígenas de Abya Yala, como vimos en el caso del pueblo Wayuu, y en la mitología de pueblos del continente africano y aborígenes australianos.

pero *Iruníuu* la dejó ahí, *Iruníuu* se iba, cazaba y dejaba la niña y la niña, pues era como totalmente maltratada por las hermanas. Pero en la noche ella cambiaba de niña a diosa, se convertía en esa parte de la naturaleza. O sea, a ella le emanaba como luz de sus entrañas, tal cual la mujer cuando está embarazada emana vida, emana luz, es una relación perfecta. Entonces ella se llenaba de esa luz y salía de su vientre hilos dorados y con eso hacía de noche sus tejidos. En la mañana siguiente *Iruníuu* miraba todo eso y las hermanas decían que eran total trabajo de ellas, pero *Iruníuu* muy hábil se puso como a cazar y se dio cuenta de toda la verdad y se enamoró de ella. En la parte cuando personifica la persona, o sea la persona como tal como nosotros mortales se llama *Wolokono*. Pero cuando ella tomaba esa parte mítica, esa parte se llamaba *Walekerii*. Ella fue la primera persona, nuestra abuela, la que nos enseñó a tejer nuestros primeros *kanaazos*. Este *kanaazo* que ustedes ven aquí significa la madre del *kanaazo* o sea el dibujo más sencillo de nuestro *kanaazo*.²¹

Sí, nosotros tenemos muchos *kanaazos* y los colores van de acuerdo a la persona. Cuando iniciamos una mochila nosotros lo relacionamos con la vida y la muerte. Cuando el wayuu nace, él nace en la tierra, iniciamos la mochila. Y nuestra vida, o sea, es de una manera circular, nos equivocamos, tenemos altibajos, pero lo importante es como tener esa paciencia e ir aprendiendo paso a paso, o sea, cada hebra, cada día es muy importante para nosotros. Agarramos y comenzamos un tejido, es como volver a recordar esa historia de nuestra creación, esa historia de nuestros orígenes. Y todos, absolutamente todos los *kanaazos* son inspirados en la naturaleza, en nuestro entorno, en algunos utensilios, en nuestra manera de vivir, o sea, es como nosotros los vemos, como vemos nuestra vida. Cuando nosotros nacemos y como te decía yo en la tierra y vamos subiendo, cuando nosotros llegamos acá arriba es como cuando la persona muere que sube. Morimos

21 Jalianaya: la madre de todas las Kanaas.

y según nosotros los wayuu, nos volvemos parte de nuestros ancestros que vienen siendo estrellas, luna... nosotros nos volvemos dioses y subimos. Por eso te digo que la mochila se relaciona con nuestro nacimiento y con la muerte. Cuando una mujer está embarazada, cuando ella tiene su bebé, lo primerito que hacemos con la placenta es dársela a la tierra, se lo entregamos a la Tierra y decimos: “he aquí tu hijo, ampara y lo cuidan del hambre de la enfermedad de todo lo que le pueda suceder”, es como para nosotros quién va a cuidar ese nuevo niño es prácticamente nuestra madre tierra. Y vamos explicando y vas viendo qué relación hay entre el tejido, entre nuestro origen y entre la mujer wayuu.

FRV: Esa relación del wayuu con la península Guajira, con el lugar de origen. He tenido la oportunidad de conversar con wayuu en la Guajira y fuera de la Guajira, en Maracaibo y también en Caracas. Pensaba que hay siempre esa referencia a la Guajira, a la tierra, al lugar de donde vienen, ¿cómo sientes esa relación con el lugar, en el nacimiento y en la muerte también?

SGI: Bueno, definitivamente el territorio es uno de los puntos importantes para nosotros como pueblo Wayuu y eso lo va a dar la línea materna, o sea, nos lo va a dar la descendencia, el apellido, como dicen ustedes, nos va a dar el lugar de donde somos, el territorio nos va a dar las propiedades, nos va a dar la herencia. Eso marca la línea matrilineal que caracteriza a un territorio wayuu. Importantísimo el cementerio, o sea donde están nuestros muertos. A uno le dicen: “ah, ese cementerio de los Ipuanas, cementerio de los Uriyu, es por línea materna”. Otra cosa, los animales. Los animales están marcados, toditos están marcados, deben estar marcados con el símbolo de nuestra casta, cada casta tiene un símbolo y cada símbolo tiene un tótem y cada tótem vienen de un origen animal. Para nosotros los wayuu, los animales vienen siendo ancestros, la naturaleza, los árboles también vienen siendo ancestros, no es un animal, no es un árbol simplemente,

son nuestra misma familia, nuestros ancestros. Entonces llevamos dos verdades. Llevamos el cementerio, llevamos los animales. Y otra cosa también importante: el *wüin*, que es como un reservorio de agua. Algunos son naturales, algunos son hechos, pero definitivamente te marca el territorio. Como lo veníamos diciendo, las autoridades tradicionales son los tíos maternos, los *alaüla*. Es importantísimo cuando nosotros morimos quedar ahí en ese territorio, por eso es que lo principal que demarca un territorio, los cementerios. No importa donde uno esté, yo estoy aquí en Santa Marta y bueno quizás no sé quién de mis hijos tenga la locura de si me pasa algo y que yo me muera y me quiera dejar aquí, pues mi familia, mi mamá no lo va a permitir ni a mí tampoco me gustaría. Tengo que ir al territorio, a mi territorio ancestral, a mi territorio donde lo demarca el clan Ipuana. Ahí es donde yo pertenezco y ahí donde voy a partir hacia Jepirra,²² que es el lugar donde descansan los difuntos wayuu. El universo de donde nosotros nacimos allá volvemos.

FRV: ¿Así que esta idea de conectar con el territorio incluso en la muerte es la idea de ir al lugar donde naciste?

SGI: Sí, yo puedo estar casada con uno del otro clan. Vamos a suponer que me case con uno del clan Uriana, me fui al territorio de él, allá no me puedo quedar. Bueno, y si de pronto yo fui la mejor, mejor dicho, y de pronto ellos quisieron y mi esposo, tiene que ser hablado con mi familia. Pero los restos finales, o sea el segundo velorio, sabes que primero después de la exhumación tiene que quedar los restos en el territorio ancestral. Eso es una ley, eso tiene que ser así. Así es, así somos los wayuu.

22 El lugar de descanso de las almas de los wayuu que han fallecido. A diferencia de la cultura occidental, para estos pueblos indígenas el “paraíso” es un lugar físico y forma parte de su territorio ancestral.

FRV: Bueno, son dos velorios. ¿Me puedes explicar un poco más cómo funciona esto de los velorios? Su conexión con la naturaleza y la tierra.

SGI: Hay dos velorios y los velorios van dependiendo del motivo de la muerte. Bueno, supongamos de muerte natural, una enfermedad. Es un velorio que puede la mayoría de las veces ser en el territorio social ancestral. Pero hay la posibilidad de que quede en otro territorio ya sea de sus hijos, donde haya estado por cuestiones de su vida puede ser ahí. Pero ya después de varios años esos restos se sacan y eso es otro ritual muy diferente y en ese momento sí se deben llevar esos restos hacia el territorio ancestral, no al territorio donde vive. Territorio ancestral de donde son tus ancestros tu abuela materna, tu mamá, o sea, todo tu linaje materno, o sea, es obligatorio, ahí no hay nada que discutir.

Hay otro motivo de muerte por lo menos por venganzas, este no hay velorio. En la otra si hay velorio, lloran hay nueve noches, no como la de ustedes, por lo menos se mantiene la leña prendida no con velones ni con velas, sino que se mantiene la leña prendida nueve días y hay que tenerla como te digo yo la leña prendida siempre. No se duerme o sea el difunto nunca duerme solo. Yo no logro entender como aquí en la ciudad, porque es que lo tengo como la posibilidad de mirar las dos culturas, pero se queda solo en la funeraria y me da uno un dolor y eso que yo no soy familia de ellos, porque nosotros los wayuu no dejamos a nuestros muertos solos, nosotros dormimos, nosotros duramos un mes, hasta que cumple el mes ya cada quien vuelve a su casa. Y hay unos que duran nueve noches, hay unos que duran un mes con la leña prendida.

Y cuando pasen las nueve noches se apaga y esas cenizas se van al cielo. Es un ritual solamente de mujeres. Entonces, es un ritual que solamente lo hacen mujeres dándole gracias a ese ser que estuvo con nosotros acompañándonos en este mundo y que de alguna u otra manera debemos estar agradecidos, que ya parte

a la eternidad, a donde están los demás, a encontrarse con los demás familiares y transformarse a su parte divina porque para nosotros los wayuu tenemos nuestra parte divina y eso lo completa uno cuando uno muere. Cuando es la otra muerte que yo te digo, eso no se hace. No hay velorio. Llegan en el momento del velorio y hacen el sepelio sin nadie, se hacen vestiduras rojas, no hay luto, no hay llanto porque la familia, la otra familia, no tiene que darse cuenta, no tiene que saber que uno está sufriendo, que uno está llorando, o vengan a mirar nuestro dolor, o vengan dentro de uno a un mes a mirar y a averiguar cosas. Entonces, eso no lo permitimos y otras son las que entierran esa persona, son mujeres y vestidas de rojo, los hombres no van por ahí.²³

FRV: Me gustaría preguntar sobre esta idea del valor de la sangre wayuu. La idea también de la venganza. ¿Cómo funciona?

SGI: Bueno, nosotros primero más que todo somos una cultura de diálogo totalmente hasta donde se pueda llevar, las conversaciones se van hasta todos los niveles. Entonces, como te digo, somos un pueblo bastante tranquilo y bastante dialogante. Pero ya llegan ciertas familias donde a esos puntos es muy delicado. Son los hombres los que salen a defendernos, son nuestros hombres y, para nosotros, los hombres son, o sea, son muy importantes. No es porque tengamos una cultura matriarcal, es que los hombres no valen nada. Los hombres tienen un rol muy diferente y estos para nosotros son muy importantes y para nuestro clan, nuestra sangre y nuestra familia. Nosotros somos muy protectores, somos muy que no se pueden meter con nuestra familia, no se pueden meter con nuestros hijos, somos muy protectores. Y protectores y muy pacíficos también. Las grandes guerras o las peleas son tan famosas porque son básicamente pocas. Pero ya cuando no hay como un diálogo entre esas familias, vamos a hacer esto, vamos

23 Disponible en: <https://www.radionacional.co/cultura/tradiciones/jepirra-la-tierra-santa-de-los-wayuu-en-la-guajira> .

a hacer aquello, da esta compensación económica y hay familias que tienen y no lo dan, entonces ya eso es quererse meter en problemas por poco. No sé, por a veces hay personas que no piensan como en sus hijos, en sus posteriores, en sus nietos y se meten como en esta terquedad. Pero sí, como te digo, somos más que todo conciliadores, respetuosos y de diálogos.

FRV: Sí, de hecho, la figura *pütchipü'ü* es esta, ¿no? La que dialoga, que me parece muy interesante.

SGI: Ahí es donde entra la figura del *pütchipü'ü* y cada familia tiene su *pütchipü'ü*. O sea la familia contrata el *pütchipü'ü* e incluso cuando hay estos diálogos los únicos que tienen el derecho a intervenir son ellos. Y son ellos los que se encuentran solamente con las partes en conflicto, por lo menos, hay una reunión, bueno, se casa un hijo mío. Mi hijo se casa con una niña de otro clan. Esa familia me manda a mí la palabra,²⁴ a mis hermanos. Sabes que es más materno. A mis hermanos hombres les mandan la palabra, pero no llega ellos directamente. O sea, no de la niña no va a llegar, va a llegar ese *pütchipü'ü* y llega a donde los tíos, a donde mis hermanos les va a decir: “mira, y vengo de la familia tal, necesito hablar con ustedes para ver cuál es la fecha”. Cuadran la fecha y ese día van a hablar no con mis hermanos, sino con el *pütchipü'ü* de mi familia. Se entienden, porque sin el *pütchipü'ü* se presta para desorden. Porque si intervengo yo, interviene mi tío, interviene mi abuelo, interviene los mismos allá. Ellos son los voceros de la familia. Hay reuniones previas antes de ese encuentro y uno concilia con él. Nosotros queremos como familia esto, yo necesito esto, esto y esto. Ellos también vienen con sus cosas, pero ya están claras, para los *pütchipü'ü* están claras y ellos son los que llegan. Entonces ese es un día o varios días porque, bueno, acordamos tal día al primero de junio nos viene la palabra. Porque como yo soy la mamá del niño nos viene la palabra.

24 En el sentido de “enviar la intención”.

Entonces ese día nos reunimos en la familia en la ranhería todos en las enramadas, todos todos nos reunimos muchas personas los que puedan estar, cincuenta, cien personas a estar pendientes de la palabra de aquella familia, prácticamente un día completo. Entonces, la otra familia va a estar allá también, lo mismo que nosotros, reunidos. Hay comida para todos, sacrificio de chivos, de vacas, porque imagínese un grupo hay que tenerlo y podría ser un día va, viene.²⁵

Bueno, como yo te venía contando. como ellos son los que me están dando la palabra, entonces, el *pütchipü'ü* va y viene y llega aquí y ellos dicen que tal el mensaje y así hasta ir y venir las veces que sea necesario hasta llegar a un acuerdo. Y si hay un acuerdo monetario no se tiene que dar exactamente el mismo día. Entonces esta familia se reúne y dice: “no, vamos a darlo dentro de un mes, dos meses, tres meses”, o en dos partes o en tres partes, “pero la fecha es tal”. Y así se concilia un problema. Es que dependiendo, te estoy poniendo lo más sencillo, que es como el matrimonio, pero hay otros problemas que bueno demandan más reuniones, más tiempo, pero es así como funciona un arreglo entre dos familias y que lo van mediando los *pütchipü'ü*.

FRV: Me gustaría volver un poco al tema del liderazgo que tú representas, incluso con tu familia, con tus hermanas. He visto que han ganado premios con su trabajo, no sé si podemos volver a este tema del impacto que ustedes tienen también en esta comunidad, sobre el tema del diseño, sobre las historias que cuentan, con sus bolsos y también con su mochila.

SGI: Nosotros llegamos a la ciudad de Santa Marta hace varios años y, pues, lo que en ese momento teníamos era nuestra cultura,

25 El sistema normativo wayuu fue inscrito como Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2015. Disponible en: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-normativo-de-los-wayuus-aplicado-por-el-ptchipi-palabrero-00435>.

no teníamos más nada. Nosotros comenzamos a tejer, comenzamos no, porque siempre lo habíamos hecho desde la comunidad, desde donde nosotros estudiábamos la primaria y el bachillerato, y nos dimos cuenta de que esto era un mundo diferente, que la única manera de competir era comenzar a estudiar, comenzar a proyectarnos, organizarnos. Nos dimos cuenta de que uno solo, yo sola, no podía subsistir ni conmigo misma, ni tampoco podía, o sea, ayudar a mi comunidad. Había que estudiar, había que capacitarse.

En cuanto a este emprendimiento, cuando se maneja una empresa, y decidimos estudiar. Somos cinco hermanas y todas, independientemente de lo que escogimos, siempre nos buscamos o de pronto yo soy la que más me enfoqué en tejeduría. Mi hermana Perla, en cuanto al diseño, estudió diseño de modas y se especializó en Barcelona. Y pues yo me fui como a la parte de mercados, de gestión de mercados. Antes de la pandemia, gané un premio de emprendimiento que aquí es muy famoso con el SENA, se llama Fondo Emprender, y nosotros ganamos con el proyecto *Akumaja*.²⁶ Porque, bueno, es difícil comenzar como con cero de plata, pero aquí en Colombia hay programas muy buenos de emprendimiento y pues a mí me decían: “uy, eso lo ganan gente mucho mejor de ustedes, eso lo ganan gente muy estudiada”. “No, tú estás loca, te vas a presentar y eso no lo ganas tú ni loco”, o sea, pero yo no escuchaba esas voces y yo seguí mi proyecto, porque es verdad que tiene que ser un proyecto bien fundamentado, bien estudiado porque se presentan a este a personas que van a invertir su plata y tienen que mirar si hay devolución de ese dinero, entonces este era un proceso bastante

26 El SENA es el Servicio Nacional de Aprendizaje del gobierno colombiano y cuenta con un Fondo Emprendedor que promueve la creación de empresas y la generación de empleo en Colombia a través de capital reembolsable, financiando ideas innovadoras, sostenibles y de alto impacto mediante convocatorias nacionales y regionales para todas las poblaciones del país. Disponible en: <https://www.sena.edu.co/es-co/Paginas/default.aspx>.

fuerte. Duramos ahí como casi un año diseñando nuestro proyecto, diseñando toda la parte contable, todo que se tiene en cuenta lo mínimo, la parte de la marca, del diseño, de la distribución, dónde lo vas a vender, a quién le va a interesar, todo eso con una investigación de mercado, y yo me fui como más por ese lado y ganamos y montamos toda la parte.

Ahí aprendimos lo que es organizar una empresa, toda la parte legal y fue como nuestro inicio. Después Perla del Caribe, mi hermana y nuestra diseñadora. A pesar de que hacemos mantas, hacemos ropa masculina, camisas, pantalones, nunca nos salimos de nuestro arte, de nuestro origen, de nuestro *kanaazo*, de nuestras figuras, de nuestra historia, de nuestro origen. Nunca nos hemos salido y gracias a eso, pues a ese premio nos abrió la puerta. Como él es de una entidad del gobierno del SENA, entramos como a una estadística del Ministerio de Cultura, vicepresidencia, alcaldía, etc., y pues siempre éramos como representantes de la cultura wayuu y nos hacía muchas invitaciones y en una de esas fue a Estados Unidos de diseñadores emergentes. Y pues también lo mismo “ustedes no van para allá, no tienen visa”, pero nosotros hicimos todo nuestro proceso independientemente de todas las cosas. Puedo decir que es un recorrido muy bonito, de mucho aprendizaje, de cero a cien, de la ranchería a la ciudad. Es muy difícil donde tú llegas a una ciudad y las culturas son diferentes.

FRV: ¿Cómo fue la recepción de la gente, Sindri, de los *arijuna*?

SGI: Nosotros con *Akumaja* hemos recalcado mucho porque es que como le digo yo a mis hermanas: la gracia no es vender una mochila, la gracia es vender la historia de esa mochila y en eso nos hemos diferenciado de toda nuestra competencia, de que nosotros nos encargamos de explicar esa historia que hay detrás de absolutamente todo. Entonces, eso es lo que nos ha hecho ganar premios, lo que nos ha hecho que entidades, que fundaciones nos

digán: “mira, vente para acá, vente para esta parte del mundo y hablan de eso que tú estás, nos estás hablando o nos estás enseñando”. Entonces, como te digo, ha sido un caminar de mucha, de mucha mujer *Akumaja*, de mucha mujer vieja, de mucha resiliencia. Definitivamente, nosotros los wayuu tenemos eso, vivimos allá en el desierto, sin agua, sin luz, sin gas, sin nada. Aquí, pues cuando iniciamos con eso, estudiamos, ganamos premios, aprendimos y ahorita, pues hemos crecido, pero de todas maneras lo que nos ha dado todo esto prácticamente ha sido nuestro origen, nuestra comunidad, nuestra cultura, nuestra madre, nuestro clan, es lo que nos ha dado toda esta fuerza para seguir hablando totalmente de esta cultura wayuu y llevar la bandera de la mujer en alto o sea esa función que me dieron ese día del encierro que tuve, que mi abuela me dijo: “usted tiene que continuar”, porque en este mundo tan colonizado donde a nosotros para esas épocas prácticamente consagran nuestros ancestros, nos quisieron cambiar nuestra religión, nuestras ideas, nuestra manera de vestir, nos hicieron y de hecho que lograron muchas cosas, pero no aquí. Estamos resistiendo y como mujer vamos a seguir en este papel a pesar de que estemos ahorita en la ciudad, nunca nos hemos desligado de nuestra comunidad, tampoco lo pensamos hacer.

FRV: Siempre se puede ser wayuu en cualquier lugar del mundo.

SGI: Yo puedo estar en Río de Janeiro, pero yo sigo siendo y mis hijos van a seguir siendo a pesar de que nazcan allá, van a seguir siendo wayuu.

FRV: Los wayuu nacen en cualquier lugar.

SGI: Así es. Nuestro linaje nos da la matriz materna, la matriz wayuu, no el lugar.

FRV: ¿Cómo miras la situación del pueblo Wayuu hoy?

SGI: Bueno, mi opinión personal, no quiere decir que así sea, pero mi análisis en cuanto a las comunidades indígenas específicamente a la que pertenezco, a la cultura wayuu, yo la veo en total olvido estatal, gubernamental. Nosotros hemos resistido, como te vengo diciendo, a todo este desconocimiento, a este olvido que hay por parte de nuestros dirigentes, a pesar de nuestra resistencia, de nuestra lucha. Se han logrado muchas cosas, pero desde que nosotros venimos resistiendo nosotros venimos luchando, se ha logrado algún reconocimiento a nuestros territorios como propios, el gobierno ha reconocido porque hay muchas culturas en Colombia, hay más de ochenta y siete comunidades indígenas, más de sesenta y cuatro lenguas nativas, eso lo reconoce nuestra Constitución, pero hay muchos problemas en Colombia. Nuestro territorio es afectado no solamente por grupos ilegales sino también por grupos legales, empresas que vienen a vendernos un proyecto en beneficio, pero a la larga no terminan con ese beneficio con el que llegan o con el que llegan a la comunidad ofreciendo. Venimos siendo afectados por esos grupos legales e ilegales, por el mismo gobierno cuando éste firma la paz.²⁷ Nosotros dijimos: bueno, ya los grupos al margen de la ley no van a estar invadiendo nuestro territorio porque ellos, como te digo, peleaban los territorios indígenas. Los territorios indígenas son territorios indígenas, pero ellos quieren los territorios para su trabajo, para sus actividades ilegales y nosotros nos vimos muy muy

27 En 2014 y 2016 se firmaron acuerdos entre el pueblo wayuu y el gobierno colombiano, después de que los indígenas presentaran una demanda contra el gobierno ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, debido a la falta de protección efectiva por parte del Estado en relación con los derechos de propiedad ancestrales del pueblo Wayuu, así como a la existencia de actividades petroleras, mineras y turísticas en sus tierras que ponían en peligro estos derechos. Sin embargo, muchos de los problemas e interrogantes siguen pendientes ante la CIDH. Disponible en: <https://dialogochino.net/pt-br/industrias-extrativistas-pt-br/368050-indigenas-uwa-enfrentam-estado-colombiano-em-corte-internacional/> y <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/Comunicados/2020/261.asp>.

afectados por eso. Hubo esa firma de la paz y entonces ya no era la lucha de los grupos ilegales, sino que ya era el olvido estatal. Ya no hay cumplimiento de esa sentencia que se ha logrado, no hay cumplimiento de esos acuerdos que sé que se han hecho. Y sí, faltan políticas públicas, por lo menos yo desde el liderazgo de las artesanas, una artesana no puede vivir de su arte, no puede vivir de su arte totalmente, faltan esas políticas públicas que incentiven a seguir en esta actividad porque, así como vamos, podríamos desaparecer.

Otra cosa es también la globalización. La globalización ha hecho a muchos a olvidar su lengua, nuestra lengua wayuu, pues que toca en muchas carreras y muchas posiciones, nos toca aprender a hablar inglés, porque tenemos que instruirnos, porque tenemos que ir, vamos olvidando lo nuestro. No quiero decir en ningún momento que esto sea malo, sino que eso sí ha intervenido en nuestras costumbres, en nuestra cultura y entre más globalizado los grupos minoritarios vamos viendo, vamos siendo menos visibles. Entonces, nos toca a nosotros una lucha como mayor y mayor para modo de seguir logrando gracias a Dios, hay muchas en Colombia, ya se están viendo indígenas senadores, ya metidos como en la política, líderes, desde su punto de vista por lo menos en la parte mía, de la parte femenina, de la parte de la tejeduría wayuu, del emprendimiento.

Para hacer un emprendedor simplemente tú tienes que querer lo que tú haces y transmitir eso y poder ayudar a muchas personas. Para mí un emprendedor es una persona que ayuda a muchas personas, para mí ser emprendedor es cambiar tu estilo de vida y ayudarlo a cambiar el estilo de vida a otras personas. Entonces yo simplemente me baso de mi experiencia, no tengo nada que inventarme, me baso de lo que yo he aprendido para decirles a mis amigas, a mi familia y a mi grupo wayuu que sí podemos, que sí podemos salir, que no es fácil, que es poco a poco, pero hay que seguir con la resistencia. No estamos en un momento de color de rosas, estamos en un momento para seguir resistiendo, para

seguir estudiando, para seguir luchando por nuestro colectivo, por nuestra cultura y nosotras las mujeres tenemos esa responsabilidad de transmitir y no solamente de transmitir, pues que yo mi tejeduría por lo menos a ti te transmito mis conocimientos, te transmito los conocimientos y que hay en Colombia un pueblo indígena wayuu que estamos aquí diciendo que nosotros no nos vamos a acabar fácilmente, que nosotros como pueblo Wayuu y como mujer vamos a seguir llevando la bandera de nuestro pueblo, salvaguardando nuestros conocimientos, nuestros saberes y toda la parte de la cultura o sea por nosotros va a seguir viva y ahora más que nunca.

FRV: ¿Hay alguna otra cosa que quieras hablar para las personas que te van a leer aquí en Brasil o en otras partes del mundo?

SGI: Bueno, yo como mujer indígena, lo que les puedo decir a las personas es que es muy importante y ojalá que las personas que me estén leyendo busquen esa conexión que hay con lo natural, con lo sencillo de la vida. No entiendo por qué se complican tanto, que la vida tiene que fluir, la vida es de paciencia, es de aprendizaje, es de puntada por puntada y a veces hay que zafar, a veces hay que zafar mucho, a veces hay que llorar. Pero todo eso hace parte de la vida. Toda esa parte es un proceso y no entiendo a muchas personas en grandes ciudades, que tienen todas las oportunidades. Hace poco fui a Ámsterdam, qué ciudad tan elegante, tan bonita. Yo no entiendo cómo en Japón hay personas que se matan porque no tienen dinero. Te lo juro que, bueno, sí, pero es que la vida es sencilla, hay que saber disfrutar de un amanecer, de tomar agua, de tener agua, ya eso es importantísimo para el cuerpo, o sea, son cosas pequeñas que hay que ir disfrutando, que hay que ir dándole gracias a la naturaleza y a Dios por todo lo que tenemos. Que Dios nos da lo que de pronto no sueña, él nos da, pero uno tiene que estar agradecido de que uno se levanta por el regalo de ese día, tenemos que estar agradecidos por eso.

Cosas tan sencillas, pero a uno se le olvida y a las mujeres que me están escuchando, sobre todo es que nosotras las mujeres tenemos la capacidad de recoger esos pedacitos del suelo, porque a veces nos caemos, nos derrotamos, nos trituran, nos dejamos, pero nosotros tenemos esa capacidad de armarnos y de hacer un ser mejor, de hacer una mejor versión de nosotras. Pero a veces a nosotras se nos olvida, entonces creamos en nosotras que nosotras sí podemos y generamos vida, generamos amor, generamos progreso, generamos familia. Entonces, creamos en nosotras y salgamos adelante.

VEA LA ENTREVISTA CON SINDRI TATIANA GONZÁLEZ IPUANA EN YOUTUBE



You Tube

“Esta visión de un mundo mejor, de una sociedad mejor, ya la viven hoy las comunidades indígenas”: Diálogos con Kâhu del Pueblo Pataxó¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13858176>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: ¡Hola, Kâhu! Bienvenido a nuestro proyecto. Lo primero que me gustaría hacer es invitarte a que nos hables de ti y de tu trayectoria.

Kâhu Pataxó: Buenos días a todos, soy Kâhu Pataxó, pertenezco al pueblo Pataxó. Mi aldea está en el estado de Bahía, en el municipio de Santa Cruz Cabralia. Es conocido como el pueblo de la primera misa de Brasil² y es muy famoso por ello. Empecé mi carrera muy joven. Tenía básicamente entre 13 y 14 años, y acompañaba al cacique de mi comunidad en aquella época. Lo más gracioso es que, incluso en un artículo que escribí para un libro sobre la trayectoria de un joven líder,³ al principio el cacique no

1 La entrevista fue realizada el 22 de junio de 2023. En el diálogo, la entrevistadora está identificada como AS y el entrevistado como KP.

2 La Tierra Indígena Coroa Vermelha está situada en el sur de Bahía, a orillas de los ríos Mutá y Mutari, llegando a la autopista BR-367, que une el municipio de Santa Cruz Cabralia con Porto Seguro. Fue demarcada y aprobada el 10 de julio de 1998 y tiene una superficie de 1517 hectáreas, donde viven 1.546 personas. Disponible en: <https://terrasindigenas.org.br/>.

3 Véase: PATAXÓ, Kâhu. Os desafios de ser uma liderança jovem. En:

aceptó mi presencia, porque el cacique era mi tío. “Era” porque ya no es cacique aquí en la comunidad, incluso ha ocupado otro cargo. Aunque siempre nos gusta decir que no tenemos antiguos caciques, así que hasta hoy es conocido como Cacique Aruá.⁴ Y él no aceptó precisamente por eso, porque se resistía mucho a tener familia en la jefatura. Porque él entendía que para ser líder no eran importantes los lazos familiares, sino el espíritu de liderazgo, lo que significaba que la persona podía realmente asumir esa posición de ser una persona dentro de la comunidad que tenía una función social de representar a la comunidad, representar al pueblo y representar al segmento. Y en aquel momento, yo tenía una relación muy fuerte con los jóvenes, así que desempeñé ese papel. Aun así, él se resistía.

Al principio, me distancié un poco del consejo de líderes, fui a un programa de formación, fui a la reserva de Jaqueira,⁵ donde estuve un año. Porque la mayoría de los líderes de Coroa Vermelha, incluido el Cacique Aruá, siempre han pasado por la reserva de Jaqueira, porque siempre ha sido una escuela de formación para nuestros líderes. Esta reserva es un espacio donde se puede conocer no solo nuestro papel dentro de la comunidad, sino también nuestro papel como mantenedores y fortalecedores de nuestra cultura como pueblo Pataxó. Entonces, después de este período, vuelvo aquí de nuevo al cuerpo de líderes. Esta vez, fui mejor aceptado por el jefe de entonces. Luego, con el paso del tiempo, él se dio cuenta de que yo no estaba allí por estar relacio-

OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lucia Helena (Orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017, p.154-159.

4 Presidente con licencia de la Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia - FINPAT, el Cacique Aruá ejerció durante diecisiete años como Cacique de la Aldea Indígena Pataxó Coroa Vermelha, en Santa Cruz Cabralia/BA. Disponible en: <https://campanhaindigena.info/project/cacique-arua/>.

5 La reserva de Jaqueira se encuentra a doce kilómetros del centro de Porto Seguro.

nado con él, sino por el papel y la función que tenía como líder, por lo que hacía en ese cargo.

Empecé mis actividades y luego, con el tiempo, empecé a asumir un papel no solo como líder dentro de mi comunidad con los jóvenes, sino que también empecé a ser una referencia con los caciques de mi región, del pueblo Pataxó y también del pueblo Tupinambá. Así que gané este cuerpo como líder más regional, y en 2010 creamos el movimiento. Lo que siempre me gusta decir: le dimos un nombre al movimiento indígena en el estado de Bahía. Y en 2011 formamos el primer órgano de dirección de este movimiento, que llamamos MUPOIBA - Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia. En ese momento, asumí el liderazgo a nivel estatal como Secretario General de MUPOIBA. En aquella época, tuve un gran maestro, el Coordinador General, que era el cacique Babau,⁶ muy conocido por la lucha y la resistencia del pueblo tupinambá. Para quien no conozca a Babau, fue incluso famoso en la revista *Veja* por ser el “Cangaceiro”⁷ aquí en Bahía. Así que pueden ver el nivel de racismo estructural hacia nuestros líderes.

Así que asumo este papel como dirigente estatal. Desde entonces hasta hoy, sigo pasando por el proceso de formación como

6 El cacique Babau es líder de la aldea Serra do Padeiro, una de las veintidós comunidades de la Tierra Indígena Tupinambá de Olivença, situada al sur de Bahía, entre los municipios de Ilhéus, Una y Buerarema. Al menos desde principios del siglo XXI, el jefe Babau y el pueblo Tupinambá han sido perseguidos por exigir la demarcación de sus tierras mediante acciones de retoma (movilizaciones indígenas cuyas prácticas priorizan la posesión y ocupación directa de los territorios indígenas reclamados). Las movilizaciones tupinambá le valieron al cacique Babau el apodo de “Lampião Tupinambá” por la citada revista. Véase: PIMENTEL, Spency. Cacique Babau: “O Brasil é um país sem caráter”. São Paulo: Agência Pública, noviembre de 2023. Disponible en: <https://apublica.org/2023/11/cacique-babau-o-brasil-e-um-pais-sem-carater/>

7 Expresión que se refiere a los integrantes del movimiento de bandidaje social que tuvo lugar en la región semiárida del Nordeste brasileño entre finales del Segundo Reinado (1840-1889) y principios del siglo XX.

líder. Me gusta decir a mis caciques que cada día aprendo un poco de ellos y me estoy formando como líder. Ahora también estoy en el mundo académico para formarme un poco más, ganar un poco más de cuerpo. Como le gusta decir a mi cacique, ganar un cuerpo técnico para poder sumar a esta lucha, que es la lucha por nuestro derecho, no solo a nuestro territorio, sino a existir como pueblo.

AS: Kâhu, en este momento estás involucrado con el mundo académico. Uno de los conceptos rectores de nuestro proyecto es el concepto de intelectual indígena. ¿Cómo ve este concepto de intelectual referido a los pueblos indígenas?

KP: Siempre me preocupa un poco la terminología, entre otras cosas porque muchas de ellas son terminologías europeas llevadas al medio indígena y que a veces no encajan. Siempre me gusta decir: nuestras palabras no se traducen, ellas se interpretan. Así que nuestra forma de vida, nuestra forma de pensar, también tiene que ser interpretada y no traducida. Por eso me resisto un poco a la idea de la palabra intelectuales, porque quizá la palabra más adecuada para nuestra realidad sea sabios. ¿Por qué nos preocupan los intelectuales? Esta palabra da la idea de que hay un grupo superior y en nuestro entorno tenemos aversión a esto. En nuestras comunidades siempre habrá diferentes funciones, pero estas funciones no son consideradas jerárquicas, no tenemos eso. El cacique nunca es superior a ningún otro miembro de la comunidad, solo tiene el respaldo de la comunidad para hablar en nombre de la comunidad, para poder dirigir y llevar adelante ese proceso. Pero no tiene autoridad superior.

Por eso siempre me gusta pensar que la idea de los sabios es quizá la más adecuada. Es decir, hay personas que traen consigo un cúmulo de sabiduría que debemos aprovechar. Y siempre nos gusta decir: la sabiduría entre nosotros solo será válida si somos capaces de transmitirla. Cuando un líder es incapaz de asegurarse

de que lo que ha acumulado se transfiere y se transmite a los demás, no se le puede considerar realmente una persona sabia. Una persona sabia es alguien capaz de absorber todo el conocimiento que ha tenido a lo largo de su vida y transmitirlo. Para nosotros, va a ser ese momento que llamamos la formación de otros líderes, que es algo que venimos discutiendo en el movimiento indígena. Llevo cinco años debatiéndolo: cómo podemos formar líderes, y líderes jóvenes, en un corto espacio de tiempo y tener a estas personas para sustituir a nuestros líderes mayores que ya están cansados. Llega un momento en que, por ejemplo, un Fragoso, que es nuestro Cacique, que es un anciano de nuestras comunidades, ya no puede hacer un viaje tan largo porque es agotador. Aquí viajamos veintisiete horas, de nuestra región hasta Brasilia. Imagínate viajar así todo el tiempo, es muy cansón. Tanto que a menudo envía a un subjefto o a un joven líder de su comunidad para que le represente. La necesidad de formación es grande. Así que, para nosotros, quizá la terminología sabio sea la más apropiada para poder llamar a lo que usted entiende como estas personas que son pensadores, que son formadores.

AS: Kâhu, ¿Cuál es su implicación con el mundo académico en la actualidad? ¿Qué busca específicamente en esta implicación?

KP: Sí, estoy en el mundo académico, estudio Direito en la Universidade Federal da Bahia (UFBA). Hace mucho tiempo que milito con nuestro grupo, que podemos llamar el grupo académico.⁸ Y en este proceso de militancia, siempre hemos tratado de equilibrar entre entender lo que es la lucha académica indígena y lo que es una lucha académica en general, porque suena gracioso, pero hay una diferencia. Siempre nos gusta hacer hincapié en eso. Tanto que mucha de nuestra gente a veces no entiende cómo se da este movimiento académico.

8 El uso del término “clase” expresa comúnmente “indígenas”. En este caso, se refiere a los estudiantes indígenas.

Por ejemplo, nuestra participación en la União Nacional dos Estudantes (UNE) es muy reciente. Hace unos ocho años tuvimos la primera participación efectiva de representantes indígenas en la UNE. Hoy, nuestro mayor referente en la UNE es Tel Guajajara,⁹ que hace esta militancia. Yo, como dirigente universitario, por así decirlo, estoy involucrado en otra lucha con el movimiento estudiantil indígena. Incluso involucrando a nuestros parientes¹⁰ quilombolas. Entonces, parece que tenemos estos dos mundos diferentes, porque las luchas que hacemos están muy involucradas con las luchas que vivimos en nuestras comunidades. Cada vez que organizamos una lucha, siempre tiene este tono de traer siempre un poco de la lucha de dentro de nuestras comunidades, nunca va a ser muy diferente.

Hoy vamos a tener un movimiento estudiantil indígena muy fuerte, con organizaciones bien estructuradas. Hemos avanzado mucho en este sentido, e incluso tenemos un encuentro que va a cumplir doce años. Aunque, durante la pandemia, no pudimos celebrar una de las reuniones presenciales. Tuvimos que hacerlo en línea, pero desde hace mucho tiempo organizamos el encuentro de universitarios indígenas, que es ENEI.¹¹ El ENEI desempeña este papel de reunir a estos estudiantes, discutir nuestras dificultades dentro del mundo académico. Pero también es un espacio para discutir cómo nuestra formación puede ser utilizada para la lucha de nuestros pueblos. Cómo, incluso antes de dejar el mundo universitario, podemos contribuir a esta lucha. Por eso digo que hay una diferencia entre nuestro activismo como

9 Tel Guajajara tiene 23 años y pertenece al pueblo Guajajara/Tenetehara de la Tierra Indígena Morro Branco, situada en Grajaú, Maranhão. Es estudiante de Derecho en la UFPA (Universidade Federal do Pará), fue director de Cultura de la UNE y actualmente trabaja como Coordinador General del Circuito Universitário de Cultura e Arte da UNE (CUCA de la UNE).

10 El uso de la palabra “pariente” expresa la relación de hermandad entre los pueblos indígenas y, en este caso, los quilombolas.

11 Encuentro Nacional de Estudiantes Indígenas.

universitarios en general o en el movimiento estudiantil a nivel nacional, y el de los estudiantes indígenas.

AS: ¿Cuál es la situación actual del pueblo Pataxó? Sabemos que han recibido la visita de la ministra Sônia Guajajara.¹² ¿Cuáles son las perspectivas de cambio?

KP: Siempre he dicho que tenemos una nueva perspectiva con el nuevo gobierno. Hemos vivido seis años muy difíciles, porque hemos vivido la mitad de un gobierno, que fue el gobierno Temer,¹³ que inicia un movimiento de negación y de retirada de derechos. Porque lo primero que hizo, que afectó al pueblo Pataxó desde el principio, fue el Dictamen 001.¹⁴ El Dictamen 001 estableció

12 Sônia Guajajara es indígena del pueblo Guajajara/Tentehar, originario de la Tierra Indígena Araribóia (MA). Es licenciada en Letras y posgraduada en Educación Especial por la Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Históricamente implicada en el movimiento indígena, ha trabajado en varias asociaciones indígenas de Brasil, como: Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (Coapima) y Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Fue coordinadora ejecutiva de la Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Actualmente ocupa el cargo de Pinistra de los Pueblos Indígenas, nombrada por el presidente de Brasil en ejercicio, Luiz Inácio Lula da Silva.

13 El Gobierno de Michel Temer comenzó el 12 de mayo de 2016, cuando Temer, entonces vicepresidente de la República, asumió la Presidencia de la República de forma interina, tras la destitución temporal de la presidenta Dilma Rousseff como consecuencia de la aceptación del proceso de *impeachment* por parte del Senado Federal. Concluido el proceso, el 31 de agosto de 2016, Temer asumió el cargo de forma permanente, que ocupó hasta el 1 de enero de 2019, cuando comenzó el gobierno de Jair Messias Bolsonaro.

14 El parecer normativo 001/2017, publicado por la Advocacia Geral da União (AGU) el 20 de julio de 2017, determina que la administración pública debe adoptar una serie de criterios restrictivos para la demarcación de las Tierras Indígenas. Entre estos criterios se encuentra la tesis del “Marco Temporal”, según la cual los pueblos indígenas solo tendrían derecho a la demarcación de las tierras que estuvieran bajo su posesión en el momento de la promulgación de la Constitución de 1988,

que el Marco Temporal y las otras diecinueve condiciones debían ser tomadas en cuenta cuando la AGU¹⁵ actuara. Esto comprometió mucho la cuestión de nuestros territorios. Porque había un entendimiento de que el territorio, especialmente Barra Velha, que es el territorio madre del pueblo Pataxó, todavía está en proceso de demarcación. Estamos hablando de una región donde se encuentran los principales hitos de la historia de Brasil. Estamos hablando de que Monte Pascoal está dentro de mi territorio de Barra Velha y el hito de la cruz de la Primera Misa también está dentro de nuestro territorio aquí en la región, que es el territorio de Coroa Vermelha.

Así que esto es solo para que podamos entender que incluso con esta cuestión histórica en su conjunto, el proceso de demarcación de nuestros territorios se está moviendo a paso de tortuga. El gobierno Temer y el gobierno Bolsonaro¹⁶ han sido los peores posibles, donde hemos tenido retrocesos en relación con nuestro territorio. En primer lugar, con la opinión 001, el proceso se estancó e incluso dio un paso atrás. Porque hubo una solicitud del ministro de Justicia de la época, Alexandre de Moraes,¹⁷ para que este proceso volviera a la Funai¹⁸ y pudiera adaptarse al dictamen 001. Posteriormente, este proceso vuelve, después de mucho tiempo, de nuevo al Ministerio de Justicia y continúa estancado

determinando también la imposibilidad de ampliar la tierra demarcada. El Marco Temporal ignora una larga historia de persecución política, violencia y no reconocimiento de derechos.

15 Advocacia-Geral da União.

16 El gobierno de Jair Bolsonaro comenzó el 1 de enero de 2019 y termina el 31 de diciembre de 2022.

17 En el gobierno de Michel Temer (2016-2018), Alexandre de Moraes fue nombrado ministro de Justicia y Ciudadanía en mayo de 2016. En febrero de 2017, tras la reforma ministerial del gobierno, pasó a dirigir el Ministerio de Justicia y Seguridad Pública, hasta que fue nombrado por el presidente ministro del Supremo Tribunal Federal (STF).

18 La Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) es la organización indígena de Brasil.

allí. Llega el gobierno Bolsonaro y hace lo mismo, lo devuelve a la Funai para ver si se adapta al dictamen 001. Entonces, para que entendamos lo perjudiciales que han sido estos dos gobiernos. El gobierno de Bolsonaro es aún peor, porque ha desestructurado la Funai. La Funai está en una situación en la que ya no puede dar ninguna atención ni seguimiento a la demarcación de las tierras indígenas, y estamos viviendo este escenario complicado.

Pero con la llegada de Lula vemos otra perspectiva, una perspectiva de reconstrucción. Tanto para nuestra organización indígena como para la política indígena¹⁹ en Brasil. La visita de la ministra esta semana fue exactamente eso: pasó dos días en nuestros territorios. Tanto el territorio de Barra Velha como el de Comexatibá, dos territorios simbólicos para el pueblo Pataxó, porque fueron los dos territorios donde tuvimos los asesinatos de dos adolescentes y otro joven.²⁰ Y varios otros indígenas también han sido heridos en varios ataques de pistoleros, que después de ser detenidos aquí, fueron identificados como policías militares. Entonces, para que entendamos que esta es una región muy emblemática, con la participación incluso de autoridades policiales. Policías que, como siempre les gusta decir a nuestros dirigentes, vienen a proteger durante el día y son los mismos que atacan por la noche. Así que tenemos esta situación. Incluso en el asesinato de Gustavo, de 14 años, la operación estaba bien orquestada. Para que nos hagamos una idea: asediaron la zona retomada, un

19 Por política indígena se entiende toda acción estatal formulada por personas no indígenas. Es, por tanto, la forma en que la sociedad nacional considera las cuestiones indígenas, de acuerdo con los intereses del Estado. Véase: BONFIL BATALLA, Guillermo. Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En: WARMAN, Arturo; NOLASCO, Margarita; BONFIL, Guillermo; OLIVERA, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo, 1970, p. 45.

20 Samuel y Nawir Pataxó fueron asesinados el 17 de enero de 2023, cerca de una zona de territorio Pataxó recuperado en el municipio de Itabela. Disponible en: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-01/doi-indigenas-pataxo-sao-assassinados-no-sul-da-bahia>.

coche vino por delante y otro equipo vino por detrás, atacó y disparó a Gustavo en la cabeza con un fusil. Para que se entienda, en esta región nuestra hay muchos conflictos. A pesar de instalar un equipo de trabajo especial de la policía, y luego una fuerza integrada por parte del Estado, en las dos ocasiones en que hubo presencia de la Fuerza Integrada con el equipo especial, en esas dos ocasiones fueron los indígenas los asesinados. Solo para darnos una idea de cómo el conflicto en nuestra región, que sigue en pleno desarrollo.

Así que la llegada de la ministra es para tratar de enviar un mensaje de que el pueblo Pataxó no está solo, que estamos siendo monitoreados por el gobierno federal. Sin embargo, hemos dicho que a pesar de estos cambios políticos, todavía tenemos una dificultad, que es el cambio en el propio Congreso Nacional. El proyecto de ley 490²¹ demuestra que aún nos queda mucho para que estos tiempos oscuros terminen. Porque el Proyecto de Ley 490, que ya fue aprobado en la Cámara, establece el Marco Temporal, que es muy perjudicial, porque ¿cómo vas a establecer un marco de tiempo cuando, antes de ese período, no había garantía de los derechos? Antes de 1988, los pueblos indígenas ni siquiera teníamos la posibilidad de defendernos, estábamos bajo la tutela del Estado brasileño. Es más, no teníamos garantías de facto con respecto a los territorios. Así que no hay nada que decir sobre el Marco Temporal, que intenta establecer que teníamos la posibilidad de hacer cualquier reivindicación legítima, legítima en el sentido del Estado, y no en el sentido de una garantía para hacerlo. Pero aún más perjudicial es la posibilidad de establecer una

21 La Ley 14.701/23, originada en el PL 490, fue sancionada por el Presidente de la República en octubre de 2023, con veto al Marco Temporal. Sin embargo, las asociaciones indígenas están preocupadas por el artículo 20, argumentando que esta sección de la ley podría abrir la puerta a la explotación económica en Tierras Indígenas con el argumento de “los intereses de la defensa nacional y la política de soberanía”. Véase: BRASIL Lei nº14.701, de 20 de outubro de 2023. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2023.

especie de arrendamiento sobre los territorios indígenas, es decir, la posibilidad de usurpar los territorios indígenas. Hemos marcado esto en nuestra historia. El territorio Pataxó Hã-Hã-Hãe, que está en Pau Brasil, es el principal ejemplo de lo perjudicial que es esto. Porque fuimos arrendados por el gobierno estadual de forma irregular y los hacendados después obtuvieron el título del propio gobierno estadual. Así que esto no es bueno para nosotros. Y la otra situación es la posibilidad de minería en tierra indígena y sabemos que la minería en tierra indígena no va a ser hecha por indígenas, va a ser hecha por no indígenas y la gran mayoría de nosotros no queremos minería en tierra indígena, no tenemos interés en dañar a la Madre Tierra para tener riqueza.

Así que lo que hemos visto es un gran movimiento para crear varias situaciones dentro de este proyecto de ley que van a ser muy perjudiciales. Por lo tanto, a pesar de que tenemos un nuevo gobierno, no tenemos realmente la gobernabilidad de la política indígena en el país, que todavía es muy frágil, porque la opinión 001 se remonta a la época de Temer, pero todavía no ha caído, no se ha hecho una nueva opinión, todavía tiene validez. Por supuesto, entre comillas, porque el Supremo Tribunal Federal (STF) ha anulado su validez, pero aun así, la Advocacia-Geral da União, (AGU) ha utilizado varias veces el dictamen 001, por ejemplo, para no actuar en tierras indígenas.

AS: Kâhu, estaba notando que la palabra “territorio” aparece constantemente en tu discurso. Estaba recordando una entrevista que vi hace poco concedida por Aldo Rebelo,²² en la que defendía

22 José Aldo Rebelo es un periodista y político brasileño, actualmente afiliado al Partido Democrático Laborista (PDT). Formó parte de los gobiernos de Lula (2003-2011) y Dilma Rousseff (2011-2016), como ministro de Coordinación Política y Asuntos Institucionales (enero de 2004 - julio de 2005), Deportes (octubre de 2011 - enero de 2015), Ciencia, Tecnología e Información (enero de 2015 - octubre de 2015) y Defensa (octubre de 2015 - mayo de 2016).

la idea de que el Marco Temporal no sería perjudicial, con aquel famoso argumento de que es “demasiada tierra para muy pocos indígenas”. Intentamos explicar cómo esta visión del Marco Temporal y esta idea defendida por Rebelo no aborda un problema central, que es el concepto de territorio para los pueblos indígenas. ¿Qué significa territorio para el pueblo Pataxó?

KP: Siempre es difícil para nosotros hablar con personas que no entienden realmente lo que significa vivir fuera de su propia realidad. Porque es muy difícil entender cómo una persona que al menos durante mucho tiempo afirmó ser de izquierdas, que es exactamente el caso de Aldo Rebelo, tiene este argumento. Pero voy a traer a colación algunas cosas para que podamos entender por qué su visión contradice la visión indígena. Primero: el territorio indígena es mucho más amplio que la cuestión de la tierra física. Para nosotros, un territorio es mucho más complejo y mucho más estructurado que eso. Siempre me gusta decir que la cuestión territorial se coloca sobre un trípode: la idea de nuestra conexión física, y la tierra trae esta conexión física; la conexión espiritual y la conexión de la existencia misma. En relación con la existencia, estoy hablando de lo que vamos a llamar comida. Estoy diciendo que en el espacio de un territorio, tendremos un espacio en el que vivir. Es lo que estoy llamando esta parte física, la existencia física, que es exactamente este espacio de vida comunitaria: donde vivimos, donde hacemos nuestras tareas y ese espacio que, para muchos, será la casa y el patio trasero. Hay otro espacio, que es el espacio espiritual, y va a estar dividido en dos, porque es un espacio donde vamos a poder entrar y hacer nuestros rituales, va a ser el espacio sagrado para eso, el espacio donde podemos ejercer lo que ustedes van a llamar religión. Para vosotros, este será nuestro espacio espiritual, que podéis llamar iglesia, podéis llamar terreno, catedral. Y seguirá habiendo un espacio religioso nuestro, que es un espacio que nosotros como individuos ni siquiera hemos

pisado. A menos que nos convirtamos en un Encantado,²³ entonces lo pisaremos. Es un espacio tan sagrado que no somos capaces ni dignos de pisarlo. Por eso digo que lo que llamamos nuestros espacios religiosos y espirituales se dividen en dos. Un espacio en el que podemos entrar y un espacio en el que no podemos entrar.

Además de esto, tendremos otro espacio en este trípode, que es el espacio donde tendremos nuestras hierbas, donde tendremos nuestra comida, donde tendremos los animales. Para que entendamos: el territorio no puede ser entendido solo como un espacio vacío. Como dije, este trípode, si ustedes se imaginan y ahora ponen en su cabeza que yo he dividido un espacio para la vida física, otro espacio que es religioso y luego un espacio que algunos llamarán un espacio de producción, entonces ustedes han armado el trípode de lo que es para nosotros el territorio indígena.

Pero esta complejidad es tan grande que cuando hablo de la parte que ustedes llaman el mercado, para nosotros es el espacio donde se van a conservar las plantas para que podamos alimentarnos y también cuidarnos. Porque destruir ese espacio ahí es quitarnos la posibilidad de cuidarnos con lo que ustedes llaman farmacia. Nuestro espacio, ese bosque, es el espacio de la farmacia, para que podamos cuidar de nuestra salud. Muchas de estas plantas también son comestibles. Así que mantenerlas significa mantener nuestra alimentación y la de los animales. Nosotros nos alimentamos de muchas de ellas, pero otras simplemente están ahí para mantener el equilibrio.

23 Son agentes no humanos que habitan el mundo indígena. Su labor en las comunidades se desarrolla en tres ámbitos de la vida indígena: en los ritos de sanación, para curar a los enfermos; en los actos políticos, donde se les invoca para ayudar a los líderes en la lucha por los derechos; y, por último, en las relaciones de reciprocidad que tienen lugar en espacios que Occidente clasificaría como naturaleza. Véase: GONDIM, Juliana Monteiro. *Seguindo trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofala dos Tremembé*. 2016, 2013 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

Así que hay que entender que el territorio es toda esta complejidad, que a veces la gente no entiende. Piensan que llegar a tierra indígena, donde antes había un inmenso pastizal lleno de ganado contamina, porque el ganado, lo sabemos muy bien, libera gases a la atmósfera y contamina. No es solo el hecho de tener ganado allí lo que ha devastado el bosque, es lo que han hecho lo que es perjudicial. Mientras está en el pasto, sigue haciendo daño. Así que te puedes imaginar que ese bosque tan bonito para algunos, lleno de ganado criado, se convierta en un bosque en algo malo. Porque piensan que al tener el bosque ahí, se ha perdido la utilidad de esa tierra. Y para nosotros, no, es al revés. La planta que nació ahí va a ser nuestra medicina, va a ser nuestra comida, va a ser ese espacio donde nos podemos mantener. Y a veces me da mucha vergüenza cuando veo a algunas personas decir: “bueno, cuando estaba fulano de tal, esta zona de aquí, que era una granja, era una zona productiva y ahora es todo monte bajo”. Y monte bajo para ellos es algo malo, ya dicen “monte bajo” exactamente como algo malo. Ese bosque en pie de ahí, aparte de hacer bien al individuo que está hablando, porque cada árbol saca dióxido de carbono de la atmósfera, está haciendo bien, porque ese gas no es bueno para ti. No respiras ese gas malo, respiras oxígeno, que es lo que la planta producirá también. Así que a veces la gente no tiene una comprensión compleja de lo que es el territorio para nosotros. Mira, intento hablar lo más claro posible para que la gente entienda que preservar el territorio y mantener el territorio indígena es bueno, no malo. No estamos atrasados económicamente. Hoy se habla mucho de preservación e incluso de pagar por la preservación, porque es algo bueno, no es algo malo. Así que entender toda la complejidad de un territorio de esta manera.

En cuanto al concepto de Aldo Rebelo de “demasiada tierra para tan pocos indios”, voy a traer a colación un hecho interesante. Hay un terrateniente muy conocido aquí, en el estado de Bahía, que se llama “Jaime do Amor”. Posee muchas tierras y algunas de ellas están dentro de tierras indígenas. Una de ellas

estaba dentro de Caramuru, que era una tierra que ya había sido demarcada hace mucho tiempo, desde 1974, si no me equivoco. Básicamente, en la década de 1970, esta tierra ya había sido demarcada. Así que tenía esta zona. Después de una encuesta realizada por el gobierno del estado, a través de su agencia, que era el CDA²⁴ –hoy ya no existe, es una Superintendencia– se identificó que este mismo individuo, “Jaime do Amor”, tiene un millón de hectáreas de un solo terreno. ¡Un solo terreno! No estamos hablando de que él tenga pequeñas parcelas de tierra y que sumen un millón. Él tiene tierras del tamaño de un millón de hectáreas. ¡Un solo individuo! Y aquí está lo curioso: nadie dice nunca que es “demasiada tierra para muy pocos agricultores”. Todo el mundo dice que es “demasiada tierra para muy pocos indios”. Pero nunca nadie toma el concepto al revés.

Así que esta falacia de que es “demasiada tierra” se debe a que no se entiende que el territorio no es solo un territorio ocupado por nosotros. ¿Recuerdas cuando dije que el territorio tiene otras dos ocupaciones? Porque la ocupación física es nuestro espacio vital, pero hay otro espacio ocupado por nuestros Encantados, por nuestros seres protectores. Y hay otro espacio ocupado por la propia naturaleza, por los animales, y todo por la propia supervivencia y equilibrio de la naturaleza. Nuestro territorio no somos solo nosotros. Incluso hoy en día existe una legislación que se ocupa de la protección de los animales, para que también podamos entender que estos seres también tienen derechos. Y, por increíble que parezca, somos nosotros, como indígenas, los que entendemos esto y compartimos este espacio con ellos. Al jefe Babau, de quien hablaba antes, siempre le gusta decir que la tierra donde planta no es solo de él, es también de los animales. Cuántos animales dice que van allí, y cuando él llega ya se han

24 La Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA) era responsable de la regularización de tierras en el estado de Bahía. Ahora ha sido sustituida por la Superintendência de Desenvolvimento Agrário.

comido su tierra. Está contento porque ha podido ayudar a alimentar un poco a la naturaleza.

Así que eso es lo que la gente a veces no se da cuenta: el espacio indígena no es solo un espacio individual, es un espacio colectivo. Siempre me gusta referirme a mi territorio. Mi territorio tiene 1.492 hectáreas. De ellas, 827 son áreas de preservación medioambiental. Básicamente estamos hablando de que más del 60% del territorio es zona de conservación. Otras 524 aproximadamente, algo más de 500 hectáreas, son zonas de producción. En otras palabras, son zonas que llamamos agrícolas, donde plantamos cultivos. Y eso nos deja unas 74 hectáreas para nuestro hogar. ¡Desde 1492! Mira lo que te dije sobre esta división, mira el trípode de nuevo. Todos los territorios van a ser así. No se puede entender un territorio indígena simplemente como una franja de tierra. Tiene una complejidad mucho mayor que hay que tener en cuenta. Esto es algo que Aldo, en su discurso, nunca tuvo en cuenta, porque no tiene experiencia indígena, no sabe. Por lo tanto, para hablar de un territorio y de una tierra indígena, esto tiene que ser tomado en cuenta. Solo quería traer esto a colación para que nos diéramos cuenta de que a veces se dice que es “demasiada tierra para tan pocos indios”, pero hay que tener en cuenta que hay “tan pocos campesinos para tanta tierra”.

AS: Otra cosa que me viene a la mente: ¿qué opina de la idea de que la percepción indígena del mundo es idílica y utópica? Y dado el escenario político que tenemos hoy en Brasil, incluso en América Latina en general, ¿Crees que algún movimiento político dentro de la izquierda se está acercando a esta percepción del mundo indígena, o todavía queda mucho camino por recorrer?

KP: A veces lo que la gente no se da cuenta es que la visión que nosotros consideramos utópica, de una manera mucho más pragmática, es lo mismo que una visión muy religiosa. La cuestión de la visión indígena tendrá mucho que ver con esto. Y te puedes

imaginar llegar a una persona, ya sea espiritista, umbanda, evangélica o católica, y decirle que su visión, como visión religiosa, es una visión utópica porque no hay ningún ser divino, no hay otra vida, no hay ningún milagro, no hay nada de eso. Eso es lo que siempre me gusta decir: las visiones de la gente sobre la cuestión indígena son muy racistas y prejuiciosas, porque a la gente le gusta intentar hacer de lo que piensa y de lo que experimenta el centro del universo. La discusión religiosa, por ejemplo, tiene mucho que ver con decir que tu religión es más grande que la otra, que tu religión es mucho más importante que la otra. Y esto lo experimentamos mucho en el país en general, donde piensas que tu visión como mundo, como sociedad, es mucho mayor que la del otro.

Mira, si la gente busca una vida armoniosa para sí misma, donde puedas vivir en paz, donde puedas tener una vida pacífica, donde puedas producir, donde puedas tener tranquilidad, por así decirlo, ¡esa es una visión utópica enorme! Porque vives en un país donde la miseria es enorme, donde tenemos diversos conflictos en general y no vemos ninguna perspectiva de alcanzar ese mundo perfecto, donde podamos vivir en tranquilidad, donde podamos ir a cualquier parte sin miedo a una bala perdida —que creo que es más una bala encontrada que una bala perdida—, donde no tengas que preocuparte de que te asalten, donde no tengas que preocuparte de ver los diversos problemas que has visto. Así que para mí esto también es una visión utópica. Y eso es lo que muchos brasileños tienen a veces: una visión utópica de Brasil, de que vivimos en un país maravilloso con muchas bellezas. Pero estas bellezas que hemos visto se ven minimizadas por los males de la sociedad en su conjunto. Así que tenemos que darnos cuenta de que la visión que tenemos es una visión de lo que una vez tuvimos como país. Los pueblos indígenas no tienen una visión del futuro ni de las cosas más allá de lo que tenemos hoy como mejora.

Y como gran parte del movimiento de izquierda siempre discute, un otro social va a permear este capitalismo y vamos a tener el socialismo, de hecho, instalado en el mundo como un todo. Y sabemos, por haber leído muchos libros de Karl Marx,²⁵ que esta discusión es muy profunda. Mientras ellos buscan esta experiencia futura, nosotros ya la vivimos en el pasado. Y esta visión de un mundo mejor, de una sociedad mejor, ya la viven hoy las comunidades indígenas. Para nosotros, no es una utopía. Y mucha gente se imagina que esta visión mezcla cuestiones religiosas con cuestiones culturales, con la cuestión de su propia experiencia. Parece que hay un pastel. Pero ya ves: otras religiones viven y hacen lo mismo, porque tu religión te va a dictar cómo vas a vivir, sea católica, espiritista o cualquier otra cosa, siempre te va a decir cómo tienes que comportarte en sociedad, cómo tienes que vivir. Así que la religión dicta tu vida, y mucho. Y no es diferente para los pueblos indígenas. Como no lo vemos como una religión, no sé si religión es la palabra más adecuada. Pero para nosotros, nuestra cuestión espiritual no tiene nada que ver con lo que hemos estado discutiendo. Nuestra forma de vida es este conjunto de cosas que he mencionado.

Con respecto a lo que siempre hemos tratado de llevar a la gente para que entiendan nuestra visión, siempre es difícil. Porque no podemos ver en muchos gobiernos la posibilidad de progreso, de respetar realmente lo que es la experiencia indígena. A veces incluso se encuentran pensamientos como los de Aldo Rebelo en medio de varios partidos de izquierda, varios movimientos de izquierda. Hay gente que piensa: “¿por qué no cambiamos esta tierra de aquí por otra de allá, que es más grande, mejor y menos conflictiva?”. A veces la gente no se da cuenta de que no hay intercambio. Y siempre me gusta hacer la mejor analogía en relación con el territorio para que ahora todo el mundo lo entienda:

25 Karl Marx (1818-1883) fue un filósofo alemán que, junto con Friedrich Engels, desarrolló una teoría política que constituyó la base del llamado socialismo científico, también conocido como marxismo.

imagina que el territorio para nosotros es como tu madre. Tiene una cabeza, tiene un brazo, tiene una pierna, tiene dedos, todo su cuerpo está ahí. Entonces imagina que cada parte del cuerpo de tu madre es exactamente lo que nosotros entendemos como parte de nuestro territorio. Si le quitas un miembro a tu madre, será doloroso para ella y para ti, así que es lo mismo cuando nos lo hacen a nosotros. No existe eso de cambiar el brazo de tu madre por el de tu tía, por ejemplo. No existe. En primer lugar, no puedes hacerlo. Así que, si no puedes hacerlo allí, tampoco podemos hacerlo aquí. No hay intercambio. Es lo mismo que si te imaginas que has vivido mucho tiempo con tu madre y tienes veinte o treinta años, y llega alguien y te dice: “Ven aquí, esta señora que no has conocido en tu vida, no sabes quién es, ahora es tu madre. A partir de ahora te olvidas de ella, con la que has vivido siempre, que tus antepasados vienen de ella, te olvidas de ella, porque ya no es tu mamá. Tu madre es esta”. Es lo mismo que intercambiar territorio. No existe tal intercambio. No tienes la experiencia, no mamaste de su pecho. No fuiste alimentado por ella. No te llevó en su vientre, no te dio a luz, durante el tiempo que estuviste en su vientre, ya fueran ocho meses, seis meses, siete meses, no te dio a luz. Tampoco te cuidó. ¿Cómo es que ahora, de la nada, llega otra persona y va a cuidar de ti? Y esa es la comprensión que me gustaría que tuvieras del territorio. Quizá sea la mejor analogía para que entiendas que no existe eso de quitarle el hígado a tu madre para hacerte rico y venderlo en el mercado negro. Eso es llevarse las riquezas de nuestro territorio. Es coger oro, es coger diamantes, es coger piedras preciosas. Es coger un riñón, es coger un hígado, es coger cualquier parte del órgano de tu madre para venderlo y hacerte rico. Así que puedes imaginar que la mejor analogía en relación con el territorio es la de un espacio que te dio a luz, un espacio que te alimentó y un espacio que te cuidó. Porque una madre es todo eso. Una madre da a luz, una madre alimenta y una madre cuida. Así que cuando decimos que el territorio es nuestra madre, es por esta analogía. La analogía más

perfecta para que los profanos entiendan lo que es para nosotros el territorio. He incluido los trípodes en esta analogía.

A veces la gente piensa que evitar el conflicto es lo mejor posible, ¡los pueblos indígenas llevan mucho tiempo evitando el conflicto! Cuando los portugueses llegaron aquí, intentamos dialogar con ellos y lo que tuvimos fueron varios genocidios, etnocidios, asesinatos en masa y de las peores formas posibles, nos ocurrieron las peores atrocidades. Intentamos dialogar con esta gente, pero no tienen cultura de diálogo. Por lo tanto, sus descendientes siguen arrastrando esto con fuerza, que no entienden que el diálogo es importante y necesario, siempre que se haga por ambas partes. Siempre queremos el diálogo y preservarlo, pero lo que no podemos aceptar es que la gente no entienda que el territorio no es algo que se pueda negociar. No es algo que se pueda intercambiar y no es algo a lo que se pueda renunciar, porque nuestro vínculo es umbilical. Y realmente no vemos en ningún gobierno la posibilidad de avanzar. No quizá por la comprensión de la gente que gobierna, sino por el propio conformismo de las cosas. Porque, como decía, en la izquierda vamos a encontrar mucha gente que tiene una comprensión distorsionada del territorio. También encontrarás gente que, si lo dudas, venderá hasta a sus madres. Así que, para ellos, compares o no el territorio con una madre, es lo mismo, porque, si es posible, venderán a su madre para tener poder. Porque para esta gente no se trata del dinero, sino del poder que tendrán. Tener tierra, tener este espacio que ellos llaman tierra, es exactamente tener este poder en sus manos para poder hacer las cosas malvadas que hemos visto. Y, francamente, vamos a encontrar gente así en la izquierda. No será diferente, porque esta gente está en la izquierda, pero no son de izquierdas en su concepción de la vida, en su concepción de la mentalidad. Están ahí porque quieren el poder. Eso es lo que mucha gente no se da cuenta: tener tierras tiene mucho más que ver con la idea de poder que simplemente con la cuestión económica. Cualquiera que sepa un poco de historia sabe que cuando

se empieza a establecer la propiedad privada es precisamente para perpetuar el poder. Tomar territorios es precisamente para poder tomar el poder.

Así que la gran mayoría de las personas que no son indias tienen una visión en este sentido: de cuánto poder van a tener. Tener un millón de hectáreas no es lo mismo que tener un millón de dólares, por así decirlo, pero es tener el poder en tus manos. No sé si logré ser claro en las dos cuestiones, pero es la comprensión que al menos nuestra gente tiene de esta situación, tanto en lo que se refiere a la visión territorial como a la cuestión de este gobierno en sí. Claro que es un gobierno que va a avanzar en muchas cosas, pero vamos a tener muchas dificultades porque, además, hay un Congreso que ya sabemos cómo es. Nunca ha sido favorable a los temas indígenas en general y no lo va a ser ahora.

AS: Ya llegando al final de nuestra conversación, me acordé de un asunto que viví. Hubo un evento en la UERJ y se pidió a una escritora indígena, llamada Aline Pachamama,²⁶ que diera la conferencia final. Ella comenzó su discurso refiriéndose a una división que existe en el Sudeste entre el movimiento indígena y el movimiento negro. Quería saber cómo visualiza esta situación en Bahía. ¿Existe una proximidad entre los movimientos indígenas o los pueblos pataxó y quilombola y el movimiento negro?

KP: Siempre me gusta referirme a los pueblos indígenas, porque tenemos una variedad de pueblos, tanto en términos de cultura como de visión. Así que siempre nos gusta decir que tenemos “movimientos indígenas”, entre otras cosas porque estos pueblos

26 Aline Rochedo Pachamama es indígena de la etnia puri. Es historiadora, escritora e ilustradora. Es doctora en Historia Cultural por la Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) y máster en Historia Social por la Universidade Federal Fluminense (UFF). Es fundadora de la editorial Pachamama, formada por mujeres indígenas, donde ha publicado varios libros. Entre ellos: *Guerreiras*, *Taynôh: o menino que tinha cem anos* y *Boacé Uchô: a história está na Terra*.

tendrán diferentes formas de luchar. Siempre me gusta sacar esto a colación para poder decir que la misma complejidad que tenemos en los movimientos indígenas, la tendremos, por ejemplo, en el movimiento negro.

El movimiento negro es diferente del movimiento de los pueblos quilombolas. Hablo de los pueblos quilombolas porque es una discusión que tengo hace mucho tiempo con un grupo más joven del movimiento. Participamos de los movimientos estudiantil indígena y quilombola, y siempre discutimos esto: los pueblos quilombolas a veces son entendidos como un solo pueblo. El mismo modelo que intentaron aplicar con los pueblos indígenas, que había una especie de unidad para minimizar a los pueblos indígenas, pasa con los pueblos quilombolas. Vamos a ver que la variedad de culturas y la variedad de experiencias va a ser tan compleja como la de los pueblos indígenas y, por lo tanto, no se puede entender a los pueblos quilombolas como un solo pueblo. Aunque a veces se les llame comunidades, verás que la experiencia cultural de una comunidad quilombola aquí es muy similar a la de una comunidad del norte del país. Así que sí, puedes considerar a estas comunidades quilombolas como pueblos quilombolas vivos.

Con respecto a nuestros parientes quilombolas, tenemos una referencia y una relación muy fuerte. Hemos tenido algunos debates avanzados, por lo menos en el movimiento estudiantil. Cuando hablamos del movimiento indígena en general, estamos cerca, pero no libramos muchas batallas juntos. Tenemos un diálogo, por ejemplo, con la CONAC,²⁷ que es un movimiento quilombola. Hemos tenido este diálogo y hemos avanzado. Pero la comprensión de este piso, de hecho, es enorme, y la encontraremos en todas partes. Por ejemplo, yo inicié un debate con el movimiento negro y hoy formo parte de un foro para combatir el racismo aquí en Bahía. Estamos debatiendo hoy aquí, e incluso

27 Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos.

estamos organizando un acto a escala nacional, precisamente para que podamos mostrar que no solo hay racismo contra los negros, sino también racismo contra los pueblos indígenas, que es tan perjudicial como el racismo contra los negros. No hay racismo mayor o menor. Simplemente existe un racismo estructural. Está tan arraigado en nuestra sociedad que a veces la gente piensa que es normal, como hemos visto en todo el mundo, cómo la gente ha tratado a muchos negros, llamándoles monos. La gente no suele indignarse por ello. Del mismo modo, cuando la gente habla de los indígenas, incluso de forma burlona, “oh, ese indio de ahí”. Y sabemos muy bien que la terminología “indio” siempre se ha utilizado para minimizar y menospreciar al indígena.

Les contaré una anécdota graciosa que ocurrió en la Universidad Federal de Bahía. Estábamos discutiendo en la universidad sobre la creación de vacantes específicas para indígenas, quilombolas, refugiados y personas trans, que serían las vacantes residuales de la universidad para estas personas, con el fin de poder hacer lo que aquí llamamos una transición. Aquí tenemos el grado interdisciplinario, que es la formación en las grandes áreas y después la persona hace la formación específica en el curso. Hacemos, por ejemplo, Humanidades, luego la persona puede elegir Derecho, entre otras en el área de Humanidades. Entonces se discutieron estas vacantes residuales, porque existen, pero cuando empieza esta progresión, que llamamos el CPL,²⁸ y la persona pasa al curso específico, estas vacantes ya no existen. Así que competimos con todos. Sabemos que por mucho que dediquemos básicamente dos o tres años a este proceso de formación académica, no nos basta para eliminar ocho años de dificultades en nuestras comunidades. Gran parte de nuestra enseñanza es mínima, por no decir que es de lo más espantosa posible. Pero no voy a sacar este tema de la enseñanza porque quiero traer a

28 Cursos de progresión lineal.

colación un ejemplo. En el debate que mantuvimos en el CAE,²⁹ un profesor de medicina hizo una declaración muy racista. Dijo: “Miren, yo no quiero que se creen estas vacantes residuales para este público porque ya hay vacantes en el SISU,³⁰ en la selección general. Es más, la llegada de estas personas causará a nuestro curso, que es un curso de excelencia, una enorme pérdida”. O sea, en su discurso quiso decir que la entrada de indígenas, quilombolas, trans y refugiados descalificaría el curso. Como si nosotros, como personas, estuviéramos descalificados para estar en ese espacio, que es un espacio de excelencia para los que siempre vivieron en la excelencia.

Entonces, para que entendamos que incluso en una gran universidad y Facultad de Medicina, que es una de las más antiguas de Brasil, podemos tener personas así. Y es curioso cuando hablamos de profesores, estamos hablando de personas que forman a otras personas. Esta forma racista de pensar se transmite a lo largo del curso. Lo más increíble es que, un año y pico después, casi dos años después de aquello, se presentó como candidata al puesto de directora de la Facultad de Medicina. Pero, por supuesto, nos aseguramos de recordar a toda la comunidad académica la persona racista que tenemos. No pudo ocupar el puesto y conseguimos que no lo hiciera. Otro profesor negro acabó ganando y es la primera vez que tendremos a un profesor negro haciéndose cargo de la Facultad de Medicina. Pero corríamos el riesgo de que una racista se hiciera cargo de la facultad. Entonces, para que entendamos que el racismo contra indígenas y negros ocurrirá en varios espacios, y lo veremos directamente. Los veremos descalificados como personas. Y pensamos que es solo la persona... ¡No! Estamos descalificando a un pueblo, descalificando a un colecti-

29 Consejo Académico de Enseñanza.

30 El Sistema de Seleção Unificada (SISU) es la plataforma del gobierno federal que permite a los participantes del ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) competir por plazas en instituciones públicas de enseñanza superior.

vo. La gente no hace bromas y cosas racistas simplemente porque quiere ofender a la persona. No, ¡quieren ofender a un grupo en su conjunto! Y esto lo vamos a experimentar en general y lo hemos visto incluso en el Congreso, con varios discursos. O cuando tenemos el entendimiento de que la gente piensa que, para ser indígena, no tengo que hablar portugués correctamente, tengo que tener una cierta característica, un fenotipo, no tengo que tener un título universitario y no debo usar ningún tipo de tecnología. Como si, para ser indígena, tuviera que tener una determinada plaza que experimentar. Nos gusta utilizar las palabras del difunto Marcos Terena.³¹ Decía: “Puedo ser quien eres sin dejar de ser quien soy”. En otras palabras, puedo ser profesor, puedo ser médico, puedo ser abogado, puedo ser juez, pero eso no me quita mi esencia de indígena. No necesito dejar de ser nada, ser cualquier profesional, para ser indígena, así como no necesito dejar de ser indígena para ser cualquier profesional.

Entonces vemos que el racismo está tan estructurado en el Estado que incluso verás que muchos indígenas que se gradúan no pueden seguir sus carreras porque hay resistencia. Te voy a contar algo curioso que pasó aquí en mi comunidad. Como tenemos una frontera muy sencilla, básicamente a una calle del resto de mi municipio, una tienda que se estableció aquí, la famosa Indiana, solía entrevistar a la gente. Me informaron que el entrevistador, antes de iniciar cualquier parte de la entrevista, preguntaba si la persona era indígena. Mira la pregunta: ¿si la persona era indígena? Entonces, cuando fui a ver los datos interesantes de In-

31 Marcos Terena es un líder indígena de Brasil, perteneciente a la etnia Xané, como se autodenominan los Terena. Terena nació en la aldea conocida como Puesto Indio de Taunay, en el estado de Mato Grosso do Sul. Cuando terminó la escuela primaria, ingresó en la Academia de la Fuerza Aérea, convirtiéndose en el primer piloto de aviación indígena. En tiempos del Estatuto do Índio (Ley 6001) y de la tutela del Estado sobre los indígenas, su carrera y la frase que se le atribuye adquieren una notoria importancia política. Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/marcos-terena/>.

diana: no se contrató a ningún indígena, mientras que el 80% de la población del barrio y alrededor del 30% de todo el municipio es indígena. No hay ni un solo indígena en Indiana. Y eso coincide exactamente con la interesante pregunta que ha hecho antes el seleccionador. Vamos a ver esta situación en su conjunto en varias otras empresas de la región. A veces la gente discute sobre el racismo, piensa que es algo simple, que estamos discutiendo tonterías, que nos estamos victimizando. Pero cuando miras a la sociedad, tenemos aquí, tanto en la comunidad Pataxó como en otras comunidades indígenas del estado de Bahía, a varios profesionales que se han graduado y no consiguen trabajo simplemente por ser indígenas. Aunque tengan un buen currículum, no consiguen trabajo. La Universidad Federal de Bahía, después de tantos años, básicamente setenta y seis años de existencia, tiene por primera vez un profesor indígena. Y si miras el personal técnico de la universidad, solo hay uno. Uno porque fue transferido aquí desde el MEC.³² ¿Cómo cambias una sociedad si no tienes indígenas en estos espacios, que deberían tener indígenas precisamente para ayudar a pensar en una sociedad mejor, más igualitaria? Entonces, no se puede hablar de cambiar una sociedad para mejor si no se tiene la participación de la sociedad como un todo. Y contar con la participación de toda la sociedad significa tener una presencia indígena.

AS: Kâhu, ¿hay algún mensaje que quieras dejar a la gente que sigue nuestro proyecto?

KP: En primer lugar, me gustaría darte las gracias a ti y a todo el equipo. Como has dicho, aunque tenemos mucho que decir en muchos espacios, lo que necesitamos es un eco. Creo que este espacio aquí es exactamente lo que necesitamos para hacer eco de

32 Ministério da Educação. Kâhu se refiere aquí a Rafael Xucuru-Kariri, que también fue entrevistado en la primera temporada del proyecto “Caminhos de Abya Yala”.

nuestros discursos para que la gente entienda. Porque es bonito decir que te gustan los “indios”, que defiendes el tema de los “indios”, estoy usando la terminología “indios” porque la gente la usa. Ese es el mensaje que me gustaría dejar: creo que lo más interesante es que cambiemos la forma de pensar de la sociedad y eso solo ocurrirá cuando la conozcas.

Creo que lo que necesitamos es que muchas de las leyes que existen en el país realmente se apliquen. Tenemos la Ley 11.645,³³ que trata de la necesidad de discutir, o tener en los currículos de las escuelas públicas en general, el tema de la Historia Negra e Indígena. No vemos esta capacitación para los profesores y esto solo repercutirá en lo que hemos visto en nuestra sociedad: la incompreensión de la gente. Cuando llega el “Día del Indígena”, hoy, con el cambio de la Ley de Pueblos Indígenas, cuando llega el Día del Indígena, la gente siempre se colorea y piensa que eso es suficiente para decir cuánto le gusta la cuestión indígena. Hoy mi mensaje para ustedes es: aprendan más sobre los pueblos indígenas. Investiga un poco. Creo que es importante que, sobre todo, aprendas un poco sobre los pueblos indígenas de tu ciudad y de tu estado. Incluso podrías saber un poco sobre ti mismo, porque a veces tienes esta ascendencia. Si a veces te conoces a ti mismo, podrás tener una visión diferente de los pueblos indígenas. A veces te darás cuenta de que tu tatarabuela o bisabuela tuvo algo que ver con un pueblo indígena de esa región, esa localidad, ese estado. Y te darás cuenta de que a veces basta con conocer a alguien para tener una mejor visión de él. Que puedes ponerte en el lugar de la otra persona para entender que lo que la gente está haciendo, como lucha, es una lucha fundamental, importan-

33 La Ley 11645/08 modifica la Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/96) para incluir la asignatura de “Historia y Cultura Afrobrasileña e Indígena” en el currículo escolar oficial. Véase: BRASIL. Lei nº11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2008.

te para la supervivencia, no solo física, sino principalmente para la existencia cultural y religiosa, por así decirlo. Así que supongo que solo quería decir: conócete a ti mismo y conoce a los pueblos indígenas.

VEA LA ENTREVISTA CON KÁHU PATAXÓ EN YOUTUBE



“El mundo nos necesita en esta frecuencia de amor, de certeza en nosotros mismos, de certeza en la Pachamama”: Diálogos con Maryta de Humahuaca del Pueblo Omaguacas¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13860177>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: ¡Hola, Maryta! Bienvenida a nuestro proyecto. Siempre que empezamos nuestra conversación, hacemos una invitación. Y la invitación es para que nos cuentes un poco sobre ti, tu carrera y el camino que has construido hasta ahora.

Maryta De Humahuaca: Estoy aquí muy contenta de poder hablar con ustedes, porque es muy importante para mí en este momento hablar de nuestra ascendencia y nuestra cultura. Es un momento muy perturbador para nosotros aquí en Argentina. En el norte de Argentina, donde yo vivo, tenemos un problema político muy importante. Ahora mismo estamos luchando en la ciudad de Buenos Aires. Salió el “Terceiro Malón de la Paz”.²

1 La entrevista fue realizada el 15 de agosto de 2023. En el diálogo, la entrevistadora está identificada como AS y la entrevistada como MH.

2 El “Tercer Malón de la Paz” replica la experiencia de los Malones de 1946 y 2006, que reclamaron la propiedad de la tierra para las comunidades indígenas. A mediados de julio, el “Tercer Malón de la Paz” partió desde distintos puntos de Jujuy para criticar la reforma de la Constitución

Nuestro movimiento tiene mucha ascendencia, también tiene nuestro territorio. Se organizó por primera vez en 1946, y volvemos este año para exigir una respuesta del gobierno nacional, de la Corte Federal, por la reforma de nuestra Constitución, que es ilegal y no fue consultada a nuestras comunidades y al pueblo de la provincia de Jujuy, donde yo vivo.

Soy Maryta de Humahuaca.³ Soy cantante indígena. Desde muy chica me di cuenta que estaba en la comunidad. Creo que la primera vez que canté para mucha gente, mucho público, fue en el Festival Infantil del Tantanakuy.⁴ Yo era una niña. Tenía 5 años. Me gustó mucho interactuar con la gente, así que seguí cantando todo el tiempo. Este canto que tengo no es mío. Decimos que aquí tenemos la cultura de los abuelos y de mucha gente. Son más de 10.000 años de canciones ancestrales que se quedan aquí en el cuerpo, en el corazón. Así que canto. Cuando canto, canto con mis abuelos. Todos cantan conmigo y estamos siguiendo un camino que ellos también tomaron. Y nuestra ascendencia es muy importante para mí.

Tuve la oportunidad de llegar al Festival Encontros de Culturas Tradicionais en Chapada dos Veadeiros⁵ y fue increíble

provincial jujeña, ya que no fue realizada en consulta con los pueblos indígenas. Al “Tercer Malón” se sumaron pueblos indígenas de distintas provincias del país.

- 3 Los Omaguacas son un grupo de pueblos indígenas cuyos descendientes mixogenizados habitan la zona de la Quebrada de Humahuaca en la provincia de Jujuy en Argentina.
- 4 El Festival Tantanukay es un encuentro cultural que se realiza en la Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy. El Tantanakuy comenzó en 1975, cuando el charanguista Jaime Torres comenzó a reunir en Humahuaca a amigos artistas como Jaime Dávalos, Medardo Pantoja y Jorge Calvetti. Eran reuniones no remuneradas que permitían a artistas no profesionales expresarse en torno a la música andina. En 1980, se creó el Tantanakuy infantil.
- 5 El Festival Encontros de Culturas Tradicionais na Chapada dos Veadeiros cumplió veintitrés años en 2023 y tiene lugar en Vila de São Jorge, en el municipio de Alto Paraíso, Goiás. Su misión es ser un espacio de

compartir esta canción ancestral nuestra con la gente. Así que la verdad es que el corazón se siente muy grande cuando siento que estoy haciendo para nosotros, para mi cultura y para las nuevas generaciones esta canción que representa una unión de personas más allá de la lengua. Porque eso es el canto ancestral: se hace con mucho amor y alegría, pero también es un canto de lucha. Ahora estamos en una lucha, y creo que el pueblo de Brasil también tiene muchas luchas, muchos recuerdos de la ascendencia de los pueblos indígenas y quilombolas que viven allí. Así que tener esta conciencia de que somos una comunidad, de que todos somos uno, es muy importante. Llegué cantando a Brasil, y también lo he hecho en otras giras por Abya Yala, en el norte del continente, en Estados Unidos, México, en la parte central de Abya Yala, así como Colombia y Bolivia, que es como parte de mi propio país, y Perú también, que es una tierra con la que siento mucha conexión, porque nos encontramos con gente de Bolivia, Perú y Ecuador, porque esta parte del mundo es lo que llamamos Tawantinsuyu.⁶ Lo que fue nuestra tierra, nuestra ascendencia está allí en las colinas de los Andes. Así que estamos juntos en esta columna y en el encuentro de las montañas. Llevamos canciones arriba y abajo de los Andes, también con la conciencia de que somos una sola comunidad.

AS: ¿Qué papel desempeña la música para ti? ¿Por qué eligió luchar a través de la música? ¿Qué poder tiene la música, especialmente la música ancestral, que se crea colectivamente?

MH: Para nosotros, la música es siempre el contexto de la ceremonia. Es un contexto muy espiritual. Y la conexión que establecemos no es solo con la gente del círculo. Decimos “rueda”,

encuentro y discusión de las culturas populares y tradicionales de Brasil.

- 6 Tawantinsuyu (1438-1533) significa la reunión de las cuatro partes o los cuatro “suyus”, que eran las subdivisiones de lo que se conoció como el “Imperio Inca”. Esta gran organización multiétnica se extendía desde el sur de la actual Colombia hasta el centro norte de los actuales Chile y Argentina, pasando por Ecuador, Perú y Bolivia.

que también podría llamarse “ronda”. Es un círculo muy fuerte porque pensamos que todas las personas del otro lado, que forman parte de este círculo, tienen la misma importancia que el hermano del otro lado. Así que hacemos canciones para que las cante todo el mundo, porque ellas no tienen idioma. Son onomatopeyas. Y cantas con el corazón y te llevas las canciones contigo, tu memoria ancestral, porque todos tenemos memoria. Puedes decir: “Yo soy”. Mi familia llegó a Brasil, por ejemplo, desde Portugal, Italia, etcétera. Pero ellos también tienen memoria ancestral. Todos tenemos esa memoria ancestral y la llevamos al tambor. Hablamos de cajas, ¿no? Los pueblos indígenas de la primera hora, que hicieron música por primera vez, se dieron cuenta del sonido del corazón y llevaron ese sonido del corazón al tambor. Y esa es la conexión entre el cuerpo y el sonido, pero elevando, saliendo con la voz. Esta ceremonia con música es mucha conexión. Mucha conexión con la lucha. Mucha conexión con la espiritualidad, con el amor, con la paz, pero tiene esta fuerza que nos lleva a conectar con la naturaleza, con todo lo que representa la Pachamama para nosotros.⁷ Pensamos que también somos parte de la Pachamama, incluso aquí hablando en este internet, hablando con estos computadores. Pensamos que todo forma parte de ella. Así que el mundo entero está conectado.

Pero tenemos cosas que proteger. Por ejemplo: el agua. Es muy importante para nuestros pueblos hacer una gran lucha por los derechos del agua, porque el agua es vida y creo que, en este Brasil tan maravilloso y tan rico, la Amazonia tiene estos árboles que hacen todo este movimiento para que la lluvia llegue a nuestras tierras. Cuando no hay árboles en el Amazonas, la lluvia no llega a nuestras tierras. Así que el mundo está conectado. Y

7 Del quechua, “pacha”, que significa “mundo”, “universo”, “tiempo”, y “mama”, que significa “madre”. Traducida al portugués como “Madre Tierra”, Pachamama también denota existencia. En toda la región andina, el 1 de agosto se conoce como el “Día de la Pachamama”, cuando se celebran las fiestas por la tierra lista para el cultivo.

tenemos que entenderlo, para poder caminar más juntos. Ahora también necesitamos gente de Brasil para compartir un mensaje con la gente de Jujuy, las comunidades de Jujuy. Porque estamos luchando mucho. No es solo el gobierno. Las multinacionales están detrás del litio que tenemos en nuestra tierra. Quieren llevarse nuestro litio, pero ¿qué pasa? Para extraer este litio se necesita mucha agua. Y no tenemos el agua que la gente necesita. Así que se lo llevan todo, todo lo que pueda tener un poco de agua para sacar el litio y nos lo dejan todo contaminado para que vivamos en él. Así que es muy difícil para nosotros pensar en nuestras nuevas generaciones con estos problemas de salud. Es en gran medida un problema de supervivencia, porque tenemos esta vida que está muy conectada con los animales, las plantas, el bosque, que es muy importante para nosotros. Y para tener un solo maíz, tenemos que estar al lado del maíz, cuidándolo, diciéndole: “Haz un poco más y crece”. Porque en realidad no tenemos mucha agua. Es muy difícil para nosotros cuidar del bosque, de los animales e incluso de los humanos, ya que no tenemos mucho de lo que vivir. Así que en este momento realmente los necesitamos y necesitamos que el mundo entero conozca esta situación que está ocurriendo hoy en mi tierra. Pero también creo que es una posibilidad de abrir caminos de encuentros, de charlas y conversaciones, tratando de encontrarnos más juntos, en una realidad en la que todos somos antepasados. Todos tenemos abuelas, todos tenemos esta ascendencia.

Así que, además del territorio, si te crees parte de la Pachamama y proteges la tierra, los animales, las plantas, es algo muy importante, pero porque no es solo para ti, es para todo el mundo, para la humanidad. La humanidad tiene que convertirse en una comunidad para entender cómo tenemos que actuar en esta nueva era que tiene tanta tecnología. Y también hablamos de la necesidad de litio para fabricar estos coches electrónicos, pero esa no es la única forma de reducir el cambio climático. Tenemos muchas otras opciones para reducir este cambio climático que tanto daño nos está haciendo actualmente a nosotros y al mundo

entero. Así que tenemos que ser más conscientes de si vamos a conducir o a caminar. Hay muchas cosas que solucionar, pero tenemos que solucionarlo todo.

AS: ¿Cree que es posible relacionar esta idea de conocimiento ancestral con la idea de una intelectualidad indígena?

MH: Me parece estupendo que tengamos esta oportunidad de hablar de nuestra intelectualidad porque, durante mucho tiempo, nuestros conocimientos se dejaron de lado. Nadie quería saber nada de los pueblos indígenas. A nadie le gustaba y resulta que tenemos mucha información precisa para esa época. Tenemos un camino muy importante que se llama “Buen Vivir”. Lo que en nuestra lengua sería “Sumak Kawsay”.⁸ Así que esto es muy importante en este momento, porque creo que muchas personas están luchando por sus trabajos, por sus vidas, para llegar a fin de mes, para tener todas las cosas que necesitan. Creo que el consumismo nos ha dejado un chip en la mentalidad, por lo que decimos “necesito esto para vivir y ser feliz”, y no es eso. La felicidad son las cosas más sencillas. Un abrazo, estar cerca de tu familia, a la que llamamos “ayllus”.⁹ Esta familia, que es el primer

8 “A depender do autor, *sumak kawsay* poderia ser entendido ainda por ‘vida limpa e harmônica’, ou por ‘boa vida’. *Suma qamaña* poderia significar ‘viver em paz’, ‘conviver bem’, levar uma ‘vida doce’, ‘criar a vida do mundo’. Há diversas outras sugestões de tradução para *sumak kawsay* e para *suma qamaña*, às vezes parecendo haver praticamente uma para cada linguista ou intelectual indianista —o que torna o tema de sua passagem ao espanhol problemático. O mais razoável é supor que esses termos não são passíveis de uma tradução exata para outros idiomas, no máximo de aproximações. No entanto, esses termos de difícil tradução nomeiam um corpo de ideias que vem ocupando espaço na política, nos movimentos sociais e no mundo acadêmico desde o início dos anos 2000”. Véase: SILVA, Fabrício Pereira da. Comunalismo nas refundações andinas do século XXI: O *sumak kawsay*/Suma qamaña. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2019, vol. 34. Disponible en: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/wxKbGBzXkbLLFfcnBxC4HSz/>.

9 Organización socio-espacial andina centrada en un ancestro común, pero

“ayllu”, está cerca de la comunidad donde vivimos, cerca de nosotros, cerca de la ciudad, cerca del estado, más grande aún, de la nación. Pero resulta que el consumismo aleja todo eso. Porque no le gusta que estemos juntos. No le gusta que empujemos, que avancemos, que creamos en nuestros pueblos ancestrales. No le gusta. Así que esto es cosa del capitalismo. Siempre nos quieren así, cada uno encerrado, solo con su discurso, sus pensamientos. Nosotros decimos “piensa, siente”. Siente, siente. Luego ve y piensa. Primero siente. Así que todo esto es un camino. ¡Intelectualidad ancestral!

Y me gusta mucho que se hable de ello ahora, porque me invitaron a compartir mis conocimientos allí en la UNESCO, pero luego me preguntaron: “Muy bien lo que has presentado. Pero necesitamos todos estos títulos de ‘confirmaciones de tu doctorado’, en qué área lo hiciste y demás”. Y yo dije: “¡Chicos, no hay doctorado en intelectualidad indígena!”. No lo hay, porque esto es una continuación. Tomé clases con mi abuela, tomé clases con la propia comunidad. Estoy aprendiendo de lo que digo, de lo que hago con mi comunidad. Así que puedo tomar esta clase, pero siempre pensando que el conocimiento que tenemos no se aprendió en la universidad. Se hace en esta comunidad todo el tiempo. Así que en el centro de la comunidad hacemos algo muy fuerte para nosotros, que es caminar por el mundo con mucha seguridad en ti.

Hoy hemos dicho: “Tengo mucha información sobre lo que estamos hablando. Mucho conocimiento sobre lo que estamos hablando”. Es decir: “Yo soy/yo soy”. Este es el primer concepto de nuestra cultura. Cuando sabes que existes, que estás aquí,

que puede extenderse a grandes distancias en la cordillera. Una unidad dinámica compuesta por seres humanos y no humanos, o simplemente “seres de la tierra” que habitan colectivamente este territorio. Véase: DE LA CADENA, Marisol; RISØR, Helene; FELDMAN, Joseph. Aperturas ontoepistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 2018, no 32, p. 159-177.

pero que no tienes posibilidad de llegar a este mundo si no tienes padres, si no tienes abuelos, si no tienes ascendencia. Así que estoy porque estamos. En ese mismo momento, conoces el primer concepto *Kawsay*, “Yo soy/yo soy” de la cultura indígena. De ahí pasas a otros conceptos como “Ayni”,¹⁰ que es reciprocidad. “Minka”,¹¹ que es el trabajo comunitario. Pasas a “Llanka”, que es otro concepto que dice que lo que estoy diciendo es una verdad, una verdad un poco relativa. Puedes pensar que una parte lo es, pero otra no, y eso es bueno. No tiene por qué ser como el occidentalismo, que intenta convencerte de que esa es la única verdad. En nuestra cultura, todo el mundo puede hablar, tiene un pensamiento, pienso y siento, y así construye comunidades, siempre construye, reuniéndose para intentar tener una “Buena Vida”. Eso es lo principal en nuestras vidas.

AS: Me gustaría volver al comienzo de tu discurso, porque empezaste hablando del “Malón de la Paz”. Me preguntaba si podrías hablar un poco más sobre eso y también sobre cómo ves el escenario actual en el continente americano, en Abya Yala, en rela-

10 *Ayni* puede referirse al concepto de reciprocidad o mutualismo entre las personas de las comunidades andinas o a la práctica de este concepto. Como sustantivo, la ley del *ayni* establece que todos están conectados y es el único mandamiento que rige la vida cotidiana en muchas comunidades. Como verbo, se refiere generalmente a la cooperación entre los miembros de una comunidad: cuando un miembro da algo a otro, tiene derecho a recibir algo a cambio. Entre los practicantes del *ayni* se encuentran los quechuas y los aymaras, así como muchos otros grupos étnicos que viven en Perú, Ecuador y Bolivia.

11 *La minka* es un antiguo concepto andino que sintetiza relaciones de reciprocidad, compromiso y complementariedad. Consiste en una práctica en la que la comunidad se une para trabajar por un objetivo común —como construir una casa para una pareja joven que forma una nueva familia, ayudar en la cosecha de un grupo familiar o una obra de uso colectivo— con un retorno inmediato —que puede ser, por ejemplo, comida abundante o un compromiso de reciprocidad para el futuro—. Disponible en: <https://www.cultura.gob.ar/que-es-la-minka-un-concepto-andino-milenario> 3223/.

ción con las poblaciones indígenas y, en particular, con el pueblo Humahuaca.

MH: Es verdad que estamos muy esperanzados. La verdad es que estamos creyendo, porque el primer “Malón” también fue en agosto. Pero cuando llegamos acá a Buenos Aires, salimos de Jujuy a pie, llegamos muy cansados, y la gente nos ayudó a llegar a la ciudad. En ese momento, la comunidad habló con el presidente, que era Perón. Pero él dijo: “Bueno, les voy a dejar estos títulos de las propiedades, de sus tierras, de sus territorios”. Cómo decirlo... ¡el deslinde! Lo dijo así. Y nosotros dijimos “¡Yeeeeeah!”. Volvimos a Jujuy muy confiados de que habíamos ganado esa. Pero después no lo hizo para todas las comunidades, solo lo hizo para una parte. Y entonces esperamos, ¡pero seguimos esperando! Después, cuando se reformó la Constitución de la provincia de Jujuy, nos dimos cuenta de que solo el gobierno quería poder acreditar a las comunidades indígenas. Entonces, solo el gobierno de la provincia de Jujuy puede decir quién es indígena y quién no. Entonces, gente, ¡no es así! Nosotros creemos en nuestra ascendencia y el gobierno no tiene derecho a decir quién es indígena y quién no lo es.

Mucha gente necesita esta demarcación, necesita la tierra. Y es muy molesto en este momento, porque también hay personas y políticos en Argentina que están haciendo campaña contra las comunidades. Están hundiendo a las comunidades. Así que es en este momento cuando tenemos que ser mucho más fuertes, mucho más unidos. Y eso es lo que estamos haciendo. Pero resulta que es demasiado. Mucha gente también nos apoya, pero es un poco aburrido. La realidad del Congreso Nacional argentino es que tenemos mucha gente de derechas. Así que tenemos una situación un poco compleja. Porque esa gente que está a la derecha es la que tiene una casta, son privilegiados en este país. Y, por supuesto, nadie de las comunidades originarias está a la derecha. No es un espacio para nosotros. Así que, en este momento, mi

comunidad está luchando muy duro junto al “Malón de la Paz”. Todas las comunidades forman parte del “Malón”.

Así que salimos de Jujuy y llegamos aquí a Buenos Aires para obtener una respuesta positiva. Estamos hablando de este mes, que es el mes de la Pachamama, que tenemos que traer esta respuesta positiva a nuestras tierras. Porque el sufrimiento que tiene la gente es demasiado. Así que necesitamos este acompañamiento de las comunidades en Brasil y en todo el mundo. Y la verdad es que siento mucha responsabilidad en este momento en que nosotros, como artistas indígenas, tenemos una voz para hablar en nuestra música sobre lo que está pasando en la comunidad. Así que hoy hablamos y cantamos mucho.

[Canción] Cinco siglos resistiendo
Cinco siglos de corazón
Manteniendo siempre la esencia
Esta esencia y semilla está en nosotros para siempre
La vida la hace el sol y la Pachamama florece.

Estamos hablando de cinco siglos de resistencia. Tenemos que volver a la existencia, que es la vida. El principio *Kawsay*. Entonces nosotros somos la semilla de esta ancestralidad, de esta cultura tan importante. Y tenemos esta convicción en la Pachamama, en nuestras comunidades, y en este “Malón”, de que tenemos que dar una respuesta positiva a nuestra tierra. Porque este momento necesita una respuesta fuerte, positiva. Y que el gobierno, y los representantes que elegimos para sentarse en las bancas del Congreso, hagan el trabajo que tienen que hacer. Necesitamos una respuesta ya. Es algo que tenemos claro al cien por cien.

AS: El gobierno de la provincia de Jujuy es actualmente un gobierno de derecha. ¿Cree que el gobierno de Alberto Fernández¹² ha traído cambios positivos para las comunidades indígenas?

MH: Este gobierno fue muy malo en ese momento, porque ocurrió durante la pandemia, que no tenía ninguna posibilidad de levantarnos. Además, el país ya estaba quebrado, porque el gobierno de Macri¹³ fue terrible. Así que había que trabajar mucho para volver a la Argentina fuerte que somos. Así que hicieron muchas cosas, pero siempre tenemos ese deseo de un poco más. Un poco más porque necesitamos tener más derechos, tener nuestras demarcaciones. Yo creo que este momento, que es el momento final del gobierno de Alberto Fernández, es el momento en que se puede ir tranquilo con el corazón y con el alma diciendo: “Hice algo importante por las comunidades preexistentes de la Argentina”. Porque estamos mucho tiempo antes del “país”, mucho tiempo antes. Creo que hay una oportunidad.

Para nosotros, estas elecciones fueron terribles.¹⁴ Pero también creo que estas elecciones fueron como decir que en nuestra provincia no queremos más a esta gente que corrompe nuestra capital. Y lo dije así: es muy difícil pensar en el gobierno que va a tener la Argentina con la educación y la salud privatizadas. Es un país muy distinto al que yo conozco. Hemos tenido la oportunidad de ir a la escuela y a la universidad, todo gratis. Y es estupendo tener esta oportunidad porque, además, nuestros profesores,

12 Miembro del Partido Justicialista, Alberto Fernández fue presidente de Argentina entre el 10 de diciembre de 2019 y el 10 de diciembre de 2023.

13 Mauricio Macri asumió la presidencia de Argentina el 10 de diciembre de 2015, poniendo fin a una década de gobiernos kirchneristas en el país. Fue elegido con el 51,34% de los votos, como parte de la coalición derechista Mudemos.

14 Maryta se refiere a la elección de Javier Milei que, en agosto de 2023, ganó las elecciones primarias argentinas con el 30,5% de los votos. En noviembre de 2023, fue elegido Presidente de Argentina con el 55,7% de los votos.

la gente que está allí, son estupendos. Investigan mucho para hablar con nosotros. Y también creo que hoy en día la educación está mal pagada. Deberían pagar mucho más a los profesores, porque son los que nos están formando. La gente que va a llevar a este estado, a este país, a hacer algo mucho más fuerte y más estructural que tenga, una relación con la vida, con una buena vida.

Así que creo que este país tiene que construirse con todos nosotros. No son solo las comunidades, no son solo los blancos. Hay todo un mundo dentro, así que tenemos que abrazarnos unos a otros. También siento la necesidad de conocer a mucha gente aquí que tiene ascendencia africana. Eso molestaba mucho aquí en Argentina, y nos falta. Creo que Brasil es muy bonito. Me siento muy cerca de la cultura de Bahía. Me siento muy feliz cuando llego allí, porque es como estar con mi familia, con mi comunidad. Además, la comunidad de músicos bahianos es muy acogedora. Así que no solo canto las canciones de Argentina y las canciones ancestrales que traigo conmigo, también cuando canto samba de raíz y todo lo demás. Porque es mucho amor.

AS: Mucha gente entiende la ancestralidad como mito o leyenda, ¿crees que es importante entender las prácticas del pensamiento indígena fuera de este eje de mito y leyenda? ¿O crees que el mito y la leyenda son ideas que se utilizan para hablar del pensamiento indígena?

MH: Creo, de hecho, que además de la forma en que percibimos nuestra cultura, nuestro intelecto, nuestros mitos y leyendas, tenemos que abrir nuestros corazones para comprender que la humanidad es una sola. Y tenemos que hacerlo por todos y no solo por una parte de la población. Es el mundo entero. Así que es un sueño que tenemos de tener una humanidad más unida. Y en realidad somos muy de ceremonias, muy de encontrar los corazones y las almas, y de hacer antes de hablar. Antes de levantar los proyectos y todo lo que hacemos, siempre hacemos primero

una ceremonia para hablar con el Abuelo Fuego, la Abuela Luna, Tata Inti¹⁵ y Mamá Quilla.¹⁶ Todo esto es una parte muy importante para nosotros. Así que, de vez en cuando, la gente dice: “Pero están demasiado lejos, están un poco locos con todo esto”, “¿Por qué hacéis todo esto?”. Yo digo: ven y quédate con nosotros. Tienen que acercarse para entender cómo es esta oralidad y esta narrativa que tenemos. Entonces, además, me parece muy bien que la gente empiece a preguntarse qué es la ancestralidad. Me parece muy bien porque es una oportunidad para abrirse, encontrarse y hacer algo más juntos. El tiempo de supervivencia para la vida no tiene por qué ser hoy violencia. Nuestro territorio está muy reprimido por la derecha. Y era demasiado, teníamos mucho miedo. Pero lo que también pasó fue que nuestras abuelas dijeron. La gente está llevando a cabo esta represión porque saben que estamos siguiendo un buen camino de “Buen Vivir”. Como tú también dices, nadie suelta la mano de nadie. Juntos avanzamos. Y eso es lo que está ocurriendo hoy. Tenemos algo muy hermoso. Mucha gente que vive aquí en Buenos Aires desde hace mucho tiempo nos está apoyando. Y eso es algo que nos ayuda a seguir en la lucha. Porque también hay otras personas que dicen: “No me gustan los indígenas”. Pero están ahí, no se acercan a nosotros. Así que tenemos esta posibilidad, la gente que está con nosotros tiene una energía muy fuerte. Es una convivencia muy fuerte de estar adelante y juntos. Así que me gustaría mucho llegar pronto a Brasil, tal vez a Río de Janeiro, y tener la oportunidad de dar a la gente una clase de canciones ancestrales. Para intentar unirnos en una sola voz. Para hacer esta fuerza que el mundo necesita. El mundo nos necesita en esta frecuencia de amor, de certeza en nosotros mismos, de certeza en la Pachamama. Y tenemos esta misión de compartir y llevar esta conciencia ancestral al mundo entero.

15 Padre Sol.

16 Madre Luna.

AS: Hacia el final de nuestra conversación has hablado de la “Buena Vida”. Es que mucha gente aquí oye esta idea de la “Buena Vida”, lee sobre la “Buena Vida” y dice: “Pero eso es demasiado utópico”, “eso es demasiado idílico”, “eso es imposible de conseguir”. ¿Qué piensa de este estereotipo? ¿Qué les dirías a estas personas para contrarrestar esta idea? ¿Cómo podríamos convencerles?

MH: Eso es exactamente lo que ocurre. No tenemos esta idea de convencer. Pero es bueno que mucha gente tenga la oportunidad de abrir su corazón, su mente y sus creencias para intentar hacer un mundo más bello. No es muy complejo. Es muy fácil, es pacífico. Ahora decimos: este gobierno intentó reprimirnos, intentó separarnos, pero ahora estamos juntos. Y es mucho más de lo que podríamos haber hecho como asamblea indígena. Porque haciendo asambleas, tenemos una forma de decir: “no, porque viene alguien que no me gusta mucho”, “su discurso, es muy tal, tal, tal”, “no sé si voy a ir ahí, no sé si voy a ir”. Así que las asambleas se dejan para la gente que está más dispuesta a socializar, que no tiene ningún problema. Vale, no me gusta, pero tenemos que hacer un esfuerzo para estar juntos. Ahora, con la represión del gobierno sobre nuestros cuerpos, nos mantuvimos juntos. Así que estuvo bien. Aunque nos fue muy mal, teníamos miedo, como ya te he dicho. Pero aparte de eso, nos unimos mucho más y ahora no tenemos miedo. Ahora estamos juntos, ahora somos muy conscientes. Podría decir que tenemos esa certeza de que vamos a volver a Jujuy con una respuesta positiva y eso es el “Buen Vivir” —cuando te olvidas de la estructura de lo que está muy mal—. Uno se olvida de eso y va para adelante. Nadie sabe cómo va a llegar, pero va a llegar. Así que tenemos esperanza. Ahora creo que todo el mundo sabrá, y se lo voy a decir, lo que pase con nuestras peticiones al Congreso Nacional y al Tribunal Federal. Además, tenemos la certeza de que este es un buen momento para tratar de seguir adelante. Lo necesitamos y está sucediendo. Por lo tanto, las personas que todavía piensan: “Es un ideal, muy utópico” y

así sucesivamente. No se preocupen, porque cuando el *Sumak Kawsay* venga a por ustedes, será el momento adecuado. Es el momento adecuado y no lo olvides: es la “Buena Vida”. El *Sumak Kawsay* es una posibilidad de alcanzar más que la percepción de la mente y lo que el intelecto nos permite ver. Es mucho más. Así que, ¡bienvenidos al *Sumak Kawsay*!

AS: ¿Qué importancia tiene este “Buen Vivir” para un mundo que se destruye constantemente de forma tan abrumadora?

MH: Es precisamente la posibilidad de vivir con lo que tienes, amar lo que tienes y tratar siempre de hacer mucho bien a otras personas. Es la semilla que dejas para los demás. Creo que durante mucho tiempo Darwin nos dejó con la idea de la supervivencia y la jungla. Estamos ahí fuera en la jungla intentando sobrevivir. Tenemos que sobrevivir. Y esa forma de hablar no es la que necesitamos hoy. Así que hoy necesitamos creer en nosotros mismos y en la comunidad. Nadie va a hacer nada si el mundo no está unido. Hoy lo colectivo es lo que va a mover a la gente, la comunidad va a mover a la gente. Es la única salida que tenemos, la salida colectiva.

AS: Lo último que quería preguntarte, Maryta, es sobre tu música. Ayer estuve escuchando varias de tus canciones. Son preciosas. Me emocionaron mucho, me sensibilizaron mucho. Y encontré en tu canal un concierto que grabaste en Salinas Grandes, llamado “Somos agua”. Si pudieras hablar un poco de tu música, de tu proceso creativo y de este concierto, que me pareció realmente hermoso.

MH: Te lo agradezco mucho. La verdad es que estaba muy sensible en aquel momento. Mira, este concierto se celebró en Salitre, donde ahora estamos luchando para proteger las Salinas. Porque ahí es donde hay litio. Entonces dije: somos agua. Porque necesi-

tamos tener este concepto de que el propio cuerpo es 70% agua. Así que tenemos que cuidar de estas aguas. Este proceso del concierto “Somos agua” fue muy bonito porque las comunidades me dijeron: “Es bueno que vengas aquí”, “es bueno que vayas a hacer esto”, “quédate aquí todo el tiempo que quieras”, “si tienes que volver otro día, no pasa nada”. Y fue demasiado. Porque resulta que hoy, si quieres hacer un video allá en las Salinas, tienes que pagar porque es territorio indígena que pertenece a las comunidades y tienen que proteger ese territorio. Así que las personas que vinieron conmigo –Juan Ferreiro, Daniel Biondi, Tupaq Surugay– fueron increíbles. Estoy muy agradecido a ellos también y a la unidad de la gente para llevar este mensaje de lo que es el Salitre, de lo que es la vida de la comunidad en este territorio y de lo que es el canto ancestral como unión de los pueblos. Y que todos tengamos un canto que nos haga reflexionar sobre este pasado y esta ancestralidad.

Y eso es lo que es mi música: una frecuencia para hablar de nosotros, para estar más juntos. Es muy bonito y es algo muy fuerte para el corazón de la gente, cuando llego a los conciertos y la gente está cantando conmigo, ¡es increíble! Y mucha gente se siente así durante mucho tiempo: “He tenido tu voz cerca de mí durante un mes”. Y es tan bonito. Pero también porque la persona ha abierto su corazón. A menudo, en la escuela, cuando vas a cantar, un profesor te dice: “Por favor, no cantes, porque estás haciendo algo malo, no me gusta”. Pero el canto ancestral es eso, quien quiera, puede cantar. No hace falta afinar, no hace falta nada, solo la voluntad de cantar. Así que es una oración, una oración que sale del corazón y del cuerpo. Y te eleva. Así que esta canción que estoy haciendo es una canción que también habla de los conceptos de mi cultura, la ascendencia, el “Buen Vivir”, otras cosas como la “Minka” y otras ceremonias. Pero siempre en contacto con la naturaleza, con la Pachamama. Eso es lo principal para mí, hablar de todo esto, y permanecer con esta conciencia expandida.

AS: Siempre terminamos nuestra conversación preguntando si la persona quiere decir algo más, dejar un mensaje. Pero en tu caso, como estamos aquí con un cantante, me preguntaba si podrías dejar un mensaje en el formato de tu canción.

MH: Voy a cantar una canción que es muy nueva. Se llama “Sumak Qamaña” y también habla de la buena vida.

[Canción] Soy un punto en la trama
El tejido universal
Cada especie, cada ser,
forma parte de la comunidad
Siente eres yo soy tú,
Tejido dimensional
En este espacio-tiempo
Una vibración intensa
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
Aunque estés lejos o cerca
Nuestro amor se siente fuerte
Además de tristeza
El corazón nunca miente
Te lo propongo ahora
Déjame mirarte a los ojos
Que te sientas parte de mí
Volemos con audacia
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad.

VEA LA ENTREVISTA CON MARYTA DE HUMAHUACA EN YouTube



“La literatura ayuda a los seres humanos a comprender que no viven solos, viven con los demás, viven para los demás”: Diálogos con Ytanajé Cardoso del Pueblo Munduruku¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13858192>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: En primer lugar, me gustaría darte la bienvenida a nuestro proyecto. Desde que te vi hablar en el Congreso Internacional ABRALIC,² estaba segura de que podrías aportar mucho a nuestro proyecto. Siempre empezamos esta conversación invitando a que te presentes y nos cuentes un poco sobre tu trayectoria.

Ytanajé Cardoso: Nací en el pueblo de Kwatá. En realidad, nací en Nova Olinda. Mis cinco hermanos nacieron en el pueblo de Kwatá, yo nací en Nova Olinda, pero me inscribieron como nacida en Kwatá. Pasé buena parte de mi infancia entre la aldea de Kwatá y el municipio de Nova Olinda do Norte. La aldea de Kwatá está a orillas del río Canumã. El río Canumã es un afluente

1 La entrevista fue realizada el 02 de agosto de 2023. En el diálogo, la entrevistadora está identificada como AS y el entrevistado como YC.

2 ABRALIC - Associação Brasileira de Literatura Comparada. En julio de 2023, se celebró el XVIII Congreso Internacional de ABRALIC en la ciudad de Salvador, Bahía.

del río Madeira y forma parte de la Tierra Indígena Kwatá-Laranjal, reconocida en 2002. Esta tierra indígena Kwatá-Laranjal forma parte de Borba y es donde viven los Munduruku de Amazonas,³ junto con una pequeña parte del pueblo Sateré, que se trasladó allí en la década de 1960. Hay Munduruku en Amazonas, Pará y Mato Grosso. La mayoría está en Pará, todos hablan la lengua munduruku. Aquí, en Amazonas, ya no hablamos la lengua munduruku. Los últimos hablantes murieron hace poco. Vine a estudiar a Manaus a los 10 años. Terminé aquí la enseñanza primaria y secundaria y me gradué en la Universidad Estatal de Amazonas (UEA). Mi maestría en Literatura y Artes también fue en la Universidad Estatal de Amazonas y mi doctorado en Educación en la Universidad Federal de Amazonas (UFAM).

Durante la mayor parte de mi vida, he participado en el movimiento indígena. Desde la enseñanza secundaria, he trabajado en la FEPI, la Fundación Estatal para los Pueblos Indígenas.⁴ Ya en la licenciatura, discutía cuestiones de formación de profesores indígenas cuando fui pasante en PROIND, que era el Programa de Pedagogía Intercultural Indígena de la UEA.⁵ Obtuve

3 La aldea Kwatá forma parte de la Tierra Indígena Kwatá-Laranjal, en el municipio de Borba, Amazonas. Fue ratificada definitivamente el 19 de abril de 2004, y es propiedad de los grupos indígenas Munduruku y Sateré-Mawé. Está situada a orillas del río Canumã, afluente del río Madeira, a unos 150 kilómetros al sur de Manaus, la capital del estado. El municipio de Nova Olinda do Norte está a unos 126 kilómetros al sur de Manaus.

4 Anteriormente llamada Fundação Estadual do Índio (FEI), su nombre pasó a ser Fundação Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas (FEPI-AM) en 2023. La institución fue creada en 2016 con el objetivo de promover la defensa y la garantía de los derechos de los pueblos indígenas de Amazonas.

5 El Programa de Pedagogía Intercultural Indígena es un programa de formación de profesores indígenas a nivel universitario, ofrecido por la Universidade do Estado do Amazonas (UEA), dirigido a profesores indígenas que atienden escuelas de educación infantil y primaria en los pueblos, con el objetivo de formar a profesores y estudiantes indígenas a nivel universitario, de acuerdo con las especificidades culturales y las necesidades de las comunidades indígenas.

una beca de Iniciación Científica, y también para la maestría y el doctorado. Toda la investigación que realizo está relacionada con la educación escolar indígena, concretamente con la educación escolar munduruku. También trabajo como profesora colaboradora en los cursos de Pedagogía Intercultural en la UEA y, más recientemente, también estoy contribuyendo a los debates en el sector intercultural en la UFAM. En 2019, me propuse ser escritor. Escribí una novela llamada *Canumã*⁶ y ahora tengo que responder por ser escritor, cosa que antes no hacía, solo tenía que responder por ser profesor. Hace poco defendí mi tesis doctoral. Ahora estoy intentando invertir en una carrera literaria. A ver si sale bien.

AS: ¿Puede hablarnos un poco de la diferencia entre la educación escolar indígena y la educación munduruku? ¿Y cómo se relacionan con la literatura?

YC: Para los estudios sobre la educación escolar indígena, la distinción entre educación indígena y educación escolar indígena ya está muy clara. La educación indígena es la educación ancestral del pueblo, la que siempre tuvieron en la aldea, cuando no había escuela. Cuando no había escuela, ya existía la educación indígena, que es la educación que existe desde hace miles de años. En cambio, la educación escolar indígena se caracteriza por la presencia de una escuela. Así que esa es la diferencia básica para nosotros. La educación indígena es la educación que siempre ha existido entre los pueblos indígenas, se llama la educación ancestral de los pueblos. Y la educación escolar indígena se desarrolla con la presencia de la escuela. Hoy, la escuela es, yo diría, una institución fundamental para los pueblos indígenas. Antes, había dudas sobre si la escuela era interesante o no. Y hoy no tenemos ninguna duda: la escuela es fundamental e imprescindible para la

6 Véase: CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Canumã - A travessia*. Manaus: Editora Valer, 2019.

existencia y la resistencia de los pueblos indígenas en la sociedad brasileña.

Y con respecto a la segunda pregunta, qué es la literatura, en realidad todo es literatura si se piensa en ello. Los primeros escritos del pueblo Munduruku, por ejemplo, ya podemos entenderlos como literatura. En el sentido amplio del término literatura, sabemos que en la sociedad occidental existen varias clasificaciones. Esto no es muy diferente para las sociedades indígenas, porque a veces tendemos a pensar que los pueblos indígenas no han desarrollado jerarquías, no han desarrollado categorizaciones para sus conocimientos, que esto es una cuestión del pensamiento occidental. Este pensamiento es completamente erróneo. La propia lengua indígena es un conjunto de estructuras que tienen sus propias clasificaciones. Entonces, por supuesto que no existen esas denominaciones y terminologías que el pensamiento occidental ha desarrollado, pero sí existen clasificaciones en la propia lengua y también en la literatura. Por ejemplo, la primera obra conocida de la literatura indígena munduruku fue escrita por Muraycoko, que fue el padre de la escritura munduruku. Fue la primera persona de la historia que consiguió plasmar sus pensamientos por escrito. Sus pensamientos se inscribieron en una plataforma, en este caso, una piedra. Y hasta el día de hoy, esta piedra existe en el Alto Tapajós y es conocida como el enigma de Muraycoko.⁷

7 “Escrita do Muraycoko (Surabudodot), que fica no rio Crepuri. As escritas estão esculpidas nas paredes quase a cem metros de altura. É um enigma desenhado e deixado pelo guerreiro muito hábil da época. Uma das coisas muito interessante que deixou foi o seguinte: e quem o decifrar esse enigma tornar-se-á muito inteligente sábio e será dotado de sabedoria, honra riqueza e poder. Os Munduruku mais loucos guardam esse segredo e nenhum deles põe em risco o seu tesouro da divindade está bem guardado e o homem para chegar a esse segredo precisa antes disso se cativar e se purificar de todas as suas imundícias e que nós chamamos de ‘Diõrewat’”. CARTA dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas, Brasília, 08 de junho de 2013, p. 3. Disponible en: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>.

Y la persona que me lo reveló hace poco fue un gran sabio del pueblo Munduruku, Jairo Saw.⁸ Él lo estudió y nos lo reveló, hizo un estudio sobre ello y lo publicó. Todo está relacionado. Por ejemplo, yo no veo la lingüística fuera de la literatura, así como no veo la literatura fuera de la lingüística. Los universos están en constante relación dialógica y este era uno de los temas de mi tesis. Tenemos que mirar las cosas desde esta perspectiva para crear herramientas para el desarrollo de más discursos, basados en la realidad indígena. Creo que ese es el propósito de la literatura indígena: mostrar al mundo que estos pueblos existen, utilizando este lenguaje que ya ha sido resignificado, que es el lenguaje occidental de la escritura en portugués. Y así desarrollamos y producimos una serie de discursos indígenas.

AS: ¿Qué piensas de la categoría “intelectuales indígenas”? ¿Cree que es una categoría válida para entender el conocimiento indígena?

YC: ¡Siempre es una pregunta abierta! ¿Qué es un intelectual en la sociedad occidental, por ejemplo? Aquella persona que ha producido conocimiento a lo largo de su vida, que tiene el respeto de la comunidad intelectual. En otras palabras, alguien que ha contribuido, al menos tal y como nosotros lo entendemos, al bien de la humanidad, aunque sabemos que también hay intelectuales que contribuyen al mal. Pero la idea de un intelectual es pertinente. No tengo ninguna opinión en contra. ¿Quién es un intelectual? Esa persona que lucha por sus ideales, que lucha por los ideales de un pueblo, que prioriza, por ejemplo, los estudios sobre un determinado fenómeno de la realidad y va en su búsqueda. Es esa persona que produce, que escribe. Ahora bien, para mí

8 Jairo Saw Munduruku es historiador, activista y líder indígena del pueblo Munduruku, de la aldea Sawre Aboy, la quinta generación de Munduruku que vive en esta zona. Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/jairo-saw-munduruku/>.

existen distinciones entre los intelectuales. Y las categorizaciones occidentales encajan muy bien. No tengo nada en contra, por ejemplo, de la idea del intelectual orgánico,⁹ que es muy conocida y de la que más se habla. También podemos hablar de un intelectual dialógico. ¿Quién es ése? Sobre la base de lo que he estudiado, también puedo hablar de eso. Por supuesto, ¡utilizo esta categoría más bien en broma! Pero el intelectual ideal para mí es el intelectual que consigue convertir su investigación en una bandera de lucha para mejorar la situación de su pueblo y de la sociedad. Lo consigue concientizando y mostrando a la sociedad sus contradicciones y ayudando a mejorarla. Para mí, este intelectual es el mejor, por así decirlo. Lo diré así: es el mejor, es lo que la sociedad necesita. La sociedad necesita personas e intelectuales que trabajen por la solidaridad. Creo que de eso se trata. Tenemos que ser solidarios con los demás, los indígenas tienen que ser solidarios con los no indígenas y los no indígenas, sobre todo, tienen que ser solidarios con los indígenas. Eso es lo que pienso.

Porque a veces la universidad espera que los indígenas encuentren fórmulas para salvar a la humanidad... ¡No! O sea, es pedirles demasiado a los pueblos indígenas que se den cuenta de eso. Creo que tenemos que complementarnos. Creo que juntando lo mejor de todos los mundos, es decir, lo mejor de todos los centros de valores, que son los centros de valores indígenas, occidentales y afrobrasileños, lo mejor de todas estas culturas, podemos hacer del mundo un lugar mejor. Ahora, lo que no se puede

9 El concepto de intelectual orgánico se extendió a partir de las concepciones del filósofo italiano Antonio Gramsci. Según el autor sardo, “[...] *todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais*”. Gramsci diferencia a los intelectuales en intelectuales orgánicos e intelectuales tradicionales, siendo los primeros los que surgen de la propia clase social y permanecen vinculados a ella, actuando como portavoces de sus ideologías e intereses de clase, mediando en los vínculos entre los grupos sociales en la conformación de una voluntad política compartida. Véase: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* (Vol. 2): Os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

hacer es tomar una cultura, lo peor de una cultura, por ejemplo, que es el fundamentalismo, no sé, y tratar de argumentar que las culturas indígenas son inferiores. Es decir, ya vamos por un mal camino, porque hay gente que realmente defiende esta idea de que los pueblos indígenas son inferiores.

AS: Estoy aquí con mi cuaderno ABRALIC y recuerdo que tu dijiste algo que me impactó mucho: “Los indígenas somos el otro de ustedes”. Cuando escribes tu tesis o un libro, ¿cómo creas un diálogo entre mundos? ¿Crees que es posible combinar conceptos que provienen del pueblo Munduruku y del mundo académico occidental?

YC: Sí, creo que sí. Solo tenemos que ser lo bastante sabios para encontrar las mejores alternativas. Por ejemplo, si tomamos las tradiciones epistemológicas de nuestra cultura occidental, muchas de ellas que hoy han quedado obsoletas siguen circulando por las universidades. Es como si fueran las propuestas más compatibles para responder a un determinado problema de la sociedad. Pondré como ejemplo el estructuralismo.¹⁰ El estructuralismo fue muy importante. En este caso, voy a analizar específicamente la situación de las lenguas indígenas en Brasil. ¿Quién desarrolló más gramáticas de lenguas indígenas en Brasil? Fueron los es-

10 El estructuralismo surgió con los trabajos del lingüista suizo Ferdinand de Saussure (1857-1913). La lingüística considera que la lengua es un sistema de signos y significados que se relacionan de forma arbitraria y antinatural. Sin embargo, este sistema puede ser comprendido por un grupo de personas que comparten ciertas convenciones o normas. Saussure sostenía que las palabras son símbolos que dan significado en referencia a otras palabras, pero no a la naturaleza de la realidad. La fonética de una palabra o su imagen acústica se denominaba *significante* y se relacionaba arbitrariamente con el concepto que representaba, al que llamó *significado*. Las personas son capaces de entenderse cuando hablan porque la relación entre *significante* y *significado* se basa en convenciones o estructuras sociales, es decir, porque comparten los mismos códigos. Disponible en: <https://humanidades.com.br/estruturalismo/>.

tructuralistas. Fueron los investigadores que más contribuyeron a la producción de conocimiento sobre las lenguas indígenas, eso es innegable. El estructuralismo entró muy fuerte en las escuelas brasileñas cuando íbamos a enseñar portugués, por ejemplo. Voy a tomar la enseñanza de la lengua portuguesa, que todavía se basa en una perspectiva estructuralista de la lengua. Es decir, pones unas fórmulas de lengua portuguesa para que el alumno, unas reglas portuguesas para que memorice y piensan que eso es lo correcto. Es correcto desde el punto de vista de la gramática tradicional, y cuando digo gramática tradicional, quiero decir muy basada en el estructuralismo, que ha dejado su legado.

En el caso de muchas lenguas, esto sigue siendo así hoy en día, porque algunas universidades forman a los profesores desde esta perspectiva. Entonces tomo un contexto específico, basado en esta percepción de que si enseñas a un pueblo indígena la estructura de la lengua, en la mente de los que piensan así, realmente entenderán su lengua de una manera estructural y la asimilarán y será útil para enseñar en la escuela, por ejemplo. Afortunadamente, esto está cambiando, pero todavía hoy lo experimentamos. Un ejemplo aún más concreto: voy a tomar la lengua munduruku, que hasta hace poco se solía decir: “Vamos a enseñar la lengua munduruku en el curso del Grado Intercultural”. Tomaríamos la estructura de la lengua, empezaríamos a introducirla a profesores que tuvieran muchas dificultades, incluso con el portugués, y luego les enseñaríamos, por ejemplo, los nombres en la función clasificatoria de la lengua munduruku. Pero no utilizaré esto en su clase. Se trata de una categorización, en concreto, de la lengua como estructura y el concepto de lengua como estructura se basa en el estructuralismo lingüístico, que tiene un concepto más específico de la lengua, relacionado con las ideas de Ferdinand de Saussure,¹¹ que es el signo lingüístico a diferencia del signo ideo-

11 Ferdinand de Saussure está considerado el padre del estructuralismo. Sus estudios sobre lingüística y semiótica repercutieron no solo en sus áreas de interés, sino también en otras disciplinas. Su obra *Curso de lingüística*

lógico. Cuando estudiamos la lengua desde el punto de vista del signo ideológico, es completamente diferente de estudiar la lengua desde el punto de vista del signo lingüístico. Esto está en las universidades, esto está todavía en nuestras discusiones. Y lo que intento mostrar en mi tesis es precisamente eso, que necesitamos pasar página. Eso no quiere decir que el estructuralismo no sea importante hoy en día. Lo es, por ejemplo, para las lenguas que aún no han sido documentadas e investigadas. Antes investigabas esa lengua, la documentabas y desarrollabas una gramática para esa lengua. Describir la gramática de la lengua, en este caso, es desarrollar una ortografía para esa lengua.

En otras palabras, los pueblos indígenas también necesitan a los no indígenas para sobrevivir. Sin ustedes no podemos sobrevivir, igual que sin nosotros, su futuro está en peligro, porque ya hay consenso en que los pueblos que más selva conservan en el mundo, es decir, los que más luchan por la supervivencia del planeta, son los pueblos indígenas. No hay más que ver las tierras en el mapa. Así que eso es más o menos lo que digo. Y sostengo que nosotros, los propios pueblos indígenas, incluyéndome a mí, necesitamos reformular y, sobre todo, resignificar nuestros discursos, nuestros pensamientos. Los pueblos indígenas necesitamos cambiar todo el tiempo. Porque a veces un investigador llega pensando que los indígenas son iguales a lo que leyó en un libro de, no sé, cien años atrás, pensando que esa gente sigue siendo así. Hoy, para conocer a los verdaderos indígenas como son hoy, hay que ir al pueblo.

Para concluir: ni siquiera los libros de literatura indígena que se están produciendo ahora revelan cómo son los indígenas de hoy. Todavía están en una fase temprana. Cuando digo literatura indígena, me refiero a la literatura escrita por indígenas, por supuesto. Pero la que está mucho más dirigida al mercado,

general inició el movimiento estructuralista cuando fue retomada por varios pensadores franceses y alemanes a mediados del siglo XX.

lo diré así. Esa literatura que se juega al mercado está mostrando un Brasil al que yo no pertenezco. Mi Brasil es el que conté en *Canumã*. Por eso hago estas observaciones, porque parece que todavía vivimos un “Nuevo Romanticismo”.¹² Creo que tenemos que superarlo.

AS: ¿Y podría hablar un poco más de lo que podría ser este “Nuevo Romanticismo” en la literatura que se está comercializando? ¿Y cuál es la situación actual del pueblo Munduruku?

YC: Estoy en varios grupos de varios pueblos, porque soy profesor. Pero también estoy en los grupos de mi pueblo. Por ejemplo, la Unión de Pueblos Indígenas Munduruku y Sateré-Mawé,¹³ que es de la región. Hoy mismo han publicado la noticia de que el Ministerio Público está acusando a la propia Funai,¹⁴ entre otras cosas, por invasión y pesca ilegal en tierras indígenas. O sea, sus propios parientes¹⁵ muchas veces comprometen al pueblo. Algunos parientes a veces ni siquiera forman parte del movimiento. Están en un pueblo lejano y se consideran jefes. Estos mismos parientes a menudo negocian con los pescadores ilegales para que

12 Movimiento cultural que representó el auge de los valores burgueses desde finales del siglo XVIII. En general, se caracterizó por una fuerte vena nacionalista, la búsqueda de la libertad, el egocentrismo y la evasión de la realidad. Véase: BERLIN, Isaiah. *As raízes do Romantismo*. São Paulo: Fósforo Editora, 2022.

13 La Unión de Pueblos Indígenas Munduruku y Sateré-Mawé (UPIMS) tiene su sede en Nova Olinda do Norte - Amazonas.

14 La Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) es la organización indígena oficial del Estado brasileño. Creada por la Ley nº 5.371, de 5 de diciembre de 1967, vinculada hoy al Ministerio de Pueblos Indígenas, es la coordinadora y principal ejecutora de la política indigenista del Gobierno Federal. Su misión institucional es proteger y promover los derechos de los pueblos indígenas en Brasil. Disponible en: <https://www.gov.br/funai/pt-br/acao-a-informacao/institucional/Institucional>.

15 “Parientes” es la forma en que los indígenas se identifican entre sí, aunque pertenezcan a pueblos diferentes y no tengan vínculos consanguíneos directos..

estos pescadores puedan entrar en nuestra región. En otras palabras, es el capitalismo en acción, ¿no? Otra situación es el tráfico. Hoy en día, el tráfico es intenso en todo Brasil. Pero la región más vulnerable de Brasil en términos de narcotráfico es el Norte, y Amazonas no es diferente. No veo que nadie hable de estos temas. No hay literatura que lo retrate. Otra cosa son las empresas madereras. Lo que está ocurriendo hoy es una gran invasión y cooptación de nuestros líderes, de muchos parientes indígenas, por parte de estas grandes empresas, para que puedan entrar y deforestar. Esto incluso causó la muerte de Dom y Bruno, que es el resultado de nuestro mal gobierno.¹⁶ Y no veo esto en la literatura indígena, que es producida específicamente por escritores indígenas, no veo esta problematización, excepto en tesis y disertaciones. ¿Qué transmite hoy con gran fuerza la literatura indígena? Mitología e historias de origen. Es decir, la mayor parte de lo que se produce hoy como literatura indígena es literatura infantil, literatura para niños. Todavía no hemos roto la burbuja para empezar a escribir para un público adulto, por así decirlo. Tenemos que ocupar también esos espacios. Entonces, creo que es el momento, que ya hay muchos escritores indígenas con potencial para promover estos escritos, como, por ejemplo, el de un familiar que hoy tiene hambre. Y ahora, a excepción de *A Queda do Céu*,¹⁷ que de hecho viene denunciando la minería desde hace

- 16 El periodista británico Dom Phillips y el indigenista brasileño Bruno Pereira fueron asesinados en junio de 2023 en la región. Los pescadores Amarildo da Costa Oliveira, conocido como Pelado, y su hermano Oseney da Costa Oliveira, confesaron haber asesinado a los dos hombres, que fueron descuartizados e incendiados. El periodista británico planeaba entrevistar a líderes indígenas para el libro que estaba escribiendo y conoció a Bruno Pereira, que iba con él a las aldeas y comunidades ribereñas. Bruno participaba en diversas acciones para frenar el avance de la pesca ilegal en tierras indígenas.
- 17 Publicado originalmente en francés en 2010, *A Queda do Céu* se basa en un pacto etnográfico fundador entre el antropólogo francés Bruce Albert y el chamán yanomami Davi Kopenawa. Este pacto invierte la relación jerárquica investigador-investigado y corresponde a una situación de doble desarraigo, en la que cada una de las dos personas se convierte en

décadas y décadas, no veo ninguna otra obra de literatura indígena que profundice en estos temas. Seguimos mirando a un Brasil de hace cien o doscientos años, lo que a menudo da al público una imagen que no se corresponde con lo que es Brasil hoy.

Lo mismo ocurre en los círculos indígenas. En el movimiento indígena, hay personas que realmente conocen la realidad indígena, que llevan mucho tiempo en el movimiento, luchando de verdad, dando sangre, y hay personas que un día de estos llegan, ya quieren ser jefes y quieren hablar y gritar. Es decir, conozco a mucha gente así. Pero conozco a mucha más gente que es realmente seria, que lleva mucho tiempo trabajando con el movimiento y que conoce la realidad del pueblo brasileño y que está luchando por su pueblo. Pero, por desgracia, también he tenido el disgusto de conocer a personas que solo empezaron a identificarse como indígenas hace uno o dos años para ganar visibilidad. Hay gente así en todas partes, pero no se problematiza en nuestra literatura. En otras palabras, solo favorecemos a una parte. Por eso digo “Nuevo Romanticismo”. Seguimos pensando que, de hecho, los indígenas no tienen sus contradicciones. Permítanme decirlo así: no tienen sus problemas internos, tampoco tienen sus dificultades humanas.

AS: ¿Hay alguna diferencia en esta clasificación de lo que es la literatura indígena? Porque usted mencionó el libro *A Queda do Céu*. Entonces, si tomas, por ejemplo, *A Queda do Céu* o *O Espírito da Floresta*,¹⁸ ¿hay alguna diferencia entre este tipo de escritura y la escritura de Ailton Krenak,¹⁹ por ejemplo, que está ahí

antropólogo de la otra. Véase: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomamí*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

18 Véase: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

19 Ailton Krenak es un líder indígena krenak, filósofo, escritor y ecologista. El 5 de octubre de 2023 fue elegido por veintitrés votos para el sillón

hablando del Antropoceno y de los impactos de esta humanidad que disocia naturaleza y cultura?

YC: Es una pregunta muy buena que no tiene una respuesta fácil. A mí también me toca muy de cerca. Pero la cuestión es la siguiente: hoy en día, los indígenas escriben para el mercado, eso no se puede negar. Hoy en día, los indígenas también quieren ganar dinero con su producción. Eso no es malo, es bueno. Los indígenas también quieren ser reconocidos como escritores de éxito. ¿Quién es un escritor de éxito? Un escritor que vende mucho, que es muy leído. Dentro de esta expectativa, terminamos en el universo capitalista. Desgraciadamente, incluso para defendernos, acabamos teniendo que dialogar con este universo. Porque, ¡imagínate! Hoy no puedes vivir de tu pasión por la enseñanza, por ejemplo. Si alguien le dice esto a un pariente mío en el campo: “Ahora vas a enseñar por amor, déjate de eso del dinero, no es cosa de indios, no existe”. Nosotros también queremos tener nuestra propia fuente de ingresos para ayudar a nuestra gente.

Y entonces, en este caso, ¿qué nos presenta el pensamiento del mundo occidental? Nos presenta el siguiente escenario: dentro del pensamiento occidental, existe una distinción entre lo que es la literatura. Y entonces, por ejemplo, tomemos el mayor premio literario de Brasil. Creo que muchos de mis parientes quieren ganar el Jabuti.²⁰ Pero aquí está la cuestión: ¿cuáles son las condiciones para presentar un libro para ganar el premio literario Jabuti? ¿Vas a presentar un libro de historia al premio Jabuti en la categoría de literatura? Porque está la literatura de entretenimiento y está la categoría de obra literaria, que es una

número 5 de la Academia Brasileña de Letras, ocupando así la vacante dejada por el fallecimiento del historiador José Murilo de Carvalho en agosto del mismo año.

20 El Premio Jabuti es el galardón literario más tradicional de Brasil. Desde 1959, la Cámara Brasileña del Libro rinde homenaje a diversos profesionales relacionados con la producción de libros, como autores, ilustradores, diseñadores y editores.

de las más competitivas. Es la categoría en la que se presentan novelas. Eso es, novelas de entretenimiento y novelas literarias. Y luego, si presentas el libro a la categoría de novela literaria, no ganarías si presentaras un libro de historia, por ejemplo, porque también está la categoría de obras académicas. Solo tiene esta categoría específica: novela literaria, y tiene que ser ficción dentro de la categoría Jabuti. Por supuesto, a veces puede coincidir con la propia vida de la persona. Porque la ficción también es muy relativa. Yo puedo escribir una novela, decir que es una novela, solo que es sobre mi vida. Pero, por si acaso, es una novela, es ficción. Puedo argumentarlo. Entonces el público tiene que trabajar para identificar si es ficción o no, haciendo la correlación con mi vida. Y yo, como escritor, me desviaré todo el tiempo para intentar no responder a estas preguntas, por supuesto. Y la literatura indígena también está empezando a entrar en este campo. Está empezando a mirar este horizonte de expectativa de premios, porque si un pariente gana un Camões,²¹ ¡qué maravilla! Pero para eso hay criterios. No se puede ganar un premio escribiendo cualquier cosa. Cualquier cosa en el sentido de escribir cualquier género para ser presentado en la categoría de un determinado premio, de un determinado galardón. Así que en eso estamos.

Y, en este caso, ahí es donde entra la cuestión. ¿Qué es literatura y qué no lo es? Creo que nosotros, los pueblos indígenas, estamos en una fase de diversificación de los géneros literarios, lo diré así. Y cuando digo géneros literarios, me refiero a géneros discursivos, que es diferente de la categorización clásica de los géneros literarios: épica, drama, etcétera. Hablo de géneros discursivos, que pueden incluso crear nuevos géneros que aún no conocemos, basados en la síntesis de discursos occidentales y discursos indígenas. La impresión que tengo es que a veces se espera

21 El Premio Camões es el galardón literario concedido por los gobiernos de Brasil y Portugal con el objetivo de honrar a un autor de lengua portuguesa por el conjunto de su obra, reforzando los lazos culturales entre los distintos países de habla portuguesa.

que los indígenas creen algo nuevo, no sé, que va a surgir una producción directamente de Marte, va a generar algo nuevo. No, no va a ser así. La forma no va a cambiar mucho, lo que va a cambiar es el contenido. El libro no se acabará. Lo que vamos a hacer es alimentar la producción de estos libros con nueva información, nuevo contenido, pero la forma apenas va a cambiar. Y eso es lo que yo creo. Tenemos que ocupar estos espacios, tenemos que llenar el vacío histórico dejado por el proceso de colonización, con nuestra información, con nuestro conocimiento, en los libros. Tenemos que poner nuestro conocimiento en libros, vender y donar estos libros, producir estos libros para poner información actualizada y resignificada en las escuelas.

Así que huyo de la hipocresía, ¿sabes? ¿Qué quiero decir con eso? Quiero decir que queremos producir libros. Queremos competir por los premios. Queremos formar parte de esos discursos que hacen que la gente destaque en la sociedad. A partir de ahí, podemos reforzar nuestro discurso y luchar con otras personas. Por ejemplo, Ailton Krenak lo hizo. De hecho, lo que escribió fueron entrevistas, ¿no? Pero siguen siendo libros. ¿Pero esto entraría en una categoría, por ejemplo, para un premio? Habría que ver. Si estuviera en la categoría de ficción literaria, novela literaria, por ejemplo, no sería elegible. En otras palabras, no ganaría. Otro caso: tomemos a Daniel Munduruku.²² Hace poco presentó sus dos premios Jabuti y luego dijo: “Mira, necesitan compañía”.²³ En otras palabras, ¿qué quiere? Quiere ganar el Jabuti, porque se presentó a competir en alguna categoría. ¿Qué significa eso para

22 Daniel Munduruku es escritor, actor, profesor y activista indígena del pueblo Munduruku, con más de sesenta libros, la mayoría dirigida a niños y jóvenes. Es licenciado en Filosofía, Historia y Psicología, máster en Antropología Social y doctor en Educación.

23 Ytanajé Cardoso se refiere aquí al post publicado por Daniel Munduruku en la red social X el 30 de julio de 2023. “Meus dois ‘Jabutis’ à espera de companhia. Será que este ano rola o terceiro? Bom, estamos inscritos. Em breve saberemos. O da esquerda foi pelo livro ‘Coisas de índio – infantil’ e o da direita pelo ‘Vozes Ancestrais’. Que venham mais”.

nosotros? Que estamos tratando de insertarnos en este nicho, lo diré así, de producciones literarias. Entonces, en términos de forma, no va a cambiar mucho, lo que va a cambiar es el contenido que va a llenar esas formas. Entonces seguiremos adelante. Y cuando digo forma, quiero decir: libro, páginas, letras, lengua portuguesa, lenguas indígenas, es decir, ¡la ortografía! No hay a dónde huir. Si la gente quiere argumentar que existen, por ejemplo, antiguas escrituras indígenas, ¡bien! ¿Pero entonces van a argumentar que la fuerza de las antiguas escrituras y grafitos indígenas es mayor? Cuando digo fuerza, es así: ¿cómo medimos hoy la fuerza en el discurso? Por visualización. Pongámoslo en lenguaje de Internet: tienes visualización, tienes fuerza. No se puede negar el hecho de que la lengua portuguesa como herramienta para transmitir información es infinitamente más poderosa que cualquier gráfico autóctono que pueda aparecer. Tanto es así que los escritores de hoy en día no escriben en forma de gráficos y en la ortografía de sus lenguas. La mayoría de los escritores indígenas está escribiendo en portugués para tener un alcance en Brasil, para informar a los brasileños sobre lo que está sucediendo entre los pueblos indígenas. También suelen escribir en bilingüe para sus comunidades. Porque escribir un libro bilingüe para que lo lean lectores no indígenas... no van a leer un libro bilingüe, van a leer un libro en portugués.

Ahora, eso es lo que tenemos que hacer: tratar de equilibrar nuestros pensamientos para no caer en el maniqueísmo, que a veces considero una tontería. Y también tenemos que tener cuidado con lo que publicamos.

AS: En este proceso de reformulación y reconfiguración de la propia literatura indígena, ¿cree que sería importante comprender las prácticas de pensamiento indígena fuera del eje del mito y la leyenda?

YC: Desde luego que lo creo. Incluso lo expliqué un poco en ABRA-LIC, pero me fui por otro camino. Por ejemplo, en la escuela prima-

ria podemos hablar de leyendas, pero sigue siendo muy complicado, porque a veces lo que se trata como leyenda no es una leyenda, es la historia de origen de un pueblo. Y cuando digo eso, me refiero al concepto de leyenda que está en la mente del brasileño medio, que está empezando la escuela primaria o secundaria. Es la leyenda como relato menor, la leyenda como mentira. Para hacer un paralelismo, tomemos la Biblia, por ejemplo. ¿Vamos a tratar la Biblia como una leyenda? No la tratan como una leyenda. Pero sí tratan la narrativa del origen de un pueblo como una leyenda. Y así es como lo mostré en ese libro munduruku, *Aypapayũ ãm ãm ekawẽn - Histórias dos Antigos Munduruku*.²⁴ En su momento, el SIL²⁵ aconsejó: son “historias”. Porque sabemos que Estória, con “E”, es algo menor. Es una narrativa que roza lo fantástico. No digo que lo fantástico tampoco sea interesante. Pero intento decir que han convertido las mitologías indígenas —y cuando digo mitología, me refiero a las historias de origen de un pueblo—, han convertido las historias indígenas en leyendas, precisamente para estigmatizar y dominar. Incluso, puedo decirlo con propiedad, hasta los parientes indígenas, a veces, toman sus historias y hablan de sus historias como leyendas. ¿Hay leyendas? Sí. Las leyendas que se crean allí, que podemos identificar como leyendas. Pero luego tomas una historia de origen y la tratas como leyenda, eso es más complicado. Haz una prueba: sube al púlpito de cualquier iglesia, yo me encargo de la Asamblea,²⁶ sube y empieza a hablar de la leyenda de Jonás y el pez gigante a ver qué le pasa

24 Publicación de 1977, organizada por Martinho Burum, en tres volúmenes. Se puede acceder a ella a través de la Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, mediante el siguiente enlace: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:mense-1947-lingua>.

25 La Sociedade Internacional de Lingüística, antes conocida como Summer Institute of Linguistics o Instituto Lingüístico de Verano (ILV), es una organización científica sin ánimo de lucro de inspiración cristiana evangélica cuyo principal objetivo es el estudio, desarrollo y documentación de las lenguas menos conocidas con el fin de traducir la Biblia.

26 La Asamblea de Dios es una iglesia evangélica pentecostal que se fundó a principios del siglo XX en Estados Unidos y se expandió rápidamente a Brasil.

a la persona. “Hoy vamos a estudiar la leyenda de Jesucristo y la curación del ciego”, algo así. Esto no se les ocurre a los brasileños, tratar la mitología cristiana como una leyenda. Así que estoy usando leyenda en este sentido de lo que está en la cabeza de la gente, en este sentido de una narrativa menor, una narrativa que roza lo fantástico, que no existe, que es creación y ficción.

Pero todo lo que digo es relativo, porque la ficción también es relativa. ¿Qué es la ficción? Vamos a entrar en esa cuestión de lo que es o no es, de la misma manera que entramos en la cuestión de lo que es y no es literatura, que es un tema que viene con mucha fuerza desde los formalistas. Desde Aristóteles,²⁷ de hecho, pero con los formalistas hasta nuestros días, esto nunca se ha explicado y nadie tiene hoy el valor de hablar de un concepto de literatura, no existe. Hay perspectivas, pero no se puede decir que haya un concepto específico de literatura. Incluso la propia Teoría Literaria tiene miedo de hablar de ello, de decirlo, de precisar un concepto. Porque todo el mundo tiene sus propias opiniones sobre lo que es la literatura, pero el mercado tiene su propio concepto. El mercado trabaja con la literatura en este sentido específico. En el ámbito literario, la literatura es principalmente ficción, porque en las estanterías de las librerías hay “ficción”, hay una sección de “historia”, hay otra sección de “medicina”, hay otra sección de “biología”. Es decir, tienen sus divisiones, pero eso también es saludable, creo yo.

Y dentro de los discursos indígenas también está esto. Tenemos los discursos medicinales, tenemos los discursos que incluso podemos poner como leyenda, pero que no tienen nada que ver con la historia de origen, tienen que ver con historias que un padre inventa para su hijo para asustarlo o para educarlo. Sí, tiene que ver, pero son puntos muy sutiles que hay que problematizar. Lo que no podemos hacer, en mi caso, es seguir alimentando

27 Filósofo de la antigua Grecia (siglo IV a.C.), uno de los pensadores más influyentes de la historia de la civilización occidental.

una literatura que ya no responde a las necesidades de Brasil. A eso me refiero. La literatura infantil, que utiliza categorizaciones como leyenda y mito para trabajar con la literatura en el aula, ya no es capaz de presentar Brasil al pueblo brasileño. Tenemos que avanzar, tenemos que perfeccionar nuestras formas de escribir, nuestras historias, las del pasado y las del presente, para convencer a nuestros lectores de nuestra realidad.

AS: Ytanajé, ¿cómo podemos cuestionar esta idea de que el pensamiento indígena es idílico y utópico?

YC: Por ejemplo, te voy a plantear un reto: ya sé que es cosa mía, pero vamos. Nombra un personaje de la literatura indígena actual. Y cuando digo literatura indígena, me refiero a literatura escrita por indígenas. Un personaje que sea presentado a la sociedad como alguien malo.

AS: No sé...

YC: ¡No lo hay! Lo que ocurre: la literatura que se produce hoy en Brasil solo presenta a los indígenas como si fueran personas indefensas, lo digo así. Pero no presenta las contradicciones dentro de las sociedades indígenas, eso es lo que quiero decir. La literatura no hace eso. Eso es un peligro, porque la sociedad también se cansa de leer lo mismo una y otra vez. Creo que está llegando el momento de que empecemos a sacudir las cosas y creo que están llegando buenos escritores. Y buenos escritores que van a presentar una realidad que a lo mejor nadie ha visto todavía, a través de la literatura, claro. Porque se están presentando otras realidades en otros campos, incluidos los medios sociales. Pero creo que los medios sociales son la plataforma que más ha contribuido a presentar las realidades de la gente. Pero, por supuesto, mucha gente en las redes sociales presenta estereotipos. Y esa palabrita que has mencionado, que es una palabra

clave, es contra lo que tenemos que luchar. Porque a veces nuestros propios familiares no se dan cuenta de que están reproduciendo un estereotipo sobre la sociedad.

Incluso en *Canumã* hago algunas bromas. Tomo como ejemplo a Seu Guariba, que es un personaje de *Canumã*. Seu Guariba ya se ha dado cuenta de lo que pretende el no indio: el no indio quiere ir a la aldea a ver al indio pintado. Voy a poner “indio” entre comillas, porque no uso esa palabra. Aquí estoy usando la voz de un no indio corriente. Seu Guariba se dio cuenta de que los no indios van a las aldeas porque quieren ver a los indios pintados, correteando con sus pinturas tradicionales. Y entonces, en un determinado momento de la narración, acaba creando un grupo para transmitir esta ilusión a los turistas. Porque la vida cotidiana de los Munduruku no es la de ser pintados. Hoy, la vida cotidiana de los Munduruku está en el campo, estudiando o enseñando. Pero Seu Guariba, tan jugueteón como es, acaba llevándose a un grupo: “¡No, vamos! Vamos. Píntense la cara, hagan lo que tengan que hacer y ¡vamos a bailar aquí! Preferiblemente una danza bajo la lluvia, porque los turistas quieren ver eso, ¿no?”. Pero yo no digo “danza de la lluvia”, digo otra cosa. Pero digo “danza de la lluvia”, porque es el mayor estereotipo que podemos tener. Por supuesto, si nos guiamos por una extensión del significado, se sigue haciendo mucho, “danza de la lluvia”. Solo que en otros formatos, ¿sabes? Y eso es contra lo que estamos luchando, que no tiene nada que ver, por supuesto, con lo que hace el movimiento indígena organizado, cuando se pinta, va a luchar, va a Brasilia. No, es otra cosa. Es hasta ritual. Esos movimientos indígenas que van a luchar para reivindicar esto, eso es otra cosa. Estoy hablando de esas situaciones específicas en regiones que la gente visita, después de haber leído a Johann Baptist von Spix y a Carl Friedrich Martius,²⁸

28 Zoólogo y botánico austríacos que figuran entre los viajeros más famosos e importantes que desembarcaron en Brasil en el siglo XIX. El viaje de los dos investigadores dio lugar a la exploración más completa de la fauna y flora brasileñas hasta la fecha, recorriendo más de 10.000 kilómetros y dejando tras de sí una vasta producción científica publicada en varios volúmenes, así como un relato del viaje titulado *Viagem pelo*

por ejemplo. Los Munduruku que están allí, en Spix y Martius, son descritos básicamente como salvajes. Lees a Spix y a Martius, luego llegas a la aldea pensando que son así y es completamente diferente.

AS: Creo que es innegable que vivimos un momento extremadamente delicado en el planeta y, como usted mismo ha señalado, los indígenas son vistos a menudo como uno de los salvadores de este momento. Usted ha destacado la importancia de los pueblos indígenas para nuestra supervivencia como sociedad. ¿Cómo cree que las prácticas de conocimiento indígenas –y si quiere centrarse en las prácticas de conocimiento del pueblo Munduruku, perfecto– pueden contribuir a construir nuevas formas de habitar el planeta ante esta situación?

YC: El movimiento indígena me ha enseñado mucho. ¿Y quién es el movimiento? Son los jóvenes, son los líderes, son los caciques, son los ancianos, son los líderes de organizaciones que están tratando de hacer un trabajo interesante de concientización en el mundo, en todos, sobre el cuidado del planeta. Porque si antes no teníamos esa responsabilidad, hoy nos damos cuenta y sabemos que tenemos que cuidar urgentemente el planeta. Eso, para nosotros, es una bandera de lucha. Y cuando digo “nosotros”, es el movimiento indígena. El movimiento indígena, cuando pasa algo, entonces tiene cierta unidad dentro de la diversidad para exigir ciertos derechos y cierto respeto, digámoslo así. En este caso, los indígenas pueden enseñar mucho a la sociedad no indígena. Pueden enseñar, por ejemplo, que la tierra tiene un espíritu, que hay que cuidar la tierra que todos habitamos. De hecho, la propia mitología del pueblo Munduruku puede explicar esto. Karosakaybu,²⁹ que es el dios original de los Munduruku, sacó a la

Brasil, publicado en 1823.

29 Según los Munduruku, Karú-Sakaibê fue el gran creador del mundo, creó animales y humanos soplando sobre plumas clavadas en la tierra, también creó montañas, ríos y árboles. Karú-Sakaibê, al darse cuenta de

humanidad del centro de la Tierra y una parte se quedó allí abajo. Otra parte salió a la superficie de la Tierra y el que sostiene la Tierra y el firmamento hoy, según la mitología del pueblo Munduruku, es Daydo.³⁰ Él sostiene la Tierra, sostiene el firmamento, porque en realidad fue un castigo que Karosakaybu le impuso por haber sido responsable de la muerte del hijo de Karosakaybu. Eso fue en tiempos mitológicos. O sea, es un poco como *A Queda do Céu*. Si seguimos maltratando el planeta, todos vamos a morir. Y en este sentido, soy muy optimista sobre las luchas. Hay que insistir en ello, entre otras cosas porque, en el caso concreto de los Munduruku, nuestros jóvenes son hoy vulnerables. Hoy son vulnerables a todo, con todo este contacto, y tenemos que guiar a nuestros jóvenes. Nosotros, los intelectuales, porque ellos necesitan tener referencias. Lo que estoy diciendo no es nuevo, es parte de la historia de la humanidad. Y necesitamos referencias para que nuestros hijos también puedan admirarnos. Quiero dar ejemplo a mi hijo, no quiero ser un mal ejemplo para él. ¿Y qué es un buen ejemplo? Un buen ejemplo es alguien que ha luchado por su pueblo. Ese es un buen ejemplo, en mi opinión. Así que es en ese sentido. Otra cosa es la propia lucha contra el fascismo. Creo que está muy mal en el mundo. Y los pueblos indígenas han dado un ejemplo muy fuerte de cómo luchar contra el fascismo. En mi pueblo, por ejemplo, el fascista³¹ solo obtuvo dos votos. Y

que las personas que había creado no estaban unidas, decidió volver para unirlos y recordarles que había sido traído desde el fondo de la tierra cuando decidió ocupar la tierra con personas que pudieran ocuparse de la obra que había creado. Véase: MUNDURUKU, Daniel. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global Editora, 2004.

30 En algunos lugares, aparece Rairu. Era el compañero de Karú-Sakaibê. Según la mitología, fue el responsable de la muerte del hijo de Karú-Sakaibê, quien, furioso, intentó matarlo, enviándolo incluso al centro de la Tierra. Rairu no murió y regresó, contando que allí había muchos humanos.

31 Ytanajé Cardoso se refiere aquí a los votos obtenidos por Jair Messias Bolsonaro, presidente de Brasil entre 2019 y 2022, en las elecciones de 2022.

allí fuimos por esa gente. ¿Por qué lo hicimos? Porque ya hemos entendido también la perspectiva fascista, la perspectiva reaccionaria, la perspectiva que quiere acabar con las minorías y ya nos hemos dado cuenta de que los pueblos indígenas somos una minoría, socioculturalmente hablando.

Entonces tenemos que unirnos para luchar y el movimiento indígena ha dado una buena señal al respecto. Que cuando se trata de defender nuestra existencia y luchar contra un discurso que quiere exterminar a las minorías, entonces nos unimos con los negros, los LGBT y las demás minorías que existen en Brasil para fortalecer la lucha. Entonces es válido. Desgraciadamente, algunos de nuestros parientes, incluso los minoritarios, están hoy cooptados por este movimiento de extrema derecha, que es totalmente perjudicial para la existencia de los pueblos indígenas. Se dio un buen ejemplo con las mujeres. Hoy, el movimiento indígena está lanzando a las mujeres a un nivel que nunca habíamos visto, que es el nivel del empoderamiento. Me gusta esa palabra. Fortalecimiento de la mujer indígena, eso viene ocurriendo en Brasil y las mujeres están emergiendo. Y eso es muy bueno para mí, porque si las mujeres están a cargo del país, es mejor. A mi modo de ver, creo que ellas cuidan más e incluso tienen la responsabilidad de prestar más atención a las cosas. Con los hombres, creo que es más: “¡Vamos! ¡Ya está! Venga, déjalo!”.

Creo que eso es exactamente lo que falta en la literatura: que las mujeres presenten cada vez más lo que acabo de decirte. Creo que está saliendo ahora. Hay muchas mujeres en el ámbito indígena que se están haciendo un hueco en la literatura, pero tenemos que avanzar. Y cuando digo “nosotras”, en realidad somos nosotras, como yo que intento verme como mujer e intento verme como hombre también, porque creo que es posible. Por eso también se relativiza el lugar de la palabra. No por ser indígena lo sé todo. Imagínese a esa diputada que es completamente de extrema derecha.³² Ella tiene un lugar de palabra y entonces, diga

32 Ytanajé Cardoso se refiere a la diputada federal Silvia Waiápi (PL-AP),

lo que diga en relación a los pueblos indígenas, ¿lo vas a aceptar? Porque ella también es indígena, ¿no? Quiero decir... ¡Cálmate! Tenemos que poner las cosas en perspectiva, ¿no?

AS: Me preguntaba si podría hablarnos un poco del libro *Canumã*. ¿Cómo fue el proceso de escritura y cómo fue su experiencia?

YC: Acababa de salir de la universidad. En aquella época, ya me dedicaba a buscar peleas. Me gusta pelear, ¿sabes? Si no me peleo con alguien, no está bien. Tengo que seguir polemizando, pero en aquella época ya tenía mucha energía para leer y hacer cosas, porque siempre me impulsó el sentimiento de que tenía que defender al pueblo. Hoy acabo de escribir aquí una carta grosera al secretario de Educación, porque están argumentando que para construir una escuela tiene que haber demanda. Pero ahí está el asunto: no están viendo la realidad sociocultural del pueblo. Volviendo a nuestra pregunta: al terminar la carrera, vi en la literatura una esperanza de que nuestra voz pudiera ser escuchada. En aquel momento, ya vislumbraba: vaya, creo que podemos hacerlo, ¿no? Así que empecé a leer. Iba a la biblioteca y leía. Y luego empecé a escribir el libro. Era una historia corta, luego creció y no podía dormir. Una vena en mi cabeza seguía saliendo. Entonces no podía dormir y escribía. Terminé el libro en 2014. Lo envié a la Editora Valer.³³ Aquí en Manaus, básicamente escribí la mayor parte del libro. Pero siempre estaba viajando constantemente a la aldea. A partir de ahora, puedes verme en mis andanzas. Siempre estoy aquí y allá. Así que lo presenté

elegida en 2022.

- 33 Editora Valer tiene un catálogo que destaca la producción literaria de Amazonas –poesía, novelas, cuentos, arte, teatro y ensayos–. Valer publica obras expresivas del pensamiento amazónico en diversos segmentos reflexivos: estudios sobre educación, economía, historia, antropología, temas indígenas, cultura y sociedad, así como libros académicos, didácticos y de interés general. También cuenta con un amplio catálogo de libros infantiles y juveniles ambientados en el imaginario amazónico. Disponible en: https://www.editoravaler.com.br/index.php?route=information/information&information_id=4

a la Editora Valer. Creo que es la mayor editorial del norte de Brasil, porque ya ha publicado más de 2.000 libros de varios autores de la Amazonia. Valer está especializada en la Amazonia. Así que no tenía ninguna esperanza de que aceptaran mi publicación. Una semana después, llevé el manuscrito porque en aquel momento formaba parte del movimiento de escritores indígenas. Así que me invitaron y participé. Por supuesto, estaba toda la vergüenza de alguien que sale de la universidad, alguien que se cree un “cero a la izquierda” frente a los grandes intelectuales y demás. Imprimí el libro, lo entregué con mucha vergüenza y lo dejé en la mesa del editor. Una semana después me llamaron: “Mire, estamos interesados en publicar este libro”. Me alegré mucho, porque lo habían leído y les había gustado. Y yo no tenía que pagar nada, no me costaba nada. Me alegré mucho. En aquel momento, la librería Valer quebró. Y así continuó la editorial, a pasos agigantados. Hasta 2019, cuatro años después, el libro fue publicado. Me gustó mucho el formato del libro y tuvo cierta repercusión aquí en Amazonas. Fue noticia en G1,³⁴ fue noticia en *A Crítica*,³⁵ que es una filial de Record³⁶ aquí. O sea, tuvo mucha publicidad. En aquel momento, yo no optaba a ningún premio porque no sabía nada. Apenas lo conocía, apenas había oído hablar de los Jabuti, por ejemplo. Así que no opté a ningún premio. Los libros se quedaron. Lancé el libro en la UEA y regalé la mayoría de ellos. De hecho, regalé la mayoría. Había prometido que los beneficios de la venta de estos libros irían a la Casa da Língua,³⁷

34 “Educador indígena lança livro em Manaus sobre vida da etnia Munduruku”. Disponible en: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2019/04/19/educador-indigena-lanca-livro-em-manaus-sobre-vida-da-etnia-munduruku.ghtml>.

35 “Educador indígena da rede estadual lança livro sobre a vida Munduruku”. Disponible en: <https://www.acritica.com/manaus/educador-indigena-da-rede-estadual-lanca-livro-sobre-a-vida-munduruku-1.70502>.

36 Cadena brasileña de televisión comercial en abierto, actualmente la tercera mayor cadena de televisión comercial del país.

37 El Proyecto Ya'ô Duk'a (o Proyecto de la Casa de la Lengua) está siendo desarrollado por Ytanajé en el río Canumã con el pueblo Munduruku. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=h0pVmqqeJdS8>.

que es un proyecto que tengo aparte, y al proyecto Ibaorebu,³⁸ la construcción de un espacio en el pueblo para promover debates y la política lingüística en la región. El proyecto está en marcha, y voy a empezar a trabajar en él ahora, concretamente porque también es mi proyecto de vida.

Y entonces, en 2023, salió la segunda edición del libro. Según la editorial, me dijeron que habrá una edición especial, que venderán a gran escala. Fue el editor quien me lo dijo. No fui yo. Es la primera novela indígena en Brasil, ¿no? Y luego qué descubrí, en realidad, Daniel Munduruku también tiene una novela, pero la novela de Daniel Munduruku es para niños y la mía es una novela para adultos. No es para niños. Así que mi libro ya se puede considerar una novela para adultos, lo diré así. Tal vez eso es lo que el editor se dio cuenta de que era diferente. Es una novela, pero cada una en su categoría. En otras palabras, quizá por eso dijeron que era la primera. Y luego se está publicitando en algunas plataformas. No lo niego, porque es marketing por parte de la editorial. De hecho, en la primera edición pusieron “Romance Munduruku”, que me pareció feo. No tenían por qué ponerlo, así que en la segunda edición les pedí: “no, quiten eso del romance, porque cuando la gente lo lea se dará cuenta de que es un romance”. Pero ahí está la cosa: yo acepto mi literatura, acepto

38 El Proyecto de Formación Integral Ibaorebu Munduruku está siendo implementado por la Funai, a través de la Coordinación General de Promoción de la Ciudadanía (CGPC), en asociación con el Instituto Federal de Educación, Ciencia y Tecnología de Pará (IFPA), a través del Campus Rural de Marabá y del Campus de Itaituba. La propuesta fue desarrollada con y para los Munduruku. Además de ser un proyecto de educación diferenciada, con formación en cursos técnicos de secundaria, Ibaorebu es la primera experiencia en el país que certifica a un grupo de indígenas como técnicos en enfermería, todos los cuales ya trabajan en el subsistema de salud indígena. Disponible en: <http://ipol.org.br/projeto-ibaorebu-forma-200-indigenas-munduruku-como-tecnicos-em-agroecologia-enfermagem-e-magisterio-intercultural/#more-11339> y <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/projeto-ibaorebu-povo-munduruku-valorizando-a-cultura-afirmando-a-identidade-e-fortalecendo-a-autonomia-na-defesa-dos-direitos>.

mi obra como una novela. No soy como otros escritores que no categorizan, a menudo guiados por la universidad, para decir que la literatura indígena no se puede categorizar. Cállese. Eso no me entra. No me cabe en la cabeza. Todo se categoriza, ¡todo! Y en este caso, al día de hoy, el sistema de oposiciones, incluida la saussureana, está ahí, inamovible. Lo diré así porque así es como vivimos, por sistemas de oposiciones, una cosa es lo que otra no es. Es así. Si no, todo sería igual y no podríamos identificar nada en la vida, todo sería una sola cosa.

Así que creo que, en este caso en concreto, el estructuralismo sigue muy vivo, ¿no? Va a seguir vivo durante mucho tiempo. Así que eso es la literatura para mí: es intentar distinguir la realidad de un pueblo, de una voz o de varias voces. Porque, en realidad, eso es lo que es una obra literaria: es una colección de voces. A nosotros, como lectores, nos corresponde identificar esas voces para aprender cada vez más, porque al fin y al cabo, de manera universal, para eso sirve la literatura, para revelar nuestra humanidad, a nosotros mismos, para exponernos a nosotros mismos. Permítanme decirlo así: la literatura ayuda a los seres humanos a comprender que no viven solos, viven con los demás, viven para los demás...

AS: Vamos a comprar el libro, vamos a leerlo y luego tendremos otra charla para hablar de nuestras percepciones del libro. Por último, me preguntaba si podrías dejar un mensaje para los que siguen nuestro proyecto.

YC: Bueno, creo que la historia puede sacar mucho de esto, porque creo que eso es lo que nosotros también necesitamos: historia. Necesitamos conocer el pasado para seguir alimentando el presente con una perspectiva de futuro. No creo que eso sea indígena. Todo el mundo lo sabe. Lo venimos diciendo desde que yo iba a la escuela primaria, pero la oralidad alimenta a la literatura y la literatura actualiza a la oralidad. Eso es lo que dije en

ABRALIC y es una frase que está en mi tesis, es una frase que llevaré conmigo toda la vida. Porque es eso, tenemos que alimentar la literatura, tenemos que alimentar nuestra imaginación. Tenemos que alimentar el presente de nuestras relaciones dialógicas, del “yo” con el “otro”, a partir del conocimiento del otro. Tenemos que alterificar, creo que ese es el verbo. Transformé la palabra alteridad en alterificar. Tenemos que convertirnos en el otro para que el otro pueda convertirse en nosotros y podamos sintetizar lo mejor que hay en nosotros. Creo que eso es lo que tenemos que hacer.

VEA LA ENTREVISTA CON YTANAJÉ CARDOSO EN YOUTUBE



You Tube

“El Tren Maya se llama así porque cruza por un territorio que es maya, pero no porque beneficie a la comunidad maya, ni porque respete el territorio maya”: Diálogos con Bella Flor Canché Teh del Pueblo Maya¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13858223>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-RIO)

Fidel Rodríguez Velásquez: ¡Bueno, Flor, muy buenos días! Es un placer para nosotros tenerte hoy como invitada en nuestro proyecto. Así que la primera pregunta que tengo para ti es esa: ¿quién es Flor? ¿Nos puedes contar sobre ti, sobre tu trayectoria y sobre tu relación con los pueblos indígenas y la antropología?

Flor Canché: *Jach ki'imak in wóol in wantal weye' Fidel, tene' Flor Canché in k'aaba', tene' kin maaya, timukuyilen.*

Es un gusto, Fidel, estar aquí. ¡Gracias por la invitación! Mi nombre es Flor Canche, soy mayahablante de una comunidad maya de la Península Yucateca.² Soy antropóloga y también lingüista.³ Y digamos que mi relación entre la antropología y la lin-

1 La entrevista fue realizada el 18 de agosto de 2023. En el diálogo, el entrevistador está identificado como FRV y la entrevistada como FC.

2 La península de Yucatán abarca tres estados mexicanos –Quintana Roo, Campeche y Yucatán–, así como partes de Belice y Guatemala.

3 Flor Canche obtuvo en 2014 su doctorado en Lingüística en la Universidad de Barcelona con un trabajo sobre la Universidad Intercultural Maya de

güística ha ido como emparejada siempre, siempre en paralelo. Bueno, no tanto en paralelo. Yo diría que más una vinculación entre las dos. Porque yo estudio Antropología, pero siempre de la mano del idioma. Y después ya hago el posgrado en Lingüística sin dejar la Antropología de lado. Entonces, yo me considero eso: lingüista-antropóloga, antropóloga-lingüista, eso te podría decir de principio.

FRV: ¿Cuál sería un poco el estatus de la lengua maya en México?

FC: Mira, en México, desafortunadamente, ha disminuido mucho. O sea, la lengua maya se habla en distintos países, uno de ellos es México, el otro que tiene más número de hablantes es Guatemala y también se habla en Honduras, Salvador y Belice. Pero en México, puntualmente, en las últimas décadas, el número de hablantes ha disminuido. Y te estoy hablando tanto censal, números duros, como cuestión pragmática, de lo que se puede ver y escuchar. Mi comunidad es una comunidad de un poco más de 7.000 habitantes, es pequeña, está muy cerca de la capital del estado, está a veintiséis kilómetros al suroeste de la capital.⁴ Por lo tanto, uno puede ir y venir ahora con cierta regularidad, o sea, sin mayor problema. Hace veinte años era un poco complicado porque los horarios de transporte eran complejos y eso también, hago un paréntesis, me hace mudarme a la ciudad en el momento de estudiar la

Quintana Roo (UIMQRO), una de las diez universidades interculturales de México. Ha desarrollado activamente distintas tareas del Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC), que, por más de una década, ha trabajado en distintas lenguas y regiones mexicanas, entre otros, con los nahuas del Balsas, Guerrero y con los mayas de la península de Yucatán. Véase: FLORES FARFÁN, José Antonio. Na'at le ba'ala' paalen Na'at le ba'ala' paalen. Adivina esta cosa ninio. La experiencia de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural en México con énfasis en el maya yucateco, *Trace*, 67 | 2015, p.92-120. Disponible en: <https://journals.openedition.org/trace/1935?lang=fr#quotation>.

4 Flor es de la comunidad Timucuy.

universidad. La comunidad sigue siendo bastante bilingüe, maya-español con un alto uso de la lengua maya, pero con la característica reciente de que los que hablamos la lengua somos ya si acaso una generación después de mí. Los niños ya no la están hablando mucho, son pocas las familias que todavía transmiten la lengua a sus hijos, a los niños pequeños. Entonces, bueno, eso es una situación preocupante realmente. Pero mi comunicación con mis primos o con los que son contemporáneos conmigo la puedo hacer, y de hecho la mantengo, en maya. Pero ya con las generaciones que vienen atrás son pocos los que todavía lo hablan.

Bueno, esta comunidad está en el estado de Yucatán. Como mencioné anteriormente, el estado de Yucatán se encuentra en la parte Sur. La colita, digamos, o lo elevado en el mapa de México, eso es la Península Yucateca. Es también conocida como el Caribe mexicano, estoy en esa zona. Y, bueno, la Península Yucateca está conformada de tres estados: Campeche, Quintana Roo y Yucatán. Yucatán es el que está en medio y es de aquí de donde yo en este momento estoy saludándoles.

FRV: Me gustaría hacer una pregunta que tiene que ver con el nombre de nuestro proyecto,. Hablamos de intelectuales indígenas y una de las preguntas que siempre hacemos es cómo te sientes con esa categoría.

FC: Mira, yo lo he dicho antes en otros espacios donde ha habido oportunidad que el tema de las etiquetas para mí es un tema realmente un poco, no sé si complejo, pero que puede ser complejo en algún momento. En el sentido de que etiquetar te pone, te encasilla en un lugar y cuando encasillas también apartas. O sea, diferencias, pones cualidades y demás, pero también apartas del resto. Y me pasó una vez, y acá lo conecto con otra experiencia, cuando en un evento de fotografía se hablaba de los fotógrafos indígenas. Y yo me hacía la pregunta en ese momento de cuál es la diferencia entre el fotógrafo indígena y el fotógrafo no indígena,

cuando ambos usamos una cámara, conceptualizamos, conectando con tu pregunta, y producimos una imagen. Y realmente no tenía yo como una diferenciación en ese sentido realmente entre uno y otro, y me pasa lo mismo con intelectuales indígenas. Me pasa eso porque yo no sé cómo el otro interpreta “intelectual indígena” y yo creo que ahí es el tema, de ahí parte el problema de los conceptos cuando vienen de otro lado y cuando realmente no se sabe bien qué es lo que se concibe con intelectual indígena. Si solo se pone la etiqueta porque quien habla proviene de una comunidad indígena o por la forma de producir. Todavía, no me resuena tanto el concepto de intelectual indígena, ese es el punto.

Y con respecto sobre si hay una palabra en maya que defina o que se pueda cambiar por intelectual indígena, algo que sea, no sé si paralelo, que se use como una traducción de lo que sería intelectual indígena. En realidad no, o sea, habría que buscarla, habría que construirla para tener la misma idea de lo que entiendo yo que se entiende por intelectual indígena desde este otro lado. Porque digamos que en la cultura maya lo que hay o lo que ha habido son, pues, los sabios locales. Y traspasar esa idea a lo que sería intelectual no sería de todo justo, por un lado, pero sería como de repente lo más cercano. Entonces no sé si por ahí va tu pregunta. Es decir, el concepto, como tal, no existe. La idea puede acercarse a lo que vendría siendo el sabio indígena, pero no me atrevería a decir que fuéramos eso porque la preparación, la visión, el contacto con las comunidades o el diálogo que se tiene con los distintos interlocutores es definitivamente diferente.

FRV: ¿Nos puedes hablar más de esta figura del sabio local en tu comunidad?

FC: Mira, lo que llamamos sabio local, desde el español, hay como un conjunto de personas que tienen como autoridad en la comunidad y entre este conjunto de personas, pues están los

“h-menes” o curanderos o sabios de la naturaleza,⁵ y están los que han podido resolver problemas sociales comunitarios y que son figuras en la comunidad. Estas personas de principio deben tener el respeto de la gente de la comunidad y el respeto se gana justamente, pues con la experiencia del día a día y se complementa también con la capacidad de resolución de problemas en la comunidad. Entonces, ahí lo que ellos saben, pues no es solamente un tema sobre, digamos, política local o sobre economía local, sino que su experiencia abarca desde la ritualidad, desde el conocimiento de la naturaleza, hasta como sanar con la naturaleza también. Y este pequeño grupo, bueno, yo digo pequeño, porque cada vez son menos en mi comunidad, ya cada vez hay menos y ese también es un detalle que hay que apuntar. Cuando se pierde la lengua también se van perdiendo otros conocimientos dentro de la cultura. Uno de estos, desafortunadamente, es la figura del sabio local o las personas que acompañan a la comunidad.

FRV: ¿Estas figuras reciben una formación específica?

FC: Sí, definitivamente el tema de la formación es un punto que diferencia, porque obviamente no hay esta formación académica que tendría el intelectual versus el sabio o los sabios locales, para hacerlo más amplio. Y estoy usando la palabra sabio porque es

5 “H-men o Ah men es una de las denominaciones del ‘chamán’ en Yucatán. En los diccionarios del maya colonial, el término no designa específicamente al chamán sino más bien al maestro, el que domina un oficio ‘maestro o artífice de cualquier dote u oficio, y oficial’ y tenemos enseguida una larga lista de ah men que remiten a distintos oficios, entre los cuales encontramos ‘ah men loo’, ‘os brujos’. Solo en las fuentes más recientes, fechadas en el siglo XX, encontramos h-men/ah men con el sentido de yerbatero, considerando al yerbatero como ‘diestro en casi cualquier arte y profesión’” (p.432). Véase: BOCCARA, Michel. Tradición, improvisación y modernidad en el chamanismo maya yucateco: El arte suhuy de Juan Cob, h-men de Yaxcabá. *Salud Colect* 13 (3) Jul-Sep 2017, p.429-442. Disponible en <https://www.scielosp.org/pdf/scol/2017.v13n3/429-442/es>.

una palabra que creo que puede extenderse un poco más hacia la Abya Yala que quedar solamente en la Península yucateca. Eso es lo uno y lo otro es que más que ellos autoasignarse o lograr un título, como en nuestro caso aquí de este lado, es la comunidad la que los va asignando, la que les va poniendo un lugar y los va buscando. Es como que se van formando a partir de la búsqueda de las personas de la comunidad. O sea, mientras alguien de la comunidad lo vaya buscando, lo vaya necesitando, pues se va teniendo un nombre y va teniendo respeto. El motivo por el que ellos son buscados es una cuestión de detalles más puntuales, son distintas razones, distintos momentos. Pero va siendo un referente de la comunidad, va siendo alguien en que se puede confiar. Incluso un mediador de conflictos, muchas veces empiezan siendo mediadores de conflictos y luego ya van teniendo otras funciones, como representantes de ceremonias, por ejemplo.

O sea, tiene que estar una persona que dirige la ceremonia y, estos por lo general, son los adultos mayores. Y acá también hago un paréntesis, un guiño más bien; que, digamos, típicamente son hombres, pero que también existen mujeres. Entonces, no solo, o sea, típicamente era la figura del hombre que era como el sabio local, pero también hay mujeres que van desarrollando el cargo, no solamente son hombres. A veces se vincula mucho con lo que tiene que ver con el dominio de los rituales que se van heredando. Alguien, un hombre o una mujer, sabe de los rituales para curación, para sanación, que tiene que ver con sanación física de la persona, como sanación de la tierra también y que, bueno, se conoce a partir de allá y se le llama también para otro tipo de situaciones. Ya no solamente para los rituales, sino para consejos, para, no sé, lo que de repente la persona necesite o la familia necesite.

FRV: ¿Cómo piensas esta relación entre la lengua y la identidad indígena? ¿Existe esta relación en la comunidad?

FC: Pues, mira, hablar por ellos es muy aventurado, pero si te puedo más o menos decir lo que yo percibo dentro de las interlocuciones ahí. Yo te decía que hace veinte años esto era distinto, el panorama era distinto. O sea, tú escuchabas a niños en la calle hablar maya, ahora eso es excepcional, no es lo cotidiano. Y, entonces, hace veinte años esta vinculación, si bien no se pensaba, no se hablaba, estaba explícita, o sea, era un cotidiano. Ahora, que ya no está en el cotidiano de las generaciones de niños y adolescentes, yo diría que no necesariamente está vinculado. O sea, desde donde lo percibo y ya no solo de mi comunidad, sino, digamos en general, de las comunidades mayas de la Península, no es necesario ser mayahablante para asumirse maya, para asumirse indígena. Si lo hablas, pues tienes, digamos, unas cualidades o espacios a los que puedes llegar, o conocimientos distintos, porque la lengua es un mundo de conocimiento, pero no te limita a la identidad. O sea, la identidad no se ve limitada a la lengua, ni mucho menos ahora, en este momento. Y también debo decir que actualmente el maya está siendo retomado por estas nuevas generaciones, la generación que viene detrás de mí. Y, bueno, esperemos que las que le siguen. Hay un activismo lingüístico que viene con mucha fuerza. Ojalá, que esa fuerza vaya en aumento. Y, entonces, ya hay como visibilización de la lengua, ya la escuchas y la vez escrita, ya hay programas en donde la lengua está presente. Me gustaría que fuera con mucha más potencia de lo que está, pero la verdad es que si se agradece que existan esos espacios.

FRV: ¿Cómo piensas ese escenario más político de la lengua? ¿Cómo ves también incluso más allá de las fronteras mexicanas el escenario de los pueblos indígenas y en particular del pueblo maya?

FC: Yo creo que este momento es un momento crucial para los pueblos indígenas. El pueblo maya no es un pueblo aparte, es un momento crucial en el que nuestras decisiones y nuestras acciones

van a definir un poco el rumbo de las políticas. Ya yo no hablo de una política, sino de las políticas pensando más bien en políticas que tengan que ver propiamente con las poblaciones, con las distintas poblaciones o con los distintos pueblos, naciones, y creo que este es el momento. Vamos teniendo presencia poco a poco, las comunidades indígenas, de pueblos originarios de México van teniendo cierta presencia, pero el tema de la política dura, sabes que es un espacio, aunque se diga de puertas abiertas, siempre más de puertas cerradas para los pueblos originarios. Entrar ahí, realmente penetrar es difícil. Más bien es buscar caminos alternos, y pensar en alternativas. Como pueblo maya yucateco hay como resistencias. Lo que hay son resistencias, luchas por el territorio, luchas por la lengua, luchas por la identidad. Pero quiero aprovechar también para mencionar lo que ocurre con las comunidades de Oaxaca, donde existe un movimiento diferente, incluso, más abiertamente subversivo.⁶ Ojalá que ese movimiento pueda contagiar a otras nacionalidades y lo que estoy diciendo es que ellos ya no se asumen o ya no quieren tener como relación directa con lo que es el Estado, el Estado nacional y están buscando otras formas de relacionarse con el Estado más autónomamente. Y eso ocurre aquí, pero de una forma distinta, porque lo que te digo son movimientos de resistencia, de reclamo de espacios, pero que, realmente, yo siento que todavía necesitamos un poco más de empuje.

Yo a veces he pensado en esto porque en un pasado lejano y no tan lejano, estos movimientos tenían más presencia. Y a veces me quedo pensando que a lo mejor nuestras luchas ahora no son tan visibilizadas y es posible que nosotros no queramos que sean visibilizadas ahora. Eso es algo que imagino, que pienso, me

6 A través de organizaciones como Frente No a la Minería y Asamblea Oaxaqueña en Defensa de la Tierra y el Territorio, los pueblos indígenas de Oaxaca denuncian los impactos del neoextractivismo, la imposición de megaproyectos en sus territorios y la violencia contra líderes comunitarios. También exigen que el Estado mexicano respete los bienes comunes y el derecho a la libre determinación y autonomía de las comunidades y pueblos indígenas.

resuena por allá atrás, de que a veces la visibilización no es tan buena en cierto momento y puede ser que eso esté ocurriendo. Yo quiero pensar que eso es, estamos dejando ver algunas cosas, pero todavía no es momento de que se vean otras. Quiero pensar que estamos construyendo, ahora aludiendo, lo que antes dije que no, a esta parte de los intelectuales. A esta parte de los pensadores que me gusta más, a esta parte de este grupo de personas que estamos ya conscientes y estamos reflexionando sobre las situaciones, que estamos haciendo algo mucho detrás de bambalinas, si lo quieres pensar así.

FRV: Pensando en la visibilidad, uno siempre recibe muchas noticias, por ejemplo, del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y sus acciones.⁷ Quería como preguntarte, pues, cómo ves esta parte del movimiento en México. O sea, sí, la visibilidad que tiene el Ejército Zapatista de Liberación Nacional es una cosa que piensas que es positiva o ¿cómo piensas esta relación de visibilidad con relación al resto de los pueblos indígenas en México?

FC: Yo creo que el Ejército Nacional o el Ejército Zapatista no es algo reciente, tiene décadas de presencia y lucha. Y creo que la visibilización de la lucha y de los diálogos que ellos puedan establecer siempre es buena. Cuando digo que hay una parte que todavía no se visibiliza, no estoy negando que más adelante se pueda visibilizar o se tenga que visibilizar. Yo creo que sí, yo creo

7 Nacido en las comunidades indígenas del suroeste de México en la década de 1980, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) estableció una forma de gobierno popular basada en la crítica al capitalismo y en los principios indígenas mayas, que rompía con las instituciones del Estado mexicano. El zapatismo defiende una forma única de existir, basada en una vía cosmopolítica propia, que rechaza la modernidad occidental y el universalismo homogeneizador y defiende el pluralismo ontológico (“un mundo donde quepan muchos mundos”). Véase: STAHLER-SHOLK, Richard. “Zapatistas and New Ways of Doing Politics”. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. 23 May. 2019. Disponible en <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-1724>.

que la presencia de ellos, incluso, invita justamente a eso, a mostrarse porque por mucho tiempo también uno se queda callado o no se muestra. Cuando ya tienes que decir en la forma en la que te pueden escuchar, porque es eso, no es que no tengamos que decir, sino que hay que buscar las maneras en las que ser escuchado. Pues, entonces adelante hay que ir probando también y yo creo que el Ejército ha estado probando y ha funcionado en algunos momentos este diálogo. La lucha no se termina, por supuesto que no. Leía por allá algo, no me acuerdo donde, que decía: “aunque logremos la lucha, difícilmente va a ser reconocido que logramos vencer alguna batalla”. O sea, porque del otro lado no conviene decir que se ha ganado la batalla, este entonces, pues las luchas van a estar y una de las luchas justamente, yo creo, que es tener un lugar, una presencia. A partir de la presencia también una agencia. Esto yo creo que sí va acompañado, no niego. No niego que, de hecho, puede ser muy bondadoso para los pueblos originarios el tener presencia en los medios. Hay ya lo que pase, cómo se presente, qué pase en estas visibilizaciones, cómo se presenten los diálogos, cómo sea la crítica detrás. Eso ya es otro tema también.

FC: Hola, hola... ¿Qué pasa? ¿Es tu internet o lo mío?

FRV: No sé, normalmente esto no me pasa, pero...

FC: Son los aluxes. ¿Tú sabes qué son los aluxes?

FRV: No, no sé lo que son los aluxes. ¿Puedes explicar?

FC: Los aluxes son unos personajes, unos guardianes, no voy a decir personajes, son los guardianes característicamente de las milpas o de los lugares de cultivo de los pueblos mayas. Que, por la expansión territorial, también se escuchan historias de su presencia en las casas habitacionales. Y estos lo que hacen de principio, pues cuando piensas en la zona de cultivo, lo que hacen es cuidar justamente la producción para que los intrusos no entren,

hacen barreras que pueden ser desde lanzar piedritas, hacer que te caigas antes de poder cruzar la barda, etcétera. Y cuando ya estamos hablando de zonas habitacionales, donde ellos están, que nunca los ves, o al menos tú como adulto, es difícil que los veas, se dice que los niños los logran ver, pues se hacen bromas como esta, de desconectar el internet, o quitarte el volumen o hacer que te congeles.

FRV: Están protegiendo qué debe salir y qué no.

FC: Exacto. Justamente.

FRV: Ahora, un tema bien importante, ahora que trajiste este tema que me parece maravilloso y pensábamos justo en eso, que siempre hay un discurso en tema de la relación de los pueblos indígenas con la naturaleza, incluso con las formas de habitar el espacio, con las formas de habitar el planeta. ¿Cómo piensas esta relación del pueblo maya con la naturaleza? ¿Y cómo, mirar un poco hacia las ideas y planteamientos del pueblo maya, puede ayudarnos a pensar otras formas de habitar el planeta, otras formas de relacionarnos con la naturaleza?

FC: Sí, me hace mucho sentido. A mí, el tema de convivir con la naturaleza es algo con lo que uno crece. Hace algunos años, justo llegó un amigo de otro país y una de las cosas que me dijo es “ustedes hacen sus casas entre los árboles”, una cosa que yo no me había percatado tanto, pero que me gustó mucho que lo notara y sobre todo que lo dijera. “Ustedes hacen sus casas entre los árboles”. Eso fue como decir “ah, no me había fijado tanto de eso”, no era consciente en ese momento. Antes sí que lo había visto, pero hace mucho que no lo veía y que alguien externo lo pueda ver todavía en estos tiempos te dice mucho.

Y es que sí, digamos, de principio, las casas tradicionales, que ya también hay que decir que son cada vez menos, la mía se quemó hace unos años, son hechas con la naturaleza, son hechas

de barro, son hechas de hojas de guano, de palma, de zacate, de maderas especiales.⁸ Y, entonces, tú estás protegido con una casa que es la naturaleza en sí y ahí ya tienes algo, entonces para construir las casas había que cuidar mucho esa naturaleza que te da la casa, la figura de la casa, pero alrededor de la casa también tienes muchos árboles que la protegen. Y en ese sentido, por supuesto que sí, existe la preocupación también por el tema del medioambiente, pues las casas ya no son como antes porque la sociedad ha cambiado, los ritmos han cambiado, aumenta la pirotecnia. No tengo nada en contra de la pirotecnia, pero cuando afecta tu casa, sí que la tengo. Y yo creo que pensar un poco en esta relación respeto-medioambiente es pensar también en respeto humano. O sea, si yo puedo respetar el medioambiente en esto que yo te decía que va evolucionando acá y que, por ejemplo, si tú hablas con los arquitectos de la zona que, hago otro paréntesis y voy a estar en esta entrevista haciendo muchos paréntesis, medio Yucatán ya vendió a las empresas constructoras y los diseños no tiene mucho que ver con los diseños tradicionales de la zona. El Caribe, propiamente, pues está muy alejado de lo que sería como un diálogo entre las construcciones y la naturaleza. Se extrae de allá, pero no se respeta como se respetaba antes y eso realmente afecta.

Y ahí hablamos desde cuestiones de ritualidad, de cómo entrar en estos espacios territoriales y pedir permiso, hasta como el hecho de que ya la construcción, independientemente del permiso —que no lo estoy dejando fuera, pero que así sucede ahora— cómo estas nuevas construcciones afectan. Tanto cemento, ya incluso se tumban todos los árboles, y luego la construcción

8 Las viviendas mayas pueden describirse como parte de un proceso de arquitectura vernácula, ya que están vinculadas a las características sociales y culturales de las comunidades mayas. En este sentido, están diseñadas y construidas a partir de la relación humana con su entorno, adaptándose al medio natural, la topografía, el clima, la vegetación y la disponibilidad de materiales. Disponible en: <https://www.unesco.org/es/articulos/la-casa-maya-proceso-de-arquitectura-vernacula-pragmatica-y-tradicionalmente-sustentable>.

está hecha, y entonces se hace la construcción, y después se empiezan a plantar árboles. Que es diferente a lo que yo te decía, que tú buscas un espacio entre los árboles y entonces construyes. Esto para mí siempre fue terrible. Porque ahora estoy aquí en la ciudad, y cuando llegué a la ciudad y veía estos grandes planos sin árboles, y después de repente levantando edificios, y después de los edificios, entonces vemos dónde ponemos un arbolito. Sí, impacta al principio, porque estás entre árboles y entonces ahí buscas un espacio y pones la casa. Pero esta idea de estar tumbando árboles se está expandiendo. Ya no es que permanezca lo anterior, sino que se expande esto otro y esto sí afecta. Porque, si con solo este ejemplo de pensar cómo construir edificios manteniendo el mayor número de árboles posible. Eso ya está hablando de oxígeno, ya está hablando de la liberación de carbono en el espacio, de purificación más bien. Y cuando no se hace, pues afectas mucho. Hay muchas campañas de reforestación, pero en vez de reforestación, nosotros hacemos lo inverso que no sé cómo se llamaría, pero hacemos lo inverso. O sea, no reforestemos, más bien no talemos árboles.

FRV: Y en este activismo que identificas en las nuevas generaciones mayas, hablabas del activismo lingüístico. ¿Hay también un activismo medioambiental?

FC: Está más hacia el plano lingüístico. Lo que sí hay es que sí están vinculados. Es decir, que no hay campañas de no tala de árboles propiamente que se esté dando a partir de la lengua. Pero lo que sí ha habido, tú estarás enterado de la construcción del Tren Maya,⁹ que es algo que ya está aquí, que ha estado por algunos

9 El Tren Maya es un proyecto ferroviario regional creado por el gobierno de Andrés Manuel López Obrador, que recorrerá 1.500 kilómetros por los estados de Chiapas, Campeche, Yucatán y Quintana Roo. Las obras de infraestructura comenzaron en 2018 y está previsto que concluyan en 2024, pero desde el principio han sido fuertemente criticadas por las comunidades indígenas que viven en las zonas por las que circulará

años y que, particularmente, Yucatán ha luchado mucho porque esto no se implemente, pero incluso teniendo a la ley de nuestro lado, el curso de las vías está, de hecho, ya llegaron los primeros vagones, etc. Y eso destruyó mucha naturaleza. Y en ese sentido, sí, los activistas de la lengua han participado en algunas de estas luchas para salvar, o en protesta, de la tala de árboles de la zona por donde están cruzando los rieles, porque tiras árboles, afectas a la fauna.

Desafortunadamente, también aquí se han afectado cavernas, cenotes, fuentes de agua bajo la tierra. Entonces, sí que ha habido esta vinculación, digamos que no en protesta directa, pero sí se ha vinculado. Y eso es importante. Eso es importante porque entonces ya no es solo la lucha por la lengua, sino que se va abriendo a la lucha por el territorio y a la lucha también por el agua, porque también tenemos, como en la mayor parte del mundo, empezamos a tener y a visibilizar el problema del agua, del agua pura, limpia, bebible por empresas que vienen aquí y están contaminando las fuentes de agua.

FRV: ¿Qué piensas de esta paradoja? Justo te lo iba a preguntar, el tren se llama el Tren Maya. Y básicamente, es todo lo contrario de lo que pudiera representar la cultura maya en el sentido de su relación con la naturaleza y con los árboles, ¿no?

FC: Nunca se puede hablar de una cosa global, completa, generalizada, hay quienes sí ven más el lado del “progreso” y entonces están a favor o pudieron vender una tierra bien, pero la mayoría de la gente que perdió sus tierras o a las que les compraron sus tierras, pues, de principio ahí ha habido una extracción de territorio terrible. Y después el nombre es un nombre que vende. O sea, es como todo lo que lleva el logo de cualquier comunidad indígena

el tren y por los ecologistas. El 30 de mayo de 2022, las obras del tramo entre Playa del Carmen y Tulum fueron suspendidas por orden judicial.

originaria de cualquier parte del mundo, que es si es algo que vende, entonces se usa. Pero a expensas de lo que pueda pasar con el pueblo, con el territorio, con las fuentes, los recursos naturales, etcétera, y en el caso del Tren Maya, es exactamente eso. El Tren Maya se llama así porque cruza por un territorio que es maya, pero no porque beneficie a la comunidad maya, ni porque respete el territorio maya. O sea, de principio podemos hacer una encuesta para preguntar cuánto de ese territorio abarcado, que son miles de miles de kilómetros, en algún punto ahí se hicieron rituales para pedir permiso para entrar. Cuántas veces sucedieron algunas señales que como mayas podemos identificar, pero que, claro, como la gente que está trabajando allí mayoritariamente no tiene idea, sucedieron cosas que avisaron que no era bueno construir allá los rieles y que no se hizo caso. Cuánta de la gente que está trabajando ahí realmente es, digamos, remunerada efectivamente. O ¿cuánta de la gente que se va a contratar va a tener una remuneración digna? Pensando solamente que en el espacio territorial en el que está es su espacio por derecho histórico y por derecho simbólico y por muchos otros derechos. Ya sabemos cómo funciona el capitalismo, ¿no? Y si hay todavía luchas, pero te digo, desafortunadamente, no han tenido la fuerza que nos gustaría como pueblo, no ha dado la primera vuelta la rueda del tren, pero ya han llegado los vagones. Entonces, si es realmente una contradicción muy absurda, pues, está el peso de la economía, el turismo y demás, esto está ganando frente a lo otro. O sea, el territorio, la lucha por el territorio no está siendo escuchada. Las voces que reclaman territorio no están siendo escuchadas ni desde los rituales que yo te mencionaba antes, ni desde ahora pensando solamente en el tema neoliberal o capitalista, ni desde la remuneración por el territorio. O sea, es extracción del territorio y punto. Por aquí va a pasar el tren y tú búscate la vida, por otro lado.

FRV: Flor, ¿qué respuesta le darías tú a esta dicotomía planteada en que hay un pensamiento científico y hay un pensamiento mítico que sería el de los pueblos indígenas?

FC: Bueno es que es fácil hablar desde las dicotomías, ¿no? Lo bueno, lo malo; lo blanco, lo negro. Pero a mí me gusta más hablar de matices. Por algo también me gusta la fotografía, por los tonos distintos de grises que uno puede encontrar cuando va apareciendo la imagen y yo creo que la vida debería verse así, en sus distintos matices. Y bueno, no soy la única que lo cree. Afortunadamente, ya hay pensadores tanto de los grupos originarios como de otros. Y creo que por allá es donde habría que buscarle. A mí está dicotomía, y por eso al principio te decía, esto de intelectual indígena, no, porque te segrega, por un lado, y a mí me gusta más pensar en la relación entre uno y otro, entre espacios distintos y matices. Entonces, pensar que como pueblos indígenas estamos negando el desarrollo, que no al desarrollismo, es equivocado. O sea, no es eso. Pero sí, pensar el desarrollo desde los pueblos indígenas es distinto a como se piensa desde el otro lado. Porque para los pueblos indígenas es importante y ahora sí me atrevo a decir que en nuestra gran mayoría, por si no en la generalidad de los pueblos indígenas, para nosotros es importante el respeto al espacio, el respeto a los cuerpos. Y una vez que está eso y que buscamos el punto que se puede lograr, el punto de equilibrio, entonces viene lo otro, el cambio, no estamos negados al cambio.

Mírame a mí, típicamente no estoy vestida ni peinada como se esperaría que una maya estuviera. Porque no estamos negados al cambio, pero queremos que estos cambios afecten en el sentido de daños lo menos posible. Porque las afectaciones siempre están cuando hay cambios, también lo sabemos. Lo menos posible para los territorios, la cosmovisión, la ideología. Creemos que sí, se puede lograr, hacer el desarrollo sin menoscabo de las identidades de pueblos originarios. Es decir, no hay que quitarle la lengua, el territorio para que el territorio se desarrolle y para que la otra

parte también pueda estar. No hay que dejarles sin tierra. O sea, no es necesario dejarlos sin tierra para que la otra parte, que tanto quiere desarrollarse en los términos de Occidente, se desarrolle. No tienes que quitarle toda el agua, ¿por qué no se comparte el agua? Ok, no es solo de los pueblos originarios, porque el agua es planetaria, pero no te tienes que apropiarse de ella y después vendérmela. Que es lo que está ocurriendo.

Es lo que ocurre también con los minerales. No es que estamos negados al desarrollo, sencillamente es que las formas en las que está llegando el desarrollismo son agresivas y no respetan. Y eso es a lo que nos oponemos. Y, por otro lado, la ciencia se define desde Occidente, pero no es que no exista del lado de las comunidades indígenas. Se conocerá de otra manera, no tendrá ese nombre. Se heredará el conocimiento científico de otras maneras, pero hay muchas culturas, y la maya es una de ellas, que tiene su desarrollo científico desde los tiempos, o sea, hablamos de las matemáticas, hablamos de la astronomía, podemos hablar de muchas cosas, incluso la medicina. Pero que no tienen ese nombre porque tenían otros nombres, porque estaban en otra lengua, y el nombre de ciencia o el nombre de astronomía, que acabo de mencionar, tiene ese nombre, por otro lado. Entonces, ahora lo que se hace de este lado no es eso. Y estoy mencionando esto como ilustrativo, porque es lo que más se conoce y lo que se conoce de los dos lados. Pero hay otras cosas que no son mencionadas, o que son poco conocidas, que también podrían entrar en lo que se llama ciencia de este lado y que no son vistas como eso. Y yo siempre me he peleado con esta idea de los saberes. Justamente ayer estaba leyendo un texto que hablaba de la ciencia, y ahora que ya toman en cuenta los saberes. Entonces, ¿qué es ciencia? ¿No es un saber?, pregunto yo. Entonces, si no es un saber, ¿de qué estamos hablando cuando decimos que es ciencia.

FRV: Me gustaría escucharte un poco más sobre esta dicotomía. ¿Qué te hizo pensar el texto que hacía esta separación entre ciencia y saber, por ejemplo?

FC: Mira, primero no sabía si me daba risa o me daba coraje. Cuando estás allí, en el punto medio. Porque yo decía, que es lo que ha pasado, es lo que he visto: la ciencia, por hacer la dicotomía así pura y dura, la ciencia descubre un saber y entonces se apropia del saber y lo hace ciencia. Antes de que lo descubra, esto solo era un saber. Y cuando hace el tránsito entre que sale del lugar en el que era solo conocido como saber desde este lugar, entonces, hace el tránsito acá y se vuelve ciencia. Y entonces, la ciencia se vuelve ciencia en el momento, digo yo, en el que se puede vender, en el que se puede mercadear. Y entonces ya es de interés científico el saber, pero resulta que esto científico es un cúmulo de saberes. ¿O me van a decir que no? Entonces, ¿qué pasa? Lo que pasa es que cuando tomo este “saber”, entre comillas, y le doy otro nombre, o sea, lo “proceso” según ellos, porque aquí el saber no está procesado, yo logro entender desde esta visión, malamente dicho, malamente visto, el saber no está procesado. Y entonces se procesa, y entonces ya tiene un concepto científico, que ya va en un texto intelectual escrito por un intelectual. Y yo me puedo asumir tan indígena como tan intelectual. En este proceso también estoy yo. Pero eso es lo que veo cuando ya lo podemos nombrar y ya podemos hablar de él. Entonces empieza a ser, cuando empieza a aparecer en los textos, es un proceso que tiene que tener una aceptación de un gremio particular, y tiene que entrar a un mercado, un mercado intelectual, un mercado capitalista, a un mercado que lo acepta y que entonces dice: “ok, esto parece interesante”. Esto nos da algo, alguna idea y entonces ya es científico, ya deja de ser saber y, pero nunca dejó de ser lo que era, la esencia estaba allá, o sea, esto también era científico. Pero en la comunidad indígena tiene otro nombre, tiene otro uso también. O sea, no nos interesa que esté ahí. Y no sé si es o solamente es una justificación mía, porque a mí me cuesta mucho

escribir textos. No tengo publicaciones ni nada porque me resisto a esto. Porque siempre ha sido, digamos, como una lucha interna entre hacer del saber que no aceptan como ciencia o como conocimiento intelectual algo que va a ser aceptado porque a lo mejor no me interesa que sea aceptado.

Y realmente reconozco que en esta lucha estoy, entre definir —que era algo que tú también preguntaste antes— qué tanto conviene o cómo veo yo esta visibilización. Dentro de la visibilización de los zapatistas hay una visibilización de la ciencia de los zapatistas, de la intelectualización de este grupo de indígenas que se está presentando. Y eso es importante porque deciden mostrarse y deciden mostrar todo. Muestran el intelecto, muestran la ciencia que tienen allá. Lo que pasa es que de eso no se habla mucho, se habla de la lucha de los zapatistas. Pero esta lucha es también una lucha intelectual. Es una lucha que está pensada y que tiene... el concepto del “Caracol”¹⁰ no es un concepto que viene del Occidente, o sea, es un concepto que está pensado desde el pueblo indígena. Y ya es un concepto. Y cómo se define y cómo (ellos) se presentan. Ahí digamos lo que salva esta lucha dicotómica, que ya empieza a ser como más acá, es porque no se

10 Creados en 2003, tras la suspensión de los contactos con el gobierno federal y los partidos políticos, los Caracoles Zapatistas son comunidades autoorganizadas y autogobernadas a partir de principios fundamentales en la cultura maya, que funcionan sobre la base de Juntas de Buen Gobierno. En palabras del Subcomandante Marcos, los Caracoles constituyen “[...] una pequeña parte de ese mundo a que aspiramos hecho de muchos mundos. Serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo”. Véase: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Los ‘Caracoles’ zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”. En: *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: CLACSO, 2009, p.335-354. Disponible en: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113030222/18.pdf>.

presenta como un concepto, sino que dentro de esta lucha zapatista aparece el concepto. Y por eso yo digo, no es una dicotomía, o sea, el concepto existía y se manejaba y tenía funcionalidad, además, porque hay muchos conceptos que no funcionan para nada, este concepto sí. Y si hablamos de eso, cuántos de esos conceptos que no funcionan para nada que están acá en la ciencia, del lado intelectual, tienen más valor que los otros, que sí están funcionando en la vida práctica y no tienen tanta visibilidad.

FRV: Justo cuando te escuchaba hablar, me vino a la mente una frase que me marcó mucho cuando leía una entrevista que le hacían con el Subcomandante Marcos. Él decía que había ido a transformar a los indígenas en marxistas. Él es profesor de filosofía y resulta que los indígenas lo transformaron a él en indigenista. Y así esta dicotomía un poco podría servir para pensar entre los planteamientos dicotómicos. Cuando alguien se toma la tarea de escuchar al otro, puede terminar pasando todo lo contrario: quien fue a volver a los indígenas marxistas terminó transformando su propio pensamiento.

FC: Claro, y lo que yo te decía de los matices es justamente un poco por allá, porque él no deja de ser filósofo, no deja de ser quien es, pero ahora ya también conoce esa otra parte. Y puede hacer un balance de sí mismo, incluso de su pensamiento, porque es eso, o sea: yo no niego, en ningún momento, lo que conozco de un lado y lo que conozco del otro, sino que trato de hacer un equilibrio entre los dos, muchas veces pesa uno más que el otro. Pero nunca puedes, y aunque lo niegues, no desaparece, tienes las partes por donde has transitado. Entonces, en este sentido, justamente el tránsito de estos conceptos de un lugar a otro, no dejan de tener esto otro. Aunque aquí cambien de nombre, o aunque sean empleados de otra forma, el origen es este. Y lleva mucho del origen al otro lado. Entonces, el saber sigue siendo saber acá. Y entonces, lo científico que es acá era también allá.

FRV: Flor, hablabas de la Astronomía, de las Matemáticas. No sé si puedes profundizar un poco más en esta idea, porque especialmente la Astronomía y las Matemáticas son cosas que se presentan al mundo como un legado de Occidente. Entonces pensaba si podría hablar un poco sobre este, o cualquier otro, que consideres que son grandes legados del pueblo maya al mundo.

FC: Sí, bueno, esos dos son los que más se conocen. Realmente tienen como los aportes, pero no soy digamos como muy conocedora a detalle del tema. Pero sí que los códices,¹¹ por ejemplo, tienen un gran registro de este material. Y, por otro lado, la Astronomía, y mucho de lo que se sabe de Astronomía, viene del mundo maya. Incluso, el otro día estaba leyendo un artículo, que luego puedo buscar el dato exacto, que hablaba justamente de esta nanotecnología vinculada a lo que se conocía, o que se sabe, del mundo de las Matemáticas y la Astronomía de los mayas. O sea, incluso relacionándolo a la cosmología del jaguar, a los puntos en el cuerpo del jaguar, entonces toda esa vinculación que luego se pasa a la nanotecnología. Entonces, te digo no, no tengo los detalles, pero sí que es importante indagar, si los que nos están leyendo tienen interés, sería bueno indagar y se van a sorprender de lo que el mundo maya legó y sigue dejando.

Por ejemplo, también a mí me interesa el tema del lenguaje y hablando de los códices, se dice, ahora por ejemplo hay una lucha entre si el maya es oral o es escrito, y por mucho tiempo no solamente del maya, sino de muchas culturas originarias se dijo que eran culturas sin lengua y sin idiomas, solo dialectos porque solamente se hablaba y porque no tenía una gramática, y

11 Los códices son los manuscritos más antiguos de las civilizaciones mesoamericanas, que tratan temas religiosos, astrológicos, calendáricos, genealógicos, económicos o históricos. Producidos desde la época prehispánica, los códices continuaron produciéndose en el período colonial en papel amate o de origen europeo, así como en lienzos de algodón. Véase: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices: os antigos livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

eso sabemos que es totalmente erróneo, y en muchos casos, como el caso del maya, no solamente tiene una gramática, sino que además se escribía desde mucho antes. Y estamos hablando aquí de los glifos, de las figuras que representan palabras. En ese sentido, también estamos hablando de una semiología, de una semántica de la lengua y de la cultura y de mucho simbolismo que se deja de lado. O sea, si tú te metes un poco, si profundizas un poco en el tema de, por ejemplo, de la idea del jaguar, que a mí me gusta mucho, la idea del venado o la tortuga, en cómo estos animales mitológicos dejan de ser tan mitológicos cuando forman parte de la vida diaria o cuando encuentras un pueblo o sabes que un pueblo se llama “tal” y hay una leyenda detrás, pero esa leyenda viene de algo. O sea, no se inventa de la nada, no se surge de la nada.

Y eso te dice mucho de la relación también con la naturaleza, o sea mucho de la mitología tiene que ver con la relación con la naturaleza. Tenemos dioses, el dios de la milpa, el dios de la lluvia –Cháak– y también tenemos al dios de la escritura.¹² Ahí esto ya te está diciendo mucho, no es que la escritura llegó ahora, los dioses son prehispánicos, y la escritura estaba antes, es milenaria. Que tengas el dios de la escritura, bueno, es un pueblo que escribía, es un pueblo al que le gustaba. Y ahí me tengo que agarrar yo para empezar a escribir.

FRV: Flor, ¿puedes hablarnos un poco más sobre la escritura maya?

FC: Mira, el tema de la escritura antigua está bastante trabajado. Hay toda una historia de epigrafistas. Yuri Knorozov¹³ es uno de

12 Itzamna.

13 Yuri Knorozov (1932-1999) estudió etnografía en la Universidad de Moscú, donde trabajó con el archivo del botín de guerra alemán. Entre los documentos de la Biblioteca de Berlín se encontraba la “Relación de las cosas de Yucatán”, escrita por Fray Diego de Landa en el siglo XVI. Basándose en las reflexiones de Landa sobre la cultura y la escritura

los más conocidos, el que trabajó más en este territorio. Falta mucho por descifrar, porque están todavía en esto. Pero en las escrituras lo que se ha encontrado, más a partir de estos simbolismos, son documentos que hablan de las guerras, por un lado, y también de lo que vienen siendo rituales de sanación, de las relaciones también, aparecen ahí figuras que aluden a la relación de los niños y las mujeres en las comunidades, aparecen los “bastones de mando”,¹⁴ que ahora se están queriendo rescatar, pero que son, hay que decirlo, más milenares que actuales. Y esta escritura no se ha podido conservar al paso del tiempo. Es decir, hay talleres ahora, por supuesto, con los que se trata de rescatar parte de esta escritura o conocerla más bien. Pero, actualmente, la escritura maya es una escritura que viene con los caracteres latinos y que se está trabajando actualmente mucho con ella.

Porque la idea es que, desafortunadamente, una lengua empieza a tener estatus o parte del estatus de la lengua está dado por la escritura de la misma. Y entonces ahí nuestra lucha sí tiene que ser en visibilizar eso, que nuestra lengua ha sido escrita por muchos años o fue escrita desde los principios. O sea, tenemos registros que lo demuestran y que este lapso en el que se deja de escribir no le quita, digamos, validez a la propia lengua y que ahora se empieza a escribir con otros caracteres, pero que su validez ha permanecido a lo largo del tiempo. Entonces, yo diría eso. Ahorita, recientemente, creo que en el 2014, fue que se aprobó

de los mayas, Knorozov descubrió que los signos correspondían a una escritura fonética y a morfemas silábicos, lo que le permitió proponer un método para comprender la escritura maya.

- 14 Desde tiempos prehispánicos, los bastones de mando han tenido la función de demarcar la diferenciación social, asociándose con individuos que poseían el poder. Véase: NAVARRO CASTILLO, Marx. “Elementos de poder: barras ceremoniales y bastones de mando en Mesoamérica”. *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, v. 3, n. 6, p. 70-85, 7 ene. 2019. Disponible en: <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/graffylia/article/view/410/397>.

una nueva Norma de Escritura Maya.¹⁵ Ha pasado por mucho desde el siglo XVI, ha habido como alfabetos que se van renovando, que se van discutiendo y actualizando. Y el último que viene con más que el alfabeto, es la norma de escritura, este se publicó en el 2014 y que con eso es que tenemos algunos premios de literatura indígena que son de mayas, de mayas yucatecos. Hay una proliferación de la escritura.

FRV: Una cosa que no podemos dejar de mencionar, a pesar de que nos has dicho que tienes ganas de seguir y escribir mucho más, ha sido también toda una persona que ha tenido un trabajo de traducción, de dar voz en lengua maya a algunos libros y no sé si nos puedes comentar un poco sobre esos dos libros, sobre la experiencia de llevar al maya libros que han sido publicados en México.

FC: Sí, mira, bueno, el tema de la traducción, pues empieza desde mucho atrás. O sea, cuando saben que eres mayahablante, hay algunos curiosos que te empiezan a pedir traducciones, y luego hay cosas más oficiales. Pero estos dos libros, en particular a los que te refieres, que son libros de divulgación, que uno de ellos justamente habla de este dios de la escritura que yo te mencionaba, y también habla de los “aluxes”. Están ahí algunos de los personajes de la cultura, son una iniciativa de un centro de investigación, de aquí de México, del CIESAS,¹⁶ junto con una empresa, hay que decirlo también, con una empresa de turismo. Entonces se asocian para esta iniciativa. Y a mí me invitan a hacer la versión en maya, tanto la parte escrita como la parte oral. En la

15 Disponible en: <https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/maya.html>.

16 El Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) se ocupa de la investigación y formación de recursos humanos especializados en los campos de la Antropología Social, la Historia y la Lingüística, así como de la Geografía, la Sociología, la Etnohistoria y la Ciencia Política. Disponible en: <https://ciesas.edu.mx/>.

parte oral tengo que decir que me divertí mucho, la hice con un colega, maya también.

Y la parte de la traducción, como todos los traductores saben, no es una cosa sencilla. Buscar equivalencias entre una lengua y otra, porque nunca se puede encontrar lo igual. No es tan sencillo. Es un trabajo arduo, porque tratar de mantener la idea que viene en español, pero darle sentido en la lengua o al revés, toma su tiempo. Y luego, ya la producción oral que hicimos, la hicimos en, pues, un estudio propiamente, pero fue divertida porque teníamos que imaginar los escenarios y dar voz. Dar voz en texto es una cosa y dar voz en audio es otra cosa. Entonces estas dos experiencias, esta que es la travesía maya,¹⁷ está a la que me estoy refiriendo ahora, y la otra, que es sobre los trabalenguas mayas.¹⁸ Esta, la segunda, la de los trabalenguas mayas, es pensada para usos didácticos de la enseñanza de la lengua y la usamos. Por seis años estuve dando unos talleres itinerantes en las comunidades, y lo que hacía con unas compañeras era llegar a un lugar, bueno, presentarnos, etcétera. Estaba dirigido a niños, la idea venía de la ciudad, dirigida a niños, pero obviamente en las comunidades nada se dirige a nadie, todos van. Entonces, bueno, iban los abuelos, iban los papás, etcétera, y lo que hacíamos era poner el video y hacerlos interactuar. O sea, se ponía como la mitad de la adivinanza y que ellos completaran o que dijeran algo. Y lo bonito del proyecto era que tú llevabas eso, pero al final de la presentación del pequeño video de quince minutos o media hora, depende de lo que se tardaran ellos en sus interacciones, había una interacción más directa con las personas que asistían. Llámese abuelos, niños, papás, etcétera. Ellos te daban nuevas

17 Véase: FLORES FARFÁN, José Antonio (Coord.). *La travesía de los mayas*. México: Xcaret/Conacyt/CIESAS, 2012.

18 Véase: FLORES FARFÁN, José Antonio (Coord.). *K'ak'alt'aano'ob o K'alk'alak T'aano'ob: Trabalenguas Mayas*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Barcelona: Instituto Linguapax. Alemania: Edition Tintenfaß, 2010.

adivanzas, trabalenguas o historias que luego se hacían otros libros y se llevaban, era como un rotativo. Entonces, esta parte de los trabalenguas... las adivanzas que ahí, al final se decidió que fueran unos niños, que me pareció muy acertado, que le dieran voz a las adivanzas y la parte de los trabalenguas la hice yo. Es llevarlo primero a partir de estos talleres y después, pues, ya se usa en varios espacios en los que se está aprendiendo la lengua o se está revitalizando o sencillamente se quiere, pues, poner un momento y escuchar y repetir porque sí, sí, por los trabalenguas, sobre todo, si lo estás aprendiendo, sí, sí requiere que tu lengua se destrabe bastante.

FRV: Bueno, Flor, estamos llegando al final de la entrevista y me gustaría, si es posible, que nos deje un mensaje final.

FC: *Tso'ok le chan tsikbala', tene' ba'ax in k'aat in wa'ale', eske, ma' k tu'upsik k t'aan, ma' k tu'upsik k kaajal. Wa xuulul k t'anik k t'aane', ma' k p'atik t'anik, tumen kan k p'at k t'anike', k p'atik ya'ab ba'al tu paach. K p'atik k lu'um, k p'atik bix kuxtal, ku p'aatal xan u xoot' k puxsi'ik'al...wa xuulul ka t'anike' ma' u jaawal a t'anik, wa jaaw a t'anike', chan kaaxt u beel a ka'a t'anik*

Pues me despido de ustedes. Muchas gracias por el espacio. Yo los quiero invitar a todos los que hablamos lenguas originarias que sigamos hablando la lengua, porque al momento de dejar de hablarla dejamos también parte de nuestro territorio, parte de nuestra cultura y parte de nuestros corazones. Si, por desafortunadas situaciones de la vida, ya no hablamos la lengua originaria, pero tenemos la oportunidad de hacerlo, de reaprenderla, de luchar porque se hable, los convoco a que lo hagan. Y a quienes no hablan ninguna lengua indígena, los sumo a aprenderla, a escuchar nuestras voces. Gracias.

VEA AQUÍ LA ENTREVISTA CON BELLA FLOR CANCHE TEH



VOCES DE ABYA YALA: PERSPECTIVAS INDÍGENAS SOBRE EL PRESENTE Y FUTURO DEL CONTINENTE AMERICANO



Los pueblos indígenas mencionados en el libro

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13860280>

BRUNO AZAMBUJA ARAUJO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0002-2362-5180>

DANIELLE FREIRE DA SILVA

NÚCLEO DE HISTÓRIA ORAL E MEMÓRIA (TEMPO/UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0003-2228-0122>

JACQUELINE VENTAPANE FREITAS

LABORATÓRIO DE PESQUISA E PRÁTICAS DE ENSINO EM HISTÓRIA
(LPPE/UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0003-1491-1828>

JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO CIÊNCIA E TECNOLOGIA BAIANO
(IFBAIANO)

 <https://orcid.org/0000-0001-5992-8725>

Reconociendo que no es posible pensar en la historia de Abya Yala sin escuchar las diferentes concepciones que se tienen de ella, en este libro abordamos ocho de los innumerables pueblos que la componen: Xucuru-Kariri, Mapuche, Wassu-Cocal, Wayuu, Pataxó, Omaguaca, Munduruku y Maia. Para comprender mejor estas voces que impregnan algunos de los caminos de Abya Yala, he aquí una introducción a su procedencia. No se trata solo de localizarlas, sino de pensar que cada palabra enunciada, así como cada reflexión generada,

conlleva una dimensión múltiple, pero que también se revela en horizontes y territorios específicos que se conectan.

Pueblo Xucuru-Kariri

El etnónimo Xucuru-Kariri fue oficializado “por el Servicio de Protección del Indio (SPI) cuando adquirió las tierras indígenas de Fazenda Canto en 1952, años después de que se consideraran extinguidas en 1872”.¹⁰ Como muchos otros pueblos, los xucuru-kariri son producto de procesos de etnogénesis, en particular de la unión de los pueblos Xucuru y Kariri –presentes principalmente en el nordeste de Brasil–, que se habrían fusionado en el contexto de la reformulación de los pueblos en el siglo XVIII. Hoy, estos pueblos viven un proceso de renacimiento o revitalización lingüística, a través de sus memorias y rituales.¹¹ Aunque se comunican en portugués, en algunos territorios, como Alto Rio Pardo, en el municipio de Caldas (Minas Gerais, Brasil), “componen su léxico con términos de la lengua yaathe y de la familia lingüística kariri (tronco macro-jê)”.

La principal tierra indígena Xucuru-Kariri se encuentra en el municipio de Palmeiras dos Índios, en el estado de Alagoas. Existen seis aldeas en este territorio: Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, Coité, Capela y Boqueirão. También hay “registros de la presencia de grupos Xucuru-Kariri que viven en Caldas/MG y Nova Glória/BA”, además de muchos otros que viven en un contexto urbano. Los indígenas de Alagoas “consti-

10 Véase: BORT JÚNIOR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. “Cada um em seu lugar”: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri. *Revista de Antropologia*, v. 63, p. 1-26, 2020, p. 1.

11 Véase: BORT JR., João Roberto da. Transformações Xucuru-Kariri: o *Ruãynyn'rêuê* e outras formas gráfico-verbais no Alto Rio Pardo (Minas Gerais, Brasil). *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 545-604, 2021, p. 547.

tuyen el grupo más disperso, incluso territorialmente”.¹² La principal disputa en la región de Palmeiras dos Índios, originalmente territorio indígena, gira en torno a la tierra. Este conflicto comenzó en el siglo XVIII, con la presencia colonial, a través de la primera misión establecida allí. En el siglo siguiente, en 1822, los indígenas fueron expulsados gradualmente de la región. A partir de la década de 1950, el pueblo Xucuru-Kariri experimentó un vigoroso proceso de recuperación territorial y poblacional, que dio lugar a conflictos con agricultores y terratenientes, conflictos que continúan hasta la actualidad. En este contexto, el pueblo Xucuru-Kariri se enfrenta a amenazas de muerte. Aunque su territorio ha sido demarcado por la FUNAI, sigue a la espera de la aprobación presidencial.¹³

Se dice que los xucuru “emigraron de la aldea de Simbres (Cimbres, actual municipio de Pesqueira), Pernambuco, en 1740, como consecuencia de la gran sequía que se produjo en todo el Nordeste” a la región de Palmeiras dos Índios. Más tarde, los kariri también llegaron a la región, procedentes de la aldea de Colégio de São Francisco, actual municipio de Porto Real do Colégio, en Alagoas.¹⁴

12 Véase: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. *Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos índios no Agreste alagoano*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007, p. 13.

13 Véase: DÓRIA, Siglia Zambrotti. *Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Xucuru-Kariri*. Diário Oficial da União, 20 de outubro de 2008, sec.1 p. 43-49.

14 “O Diretório Pombalino, ou dos Índios, foi uma lei criada em 1757 através da qual foi extinta a administração eclesiástica dos aldeamentos e emancipados os índios da tutela dos missionários. Esta lei, elaborada, primeiramente, para servir a realidade do estado do Grão-Pará e Maranhão em 1758 foi expandida a todo território brasileiro até sua revogação em 1798”. Véase: AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. *A Administração Pombalina: o Brasil no contexto das reformas e o Diretório dos Índios*. En: *Anais Eletrônicos - XXII Simpósio Nacional de História*, João Pessoa, 2003, p. 1.

En el contexto del Directorio Pombalino, hubo un fuerte intento de integrar a los indígenas Xucuru-Kariri mediante la “extirpación” de sus rituales y formas socioculturales de existencia. Entre 1755 y 1758, se publicó una carta que “abolía los rituales de las juremas, la desnudez, el uso de la lengua general o propia de sus naciones, e incluso las chabolas debían ser sustituidas por casas de estilo colonial/portugués”.¹⁵ Al mismo tiempo, se impuso un estricto control a los indígenas que huyeron y buscaron refugio en los bosques. En el siglo XIX, el pueblo Xucuru-Kariri experimentó la desintegración de sus aldeas cuando se promulgó la Ley de Tierras de 1850.

Incluso en el contexto de las políticas indígenas propuestas por el Estado, a través del Servicio de Protección al Indio (SPI), el pueblo Xucuru-Kariri también promovió su organización política. En este contexto, los indígenas negociaron con los jefes de los puestos indios la reorganización de sus pueblos para asegurar sus tierras.¹⁶

En la actualidad, estos indígenas siguen luchando por preservar sus territorios y mantener su modo de vida.¹⁷ Quizá uno

15 Véase: DÓRIA, Siglia Zambrotti. *Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Xucuru-Kariri*. Diário Oficial da União, 20 de outubro de 2008, sec.1 p. 44.

16 Véase: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. *Aldeando Sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano*. 1. ed. Maceió: Edufal, 2013.

17 En la época contemporánea, algunos líderes han destacado por su importancia en las luchas indígenas, como Maninha Xucuru-Kariri (1966-2006), la primera mujer que dirigió la APOINME (Articulación de Pueblos Indígenas del Nordeste, Minas Gerais y Espírito Santo). Maninha lideró la lucha por la tierra con su pueblo y ayudó a construir retomadas en todo el Nordeste. Con ella, la cuestión indígena incorporó a las mujeres. Nacida en la aldea de Mata da Cafurna, Tierra Indígena Xucuru-Kariri, en Palmeira dos Índios, la trayectoria de Maninha Xucuru-Kariri estuvo marcada por la perspectiva de “ganar en la tierra”, frente al ideal que propugna la sociedad de consumo de “ganar en la vida”. A eso también aspiró durante un tiempo, cuando abandonó el territorio con el sueño de una vida mejor, estudiando medicina en Recife,

de los aspectos más conocidos de las tradiciones de este pueblo sea el Toré, un ritual que comparten con varios pueblos indígenas del nordeste de Brasil. El ritual incluye bailes, música, juegos y el uso de la sagrada Jurema. El Toré suele asociarse a rituales de curación y comunicación con los Caboclos y Encantados, que actúan como oráculos y guías de las comunidades. La ceremonia incorpora una danza circular, en fila o en parejas, que se acompaña de cánticos al son de maracas, zabumbas, armónicas y silbatos. La práctica del ritual también produce una conexión entre la comunidad y sus antepasados y sus políticas de memoria, lo que permite mantener y revitalizar sus cosmologías y cosmopolíticas, dado que el ritual ha funcionado históricamente como elemento de cohesión y confrontación con las imposiciones de la sociedad colonial.¹⁸ Como práctica curativa, el ritual proporciona “coraje, esperanza, permite el fortalecimiento de la colectividad y ayuda” a los pueblos indígenas a desarrollar formas compartidas de promoción y cuidado de la salud frente a las enfermedades físicas/espirituales que afectan a los individuos. Es en las prácticas rituales y en el encuentro con la selva y con sus antepasados y Encantados donde se renueva la esperanza de resistir y existir y donde el pueblo Xucuru-Kariri encuentra la fuerza para hacer frente a las constantes amenazas a sus territorios, formas de vida y cuerpos.

carrera que no terminó, porque en ese momento se dio cuenta de lo que realmente valía la pena y regresó a su territorio. La líder indígena sembró muchas semillas de lucha, coraje y confrontación. Sobre Maninha Xucuru-Kariri, véase el texto elaborado sobre ella en el sitio web “Cartas indígenas ao Brasil” (Cartas indígenas a Brasil). Disponible en: <https://cartasindigenasao brasil.com.br/biografia/maninha-xucuru-kariri/>. Y el documental “Maninha Xucuru-Kariri”, producido por Celso Brandão y Aldemir Barros, Maceió/AL - 23min45seg. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=g_u8t5OnAPk.

- 18 Véase: TENÓRIO, Tanawy de Souza; FERNANDES, Saulo Luders. Etnia Xukuru-Kariri e as práticas populares no enfrentamento à Covid-19. *Le monde Diplomatique Brasil*, 22 de maio de 2020. Disponible en: <https://diplomatique.org.br/etnia-xukuru-kariri-e-as-praticas-populares-no-enfrentamento-a-covid-19/>

Pueblo Mapuche

El pueblo Mapuche reivindica como territorio ancestral un extenso espacio territorial que abarca el centro-sur de Chile y el suroeste de Argentina. Desde el punto de vista *del kimün* mapuche, es decir, de los saberes y conocimientos mapuches, nos referimos a un territorio, el *Wallmapu*, que en sus aspectos materiales y simbólicos alberga los sistemas de vida mapuche, el *mogen*, y demarca su identidad colectiva.

A pesar de caracterizarse por un horizonte cultural común, como pueblo diverso y disperso en un vasto territorio, los mapuche tienen diferentes identidades territoriales que reflejan las particulares formas de relación económica, social y espiritual con el territorio que ocupan, relación expresada en su propia lengua, *el mapudungun*.¹⁹ Así, al oeste de la cordillera de Pire mapu, los Andes, en *Gulu mapu*, tenemos a los lafkenche, pikunche, lelfünche, williche y pewenche y, al este de la cadena andina, en *Puel mapu*, a los rankülche, chaziche, mamüllche y puel williche.²⁰

En el pensamiento político mapuche, las políticas expansionistas de Argentina y Chile en el siglo XIX, y la consecuente suspensión de la autonomía territorial por las armas, configuraron su dependencia económica, social, cultural y política. En Chile, el proceso de reducción territorial y dominación de las poblaciones mapuches se consolidó con la *radicación*, el asentamiento de familias mapuches dentro de la lógica del sistema de propiedad, entre 1883 y 1930, al término de las campañas militares al sur del río Bío-Bío. Aunque las cifras son imprecisas, se estima que

19 En *mapudungun*, *Gulu mapu* y *Puel mapu* significan oeste y este, respectivamente.

20 Véase: MILLALÉN, José. La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria. En: MARIMÁN, Pablo; MILLALÉN, José; CANIUQUEO, Sergio; LEVIL, Rodrigo. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM, 2006, p.17-52.

el territorio soberano indígena, que abarcaba alrededor de 9,5 millones de hectáreas, quedó reducido a unas 475.422,43 hectáreas entre las provincias de Bío-Bío y Llanquihue.²¹ Estas tierras fueron otorgadas por el Estado chileno en forma de 3.048 propiedades colectivas indígenas, denominadas *títulos merced*.

En este sentido, el movimiento mapuche enfatiza que la ocupación militar *del Wallmapu* por parte de las repúblicas chilena y argentina ha tenido como consecuencia directa la violación del derecho a la autodeterminación del pueblo Mapuche, es decir, el derecho humano fundamental a decidir sobre su gobernabilidad interna de acuerdo con sus prácticas sociales y principios epistemológicos, con miras a su desarrollo económico, social y cultural. El pueblo Mapuche lucha actualmente contra los efectos de la dominación colonial y la usurpación de su territorio, adoptando estrategias de acción política que van desde el diálogo con las instituciones y los partidos tradicionales hasta la confrontación directa con el Estado colonial, las empresas forestales e hidroeléctricas y los grupos terratenientes.²²

Recientemente, su pensamiento y representaciones políticas, encarnadas en la bandera mapuche *Wenufoye*, ocuparon el centro de la escena social en 2019 y poblaron el debate público chileno. El despliegue político de la insurgencia contra el Estado neoliberal derivó en la primera Convención Constituyente, entre 2021 y 2022, cuando las aspiraciones y proyectos descolonizadores mapuche volvieron a subir a la agenda pública. Con diecisiete escaños reservados para los pueblos indígenas, siete de los cuales

21 Fondo de la Intendencia de Cautín, Archivo Regional de la Araucanía, vol. 273, 1970, fl. 1. Ver también la entrevista a Natalia Caniguan Velarde en este trabajo.

22 Véase: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho (en prensa). Movimientos mapuches en la contemporaneidad: tres momentos de la resistencia indígena en Chile. En: RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, FIDEL; MORA SILVA, Julimar; MENESES MURO, Maria Elena (Coord.) *Los mundos del trabajo en las Américas: sociabilidades, historias de resistencia y vidas en movimiento*. México: CLACSO, Siglo XXI.

fueron ocupados por los mapuches, la nueva propuesta constitucional incluyó mecanismos institucionales para romper con el colonialismo interno.²³ La propuesta de un Estado plurinacional sintetizaba el deseo mapuche de participación y autonomía política. Sobre esta base, el Estado chileno se fundamentaría en el “reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas nacionales preexistentes al Estado, para lograr una participación igualitaria en el reparto del poder, con pleno respeto a su autodeterminación y demás derechos colectivos, al vínculo con la tierra y a sus territorios, instituciones y formas de organización”.²⁴

Sin embargo, el resultado del plebiscito obligatorio para la aprobación de la Carta Magna, realizado el 4 de septiembre de 2022, significó un “doloroso baño de realidad” al predominar el *rechazo*²⁵ en algunas comunas de mayoría indígena de las regiones del Bío-Bío y la Araucanía. Las explicaciones son diversas, desde el descreimiento en el camino institucional hasta las expectativas y horizontes políticos de la población mapuche evangélica.²⁶ Estos y otros aspectos demarcan los nuevos desafíos y horizontes de futuro que deben permear el proyecto histórico del pueblo Mapuche y la redefinición estratégica que viene atravesando el movimiento indígena.

23 Véase: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). En: ATILLO, Borón. et al. *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

24 Véase: PAIRICAN PADILLA, Fernando. *La vía política mapuche: apuntes para un Estado plurinacional*. Santiago: Editorial Planeta, 2022, p.17.

25 En total, el 61,87% de la población rechazó el texto final, frente a un 38,13% a favor. Véase: REIS, Bruna de Oliveira. El camino hacia una nueva Asamblea Constituyente chilena, desde la dictadura militar. *Nexo políticas públicas*, 16 de marzo de 2023. Disponible en: <https://pp.nexojornal.com.br/linha-do-tempo/2023/o-percurso-por-uma-nova-constituente-chilena-desde-a-ditadura-militar>.

26 Véase: CAYUQUEO, Pedro. Un baño de realidad. *@pcayuqueo*. Disponible en: <https://www.pedrocayuqueo.cl/post/un-bano-de-realidad>.

Pueblo Wassu-Cocal

El pueblo indígena Wassu-Cocal deriva su nombre de la combinación de los términos Wassu, que significa “grande”, en referencia al río Camaragibe, que ya atravesaba el asentamiento original, y Cocal, debido a los cocaís, bosques de cocoteros que predominaron en la región hasta el siglo XIX.²⁷ El tupí antiguo era su lengua ancestral, pero hoy en día el portugués es el único idioma hablado, aunque está marcado por su regionalidad, en gran parte debido a la historia de contactos interétnicos con otros grupos indígenas y no indígenas a lo largo de los siglos de luchas de los pueblos de la región nordeste de Brasil.

Sus tierras fueron demarcadas en 1986, en un área que abarca la región sur de la Serra do Azul, en la Zona da Mata de Alagoas, entre los municipios de Joaquim Gomes y Novo Lino, cortada por la autopista BR-101, que une Maceió a Recife. Tras la demarcación, la Tierra Indígena Wassu-Cocal se subdividió en cuatro núcleos –Cocal, Pedrinhas, Fazenda Freitas y Serrinhas– con un total de 2.758 hectáreas, una superficie muy inferior a la reclamada por los indígenas. La demarcación fue el resultado de muchos conflictos entre los indígenas y los terratenientes de la región y solo el 23 de diciembre de 1991 se firmó el Decreto 392, que ratificaba la demarcación administrativa de la Tierra Indígena Wassu-Cocal, principalmente como resultado de la intensificación de estos conflictos, que llevaron al asesinato del Jefe Hibes Menino ese año.²⁸

27 Véase: PEREIRA, Flavia Ruas Fernandes. “No tempo que era tudo cabôco”. Um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu da Aldeia Cocal. (Dissertação) Universidade Federal de Alagoas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2006, p. 28-29.

28 Disponible en: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-hibes-menino-de-freitas/>

El hito histórico, por parte del pueblo Wassu-Cocal, que define sus reivindicaciones territoriales, es la donación de 57.000 hectáreas por parte del rey Pedro II en 1846. Como puede verse, se trata de un área mucho mayor que la demarcada en 1986.²⁹ Existen diferentes versiones sobre el origen de estas tierras. Una de ellas afirma que son vestigios de tres antiguos pueblos situados en la frontera entre Alagoas y Pernambuco: Barreiros, Jacuípe y Urucu, que estaban formados por indígenas que vivían en las antiguas misiones franciscanas, especialmente en la región de Brejos dos Padres, en la frontera entre Alagoas y Pernambuco, que fueron expulsados debido a conflictos con los agricultores.³⁰ Este desplazamiento, a su vez, tuvo importantes repercusiones en la constitución del pueblo Wassu-Cocal, ya que indígenas de las más diversas etnias, muchos de los cuales habían participado en las batallas contra los quilombolas de Palmares a finales del siglo XVI, pasaron a convivir en un mismo pueblo.³¹ Una segunda versión sugiere que las tierras del pueblo Wassu-Cocal fueron creadas durante la llamada Cabanada (1832-1835) con el desplazamiento de poblaciones indígenas del litoral norte de Alagoas –Xucuru-Kariri y Tupi de los pueblos de Jacuípe, Urucu y Barreiros– para la zona forestal de Alagoas.³² En 1865, el director general de Indias, José Rodrigues Leite Pitanga, informó al presidente de la provincia de Alagoas que la aldea de Cocal había sido demarcada, excepto la margen izquierda del río Camaragibe.

29 Disponible en: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-wassu-cocal-para-autoridades-brasileiras/>

30 Véase: NASCIMENTO, Willander Ferreira do. “Subir a pedra, limpar a matéria”: os pajés e curandeiros Wassu-Cocal. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015, p. 19-20.

31 Cabanada o Revuelta de los Cabanos, levantamiento popular que tuvo lugar entre 1832 y 1835 en Alagoas y Pernambuco, con la participación de indígenas y esclavos fugitivos.

32 En su entrevista, Ellen de Lima afirma que existen controversias sobre el origen del pueblo Wassu-Cocal vinculado al pueblo Xucuru-Kariri.

Su localización coincide con la actual aldea Wassu, en la margen izquierda del río Camaragibe, a cinco leguas del asentamiento de Leopoldina. Al mismo tiempo, los indígenas fueron forzados a la conscripción para la Guerra del Paraguay (1864-1870). Pocos regresaron. En 1872, el entonces presidente de la provincia de Alagoas declaró extinguidos todos los pueblos indígenas.

Ya en esa época, las tierras del pueblo indígena Wassu-Cocal estaban en manos de invasores, muchos de ellos políticos influyentes de la región. La propia construcción de la identidad Wassu-Cocal está vinculada a conflictos territoriales y disputas con grandes terratenientes, plantadores de caña de azúcar y a la historia de contactos entre indígenas y no indígenas. Muchas de las familias se vieron obligadas a abandonar sus tierras y trasladarse a Maceió, Recife, São Paulo y Río de Janeiro, marcando una historia de constantes desplazamientos espaciales.³³ Los que se quedaron trabajaron en las plantaciones de caña de azúcar. Aún hoy, la economía de las tierras demarcadas gira en torno al corte de caña de azúcar y al cultivo de subsistencia de maíz, judías y patatas, así como a la cría de pollos y cerdos, vendiéndose el excedente de producción en las ferias de Joaquim Gomes y Nova Lino. Como las tierras demarcadas en posesión del pueblo Wassu-Cocal eran antiguas haciendas, hubo una degradación muy intensa de la floresta nativa, tornando el suelo poco fértil, y consecuentemente una drástica disminución de animales para la caza. Esto ha llevado a muchos indígenas a buscar trabajo fuera de sus tierras.

Entre las formas actuales de organización del pueblo Wassu-Cocal se encuentra el Consejo, formado por doce líderes que desempeñan las funciones más diversas en la vida cotidiana y que administran las aldeas junto con el chamán y el jefe. Aunque hay

33 Véase: NASCIMENTO, Willander Ferreira do. “Subir a pedra, limpar a matéria”: os pajés e curandeiros Wassu-Cocal. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015, p. 19-20.

varios chamanes, hay uno principal que se encarga de dirigir los rituales. Uno de los rituales más importantes para el pueblo Wasu-Cocal es el Ouricuri, que consiste en el Toré, las oraciones, la ingesta de alimentos y bebidas no alcohólicas preparadas especialmente para los rituales y que tiene lugar cada treinta días en una colina cubierta de maleza, cuyo acceso solo está permitido inicialmente a los indígenas.

Pueblo Wayuu

Estos indígenas pertenecen a la familia lingüística *arawak* (arawak). Su lengua se llama *wayuunaiki*, con variaciones dialectales entre los que viven en la parte central o baja de la Península de la Guajira y los que viven en la Alta Guajira. Sin embargo, se trata de diferencias mínimas que no impiden la comunicación entre los indígenas de este pueblo estén donde estén. Según un censo realizado en Colombia en 2018, alrededor del 89% del total de la población wayuu habla actualmente su lengua nativa.³⁴

En sus relatos, dicen que el pueblo Wayuu es originario de la Alta Guajira, región donde se encuentran casi todos los cementerios familiares, los *amuyapa*, y el lugar donde muchos indígenas van a hacer los segundos entierros de sus parientes. En términos geográficos, sus tierras ancestrales ocupan hoy parte de los territorios de Colombia y Venezuela. Del lado colombiano, limitan al oeste con el Cabo de Coquibacoa,³⁵ ubicado en el extremo norte

34 En la cosmogonía wayuu, fue Maleiwa, el Dios fundador, quien les dio su cultura y su lengua. Véase: DANE - Departamento Administrativo de Estadística. Información sociodemográfica del pueblo Wayuu. Colombia, 2021, p. 25.

35 Cabo de Coquibacoa o Coquivacoa está situado en el extremo norte del Caribe colombiano y estaba habitado, durante el período de la colonización española en el siglo XVI, por indígenas kusinas, caquetios, parajuanos y quanibaies que, junto con los indígenas wayuu, se disputaban el territorio con los conquistadores españoles. Véase:

del Caribe colombiano, y la Sierra Nevada de Santa Marta, y están asentados en “Resguardos Indígenas” diseminados de norte a sur de la Guajira colombiana.³⁶ Su población vive principalmente en los municipios de Uribia, Manaure, Maicao y Riohacha, aunque muchos de los wayuu se han trasladado a la capital, Bogotá, y a Manizales. En el lado venezolano, el territorio limita al este con el Golfo de Venezuela, en la orilla occidental del Lago de Maracaibo, en el estado de Zulia, y al norte y al oeste con el mar Caribe, donde se encuentra el departamento colombiano de la Guajira.

Para el pueblo Wayuu, este espacio geográfico y político que es objeto de disputas entre dos estados nacionales –Venezuela y Colombia– es un territorio que corresponde a la región que ellos llaman *Wounmaikat*, madre tierra, una territorialidad física y social a la que están ligadas sus prácticas sociales.³⁷ Los límites establecidos entre los clanes son esenciales para garantizar la convivencia y armonía de la comunidad, operando no desde las divisiones político-administrativas de los estados nacionales venezolano y colombiano, sino desde la cosmovisión y las prácticas ancestrales. Esto ha llevado a los gobiernos venezolano y colombiano a contemplar el derecho a la doble nacionalidad para estas personas, representado en el libre tránsito por los espacios fronterizos debido a la ancestralidad del territorio.

ROMERO, Fanny Longa. *Corpo, sangue, território em Wounmaikat (nossa mãe terra): etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os Wayuu na Colômbia e na Venezuela*. (Tese) UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2010, p. 13.

36 Estos Resguardos son instituciones de origen colonial, pero que se han convertido en figuras jurídicas que definen las garantías de estos territorios en su organización autónoma, con su propia justicia y sistema jurídico.

37 Véase: ROMERO, Fanny Longa. *Corpo, sangue, território em Wounmaikat (nossa mãe terra): etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os Wayuu na Colômbia e na Venezuela*. (Tese) UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2010, p. 13.

En su historia reciente, uno de los mayores problemas para el pueblo Wayuu ha sido la explotación de los recursos naturales por parte de empresas privadas, como la apertura de la mina de carbón del Cerrejón y la construcción del puerto marítimo de la Alta Guajira, que tuvieron lugar en la década de 1980, generando numerosos conflictos violentos.³⁸ La explotación indiscriminada de la tierra y sus recursos naturales ha generado este ciclo de violencia y precariedad para los pueblos que habitan la región, con desvíos de ríos y atentados por parte de empresas multinacionales, lo que ha llevado a la expulsión de muchos indígenas de sus tierras.

La organización social del pueblo Wayuu es matrilineal, constituida por grupos familiares o clanes, y está fuertemente asociada a sus principios cosmogónicos y mitos.³⁹ En su estructura social, en la que la mujer es el principio rector de la tradición del pueblo,⁴⁰ existen autoridades tradicionales y una forma específica de administrar justicia centrada en la figura del *Pütchipü'ü*, que ayuda a resolver los conflictos entre los clanes.⁴¹

38 El Cerrejón, situado en el centro de la Guajira, es una de las mayores iniciativas mineras a cielo abierto del mundo, copropiedad de tres multinacionales: Glencore, Anglo-American y Billiton-BHP. Sus actividades han causado importantes impactos socioambientales, como el desvío del río Ranchería, sustento de muchas poblaciones de la región, especialmente del pueblo Wayuu, además de forzar el desplazamiento de estos indígenas.

39 Véase: SÁNCHEZ, Beatriz. Filosofía mítica Wayuu. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 6, no. 14, 2005, pp.41-54. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118766003>. Existen alrededor de treinta clanes, los cuales están asociados a un animal tótem ancestral y a un territorio. El clan Ipuana es uno de los más populosos.

40 Las mujeres del pueblo Wayuu se caracterizan principalmente por ser tejedoras, una actividad simbólica y material que caracteriza a este pueblo y que está relacionada con su propia cosmogonía.

41 Véase: POLO FIGUEIROA, Nicolás. *Sistema normativo Wayuu*: módulo intercultural (línea de investigación indigenista). Santa Marta; Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.

Pueblo Pataxó

El pueblo Pataxó reclama como territorio un área que abarca el extremo sur de Bahía.⁴² La historia de la ocupación de este pueblo indígena entre el río Porto Seguro y la orilla norte del río São Mateus, en el actual estado de Espírito Santo, se remonta al siglo XVII.

El pataxó es una lengua del tronco macrojê y de la familia lingüística maxakali, considerada extinta a mediados del siglo XX. Actualmente, el pueblo Pataxó se está movilizandando para recuperar su lengua original, llamada *patxohã*, la lengua del guerrero. La reanudación de la lengua original se deriva de las luchas por el reconocimiento de los derechos colectivos y de las iniciativas de los líderes indígenas a favor del fortalecimiento de la cultura pataxó. El proceso de “retoma” lingüística se acentuó y adquirió contornos políticos en 1998, cuando una fuerte movilización de jóvenes y profesores pataxó de Bahía creó el *Proyecto de Investigación y Documentación de la Cultura y Lengua Pataxó*, formando un grupo de trabajo de investigadores indígenas animados por el deseo de recuperar la lengua y fortalecer la cultura y la identidad pataxó.⁴³

En términos de asentamiento y reconocimiento territorial, uno de sus hitos es posiblemente el año 1861, cuando el Presidente de la Provincia de Bahía ordenó la concentración obligato-

42 Véase: CARVALHO, Maria Rosário de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 22, v. 57, set/dez. 2009, p. 508.

43 Las investigaciones documentales y de campo de los investigadores pataxó dieron lugar a la creación de una gramática y al registro de nuevas palabras, aprobados por el consejo de jefes pataxó en 1999. El *pataxohã* se enseña en los pueblos pataxó de Bahía y Minas Gerais, así como entre los pataxó hãhãhãe. Véase: BONFIM, Anari Braz, Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, vol. 13, n.1, jan de 2017, p. 307.

ria de toda la población indígena de la región en una única aldea, cerca de la desembocadura del río Corumbau, y sentó las bases de la actual aldea de Barra Velha.⁴⁴ Considerada por los pataxó como su “aldea madre”, parte del territorio de Barra Velha fue homologado en 1991⁴⁵ y resiste a los constantes conflictos y episodios de violencia desatados por ganaderos y madereros.

Además del acoso de los poderes privados, el territorio tradicional del pueblo Pataxó es objeto de un litigio histórico con el Ibama (Instituto Brasileño del Medio Ambiente y de los Recursos Naturales Renovables), que comenzó cuando se creó el Parque Nacional de Monte Pascoal en 1943. El Estado brasileño solo reconoció como territorio pataxó una superficie total de 8.627 hectáreas. La actual Tierra Indígena de Barra Velha procede del “acuerdo” de 1980 entre el desaparecido IBDF (Instituto Brasileño de Desarrollo Forestal) y la Funai (Fundación Nacional para los Pueblos Indígenas), que los pataxó consideran ilegítimo y jurídicamente insostenible.⁴⁶ Debido a las irregularidades administrativas y técnicas del proceso de demarcación de la aldea de Barra Velha, en 1999 la Funai ordenó la realización de estudios técnicos para revisar los límites de la Tierra Indígena de Barra Velha.⁴⁷

44 Véase: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.5, n. 6, jul. 2000, p. 35.

45 La Tierra Indígena Barra Velha fue homologada por el Decreto 396 (14/12/1991) de la Presidencia de la República. Disponible en: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3615>.

46 Véase: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.5, n. 6, jul. 2000, p. 39-41.

47 El proceso de revisión y demarcación de la llamada Tierra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal se vio drásticamente afectado por los principios de la tesis del Marco Temporal, cuya consecuencia jurídica directa fue el Dictamen 001/2017 de la Advocacia-Geral da União (AGU), suspendido por el Supremo Tribunal Federal. En el Auto nº 4 (27/02/2008), la Funai reconoció los estudios de identificación de la Tierra Indígena Barra Velha,

Los conflictos derivados de la política represiva y conservacionista del parque, en detrimento del uso tradicional del territorio por parte de las comunidades pataxó, dieron lugar a sucesivos movimientos de dispersión territorial. La primera consecuencia de la usurpación es ampliamente transmitida por los relatos de historia oral de las comunidades bajo el signo del “incendio de 1951”, cuyos efectos, además de la diáspora, se traducen en la difusión de estereotipos negativos sobre los Pataxó en la memoria regional.⁴⁸ Así, con el paso del tiempo, han surgido otras aldeas Pataxó –ya sea por la presión demográfica o por las tensiones derivadas de la relación con el parque– en los municipios de Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Itamaraju y Prado, en el estado de Bahía, y en los municipios de Carmésia, Itapecerica, Araçuaí y Açucena, en Minas Gerais.⁴⁹

localizada en los municipios de Itamaraju, Porto Seguro y Prado. El proceso de titulación no avanzó. Disponible en: https://www.normasbrasil.com.br/norma/despacho-4-2008_70000.html.

- 48 Véase: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v.5, n. 6, jul. 2000, p. 41-43.
- 49 Existen treinta y seis aldeas pataxó en el extremo sur del estado de Bahía, subdivididas en las Tierras Indígenas Águas Belas, Aldeia Velha, Barra Velha, Imbiriba, Coroa Vermelha y Mata Medonha. En Minas Gerais, son siete, cuatro de las cuales están localizadas en la Tierra Indígena Fazenda Guarani, en Carmésia; Muá Mimatxi, en una propiedad cedida a Funai en el municipio de Itapecerica; Jundiba/Cinta Vermelha, en el municipio de Araçuaí y también habitada por los Pankararu; y Jeru Tukumã, en Açucena. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3#Nome>.

Pueblo Omaguaca

Los Omaguacas son un grupo de pueblos indígenas que reclaman su territorio en la zona de Tilcara y Humahuaca, en la provincia de Jujuy, en el norte/noroeste de la actual Argentina. Desde aproximadamente el año 900 d.C., estos pueblos han habitado de diferentes maneras la zona de las cuencas de los ríos Grande, Lavayen, San Francisco (Jujuy); Zenta, Iruya, Lipeo, Bermejo (Salta); Tarija y Bermejo (Bolivia). Sin embargo, lo que se convirtió en el epicentro de su reclamo territorial fue la región conocida como la “Quebrada de Humahuaca”.

Los primeros cronistas españoles los llamaron Omaguacas, Humahuacas o Humaguacas, que significa “jefe del tesoro” o “jefe sagrado”.⁵⁰ Este significado no indica claramente la lengua original de este pueblo, ya que no existe un registro específico de la lengua de los omaguacas.⁵¹ Algunos autores sostienen que era aymara, otros que era una lengua relacionada con la “chibcha” del sur de Bolivia, y algunos sostienen que tenían otra lengua particular. Ya en el siglo XVI, en la “Quebrada de Humahuaca”, además de la población originaria, existían algunos núcleos de población de “mitimaes”, trabajadores migrantes de la “mita” durante el período de expansión del Tawantinsuyu (1410-1536), que sirvieron como medio de penetración de la lengua quechua. A la llegada de los españoles, que se enfrentaron a una gran resistencia hasta 1570, a la lengua quechua se unió el castellano.

Durante el período colonial y gran parte del republicano, las comunidades de Humahuaca sufrieron un proceso común a otras regiones de América Latina: conflictos por la tierra, explo-

50 Disponible en: <https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/omaguaca/omaguaca.html>.

51 Omaguaca: en aymara significa agua sagrada, oma=agua y guaca=lugar sagrado. En quechua umaguaca significa uma=cabeza y guaca=lugar sagrado.

tación de la mano de obra e intentos de invisibilización y borramiento de su identidad indígena en la región. A pesar de las luchas históricas de la comunidad a lo largo de este período, estos procesos solo fueron debatidos con mayor preocupación por las autoridades argentinas a partir de la década de 1940 con el “Primer Malón de la Paz” (1946) como hito, inaugurando las discusiones sobre el reconocimiento y posible demarcación de las tierras comunitarias. Sin embargo, no fue hasta 1998 cuando las comunidades ubicadas en la Finca Tumbaya se convirtieron en las primeras tierras indígenas demarcadas de la provincia.⁵²

En la actualidad, casi todas las comunidades que se definen como omaguacas viven en la región de la Quebrada, en el departamento de Humahuaca. De ellas, la gran mayoría vive en zonas rurales. En este sentido, las múltiples prácticas culturales que continúan existiendo en la Quebrada de Humahuaca están cargadas de un componente favorable en relación al trabajo, la educación comunitaria indígena y la salud, todas ellas especialmente relacionadas con el ciclo productivo agrícola.⁵³ La lucha por la demarcación territorial y un mayor reconocimiento continúa. En 2023 hubo una marcha de los indígenas de la región y un gran acampe frente al Congreso Nacional en la ciudad de Buenos Aires, que se conoció como el “Tercer Malón de La Paz”.

52 Véase: ESPÓSITO, Guillermina. *La polis colla: tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*, Jujuy, Argentina. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.

53 Véase: FLORES, Graciela Ester. La enseñanza de saberes de la cultura andina en la educación primaria rural de la Quebrada de Humahuaca (Provincia de Jujuy): La ceremonia de la Pachamama. *Revista Nuestro Noa*, n° 11, 2017.

Pueblo Munduruku

Los territorios del pueblo Munduruku se localizan principalmente en el valle del río Tapajós, entre los estados de Pará y Amazonas (Brasil). Presentes también en varias ciudades brasileñas, son un pueblo de tradición guerrera de la familia lingüística munduruku del tronco tupi. Autodenominados Wúy Jugu, el nombre Munduruku, según sus mayores, les fue dado en el siglo XVIII por los Parintintins, pueblo enemigo que ocupaba la región entre la margen derecha del río Tapajós y el río Madeira. El nombre munduruku significa “hormigas rojas”, “en referencia a los guerreros munduruku que atacaban en masa los territorios rivales”.⁵⁴

Su situación sociolingüística es bastante diversa, ya que han tenido diferentes contactos a lo largo de la colonización y también en el contexto del Estado nación. Por ello, existen grupos bilingües de munduruku en varias aldeas pequeñas a lo largo de las orillas del río Tapajós. También hay pueblos en otros afluentes del Tapajós donde solo se habla la lengua materna. Sin embargo, en otros territorios, la lengua materna ha sido sustituida gradualmente por el portugués.

Una parte significativa de su población se encuentra en la Tierra Indígena Munduruku, situada en la región suroeste del estado de Pará, en el municipio de Jacareacanga, en la margen derecha del río Tapajós. Este territorio alberga ochenta aldeas Munduruku.

En la actualidad, los Munduruku pertenecen a diez Tierras Indígenas de los estados de Pará, Mato Grosso y Amazonas, y su población se estima en 14.000 personas.⁵⁵ Las aldeas más grandes

54 Véase: RAMOS, André. Munduruku. En: *Povos Indígenas no Brasil - Povos Indígenas no Pará*. São Paulo: ISA, 2003. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>

55 Datos del último censo de 2022. Disponible en: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>.

son Missão y Waro Apompu, en el río Cururu; Teles Pires, en el río Teles Pires; Katõ, en el río Cabitutu; y Caroçal, en el río das Tropas.⁵⁶ Además de estos territorios, también hay mundurukus en contextos urbanos, que viven en diversas ciudades de Brasil.

En el escenario actual, el pueblo Munduruku se enfrenta a muchas luchas, especialmente contra la minería ilegal que amenaza sus tierras y la salud de su población desde 1980. La extracción de oro, con la contaminación de sus ríos por mercurio, ha afectado al desarrollo y la salud de niños y adultos. A pesar de todo, su tradición guerrera y su “sabiduría ancestral para resistir” han persistido en la lucha y en el enfrentamiento con los nuevos invasores de su territorio, y han trazado nuevos caminos y formas de (re)existencia.

Los Munduruku tienen tradición viajera, lo que les permite desplazarse por su territorio y crear nuevos poblados. Entre ellos, es habitual que los hombres de una misma familia partan en busca de caza y pesca con el objetivo de encontrar también tierras con mejores posibilidades de sustento, con abundancia de caza, pesca y alimentos para recolectar, especialmente frutos secos, así como suelos ricos y aptos para la siembra, como las llamadas “tierras negras”. En este caso, la trashumancia está fuertemente vinculada a una tradición de migraciones estacionales motivadas por el aprovechamiento de los recursos naturales.⁵⁷

56 Véase: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; Projeto integrado de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia legal; cooperação técnica alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa (orgs.). *Levantamento Etnoecológico Munduruku*. Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

57 Véase: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; Projeto integrado de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia legal; cooperação técnica alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa (orgs.). *Levantamento Etnoecológico Munduruku*. Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 31.

Los relatos de los primeros contactos entre estos pueblos y la “sociedad circundante” se remontan al siglo XVIII, en el contexto de las misiones religiosas en la región del Alto Tapajós. En este mismo contexto, los Munduruku fueron presentados como pueblos guerreros que resistieron a la expansión colonial y solo fueron “vencidos” por los colonizadores tras el envío de varias expediciones, que culminaron en “‘acuerdos de paz’ entre los jefes munduruku y las autoridades coloniales en el interfluvio de la región del Bajo Madeira/Tapajós a finales del siglo XVIII”.⁵⁸ Su organización social y política se centra en clanes familiares y en el orden de parentesco patrilineal.

Las perspectivas munduruku sobre el medio ambiente y la vida colectiva están íntimamente relacionadas “hasta el punto de que el mantenimiento de los lazos sociales y la protección del medio ambiente son considerados por ellos como condiciones necesarias para la reproducción de la colectividad”.⁵⁹ Sus cosmovisiones y cosmologías están orquestadas por una conciencia de pertenencia y conexión con la tierra y otros organismos vivos. Muchos de sus rituales y cosmologías convergen con sus prácticas de cultivo, así como con las actividades extractivas de caza, pesca y recolección, ya que están estrechamente relacionados con su percepción de la naturaleza y sus repertorios ontológicos, como es el caso del ritual de la “madre del monte”, “realizado al comienzo de la estación de lluvias para obtener permiso para las actividades de caza, protección durante las incursiones en el bosque y buenos resultados en la caza”.⁶⁰

58 Véase: RAMOS, André. Munduruku. En: *Povos Indígenas no Brasil - Povos Indígenas no Pará*. São Paulo: ISA, 2003. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>

59 Véase: SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia Brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, v. 13, p. 89-108, 2018, p. 92.

60 Véase: RAMOS, André. Munduruku. En: *Pueblos Indígenas en Brasil -*

En sus tradiciones, las múltiples dimensiones de la vida no están separadas y sus chamanes desempeñan un papel fundamental en la curación, manipulando hierbas, fumando y conectando mundos. En su mundo existe una “relación intrínseca entre el medio ambiente y la salud” que evoca “la articulación entre las dimensiones pragmática, social, ontológica y política de las estrategias colectivas de supervivencia y mantenimiento del territorio desarrolladas por los Munduruku frente a los desafíos, luchas y amenazas que surgen de las situaciones cosmopolíticas interétnicas”.⁶¹

Por lo tanto, es esencial comprender a estas personas desde sus propias epistemologías, cosmovisiones y perspectivas. Hoy tenemos algunos intelectuales/activistas/escritores del pueblo Munduruku que se destacan en la escena política y académica. Y también los hay que, aunque no estén en espacios académicos, son muy activos en el movimiento indígena y en las luchas por garantizar sus derechos territoriales y de pertenencia.⁶²

Pueblos Indígenas en Pará. São Paulo: ISA, 2003. Disponible en: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

- 61 Véase: SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia Brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 13, p. 89-108, 2018, p. 92.
- 62 Como Alessandra Korap Munduruku, presidenta de la Associação Indígena Pariri y destacada líder que ha luchado por la selva y los pueblos indígenas, quien por sus innumerables luchas fue galardonada con el prestigioso Premio Goldman de Medio Ambiente en 2023, y Valdenir Munduruku, importante líder de la aldea Teles Pires, quien ha librado batallas contra la construcción de hidroeléctricas, represas e invasiones a su territorio, denunciando violaciones y violencia en su tierra y otros territorios indígenas en diversos lugares de Brasil.

Pueblo Maya

El nombre del pueblo maya deriva probablemente de o *maiab* en referencia directa al nombre del territorio a partir de una serie de palabras relacionadas, como *maia'wiinik* –hombre de Yucatán– y *maia'xiiblal*, *maia'xch'uupal*, *maia't'aan* –hombre, mujer y lengua de Yucatán, respectivamente–. Las lenguas de los pueblos mayas se han caracterizado por ser unas de las más habladas y estudiadas a lo largo de la historia. Sin embargo, su origen es difícil de definir, ya que no se han encontrado grandes troncos lingüísticos afines de los que deriven. Algunos estudios afirman que hacia el siglo XV existían aproximadamente treinta lenguas mayas en toda Mesoamérica. Estas derivaban de las seis ramas lingüísticas establecidas: *wasteka*, *yukateka*, *tzeltal mayor*, *q'an-job'al mayor*, *mam* y *k'iche' mayor*. A partir de esta organización, a finales del siglo XX, Guatemala reconocía veintiún lenguas mayas habladas en el país, mientras que México reconocía otras ocho lenguas. Esta gran variación se mantiene gracias a las políticas de conservación y expansión de esta lengua en los países que cuentan con un gran contingente de este pueblo indígena.⁶³

La mayoría de los pueblos mayas de la península reclaman como territorio de origen parte de los estados de Quintana Roo, Campeche y Yucatán, en el extremo sureste del actual México. Las regiones fronterizas entre Chiapas y Guatemala se consideran territorios de origen de gran parte de los grupos Chujes, Jalaltecos, Mames y Motozintlecos. Además de la proximidad de la frontera con México, el territorio guatemalteco también alberga a miembros de los grupos Kanjobal, Ixil, Kekchi, Pocomchi, Uspanteca, Aguacateca, Quiché, Tzutujil, Cakchiquel, Pocomam y, en la frontera con Honduras, los Chorti. En Belice, el grupo

63 Véase más en: *Enciclopedia de la literatura en México*: <http://www.elem.mx/estgrp/datos/1304>.

indígena más destacado con autodenominación de origen maya es el Itzae, que representa el 10% de la población actual del país.⁶⁴

Durante su larga historia, los pueblos mayas construyeron grandes centros cívico-ceremoniales alrededor de los cuales se levantaban viviendas semidispersas. Sin embargo, estos centros desaparecieron debido a conflictos y guerras entre linajes, lo que habría provocado el fin del llamado periodo Clásico Maya (siglos III al X).⁶⁵ En este sentido, la situación de descentralización iniciada entre los siglos IX y X se mantuvo hasta el siglo XV, cuando se identifica un gobierno confederado compuesto por las autoridades supervivientes. Esta confederación se desmanteló en gran medida tras la llegada de los españoles.

A pesar de ello, la situación de descentralización y pluralidad política entre los pueblos de origen maya continuó durante el periodo colonial bajo otras características. La expropiación de tierras mantuvo las condiciones de inestabilidad, que se acrecentaron hasta el periodo republicano, cuando tuvo lugar la llamada “Guerra de Castas” (1847-1937). Este movimiento social fue decisivo en los aspectos político-territoriales, sociales, económicos y culturales, e influyó en la organización de las autoridades comunitarias.⁶⁶ En las regiones centrales del estado de Quintana Roo y oriente de Yucatán existen autoridades tradicionales que mantienen la organización surgida de la Guerra de Castas. Estos líderes, junto con las autoridades agrarias, mantienen el control político y religioso en las comunidades.

En general, entre las comunidades de origen maya, la actividad principal es la agricultura, la cual se basa en el cultivo

64 Disponible en: <http://atlas.inpi.gob.mx/maias-campeche-yucatan-y-quintana-roo/> e <https://www1.udel.edu/leipzig/texts1/munmaia7.htm>.

65 Véase: DAVIES, Nigel. *Los antiguos reinos de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

66 Véase: DÍAZ ARIAS, David. Entre la guerra de castas y la latinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944. *Revista de estudios sociales*, 2007, n° 26, p. 58-72.

del maíz, en consorcio con frijol, chile, calabaza, jícama, camote, melón, café, cacao, cebolla, jitomate y hierbas aromáticas, dependiendo de la región de que se trate, ya que la zona es un mosaico de ecosistemas y abundantes recursos naturales. Las diferentes cosmovisiones presentes en este mosaico están relacionadas principalmente con el cultivo del maíz, por lo que existen diversas representaciones y rituales vinculados a este cereal. Estas y otras actividades agrícolas son muy importantes y constituyen la principal fuente de ingresos de las comunidades, ya sea por los productos transformados en pequeñas industrias o por la venta de frescos. Además, muchos miembros de estas comunidades son trabajadores asalariados, principalmente en los centros urbanos, en los sitios turísticos de la Riviera Maya y en otras ciudades del país.

La importancia de la agricultura y el acceso a la tierra para las comunidades de origen maya dio lugar a un movimiento por la autonomía que redefinió las relaciones políticas entre los indígenas y el Estado mexicano a finales del siglo XX. El zapatismo, movimiento surgido a partir de 1994 en comunidades de origen maya de la región de Chiapas, en el suroeste de México, se basó en la organización comunitaria que hubo que defender frente a las reformas neoliberales encaminadas a liquidar la propiedad social de la tierra a principios de los años noventa del siglo XX.⁶⁷ Originado a partir de un conflicto armado, representado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el zapatismo se ha transformado a lo largo de los años, demostrando su resistencia y vitalidad frente a las confrontaciones que lo desafiaron. Es importante señalar que el movimiento tomó las armas no para tomar el Estado por asalto y militarizar la existencia, sino para rechazar al Estado y su monopolio de la fuerza.⁶⁸

67 Véase: BASCHET, Jerome. *A Experiência Zapatista*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

68 Véase: LACERDA, Mariana; PÁL-PELBART, Peter. Por que zapatismo? *Dossiê Revista Cult*, vol. 278, Fevereiro de 2022.

Para un futuro posible

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13860221>

RAFAEL XUCURU-KARIRI

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0002-0019-7515>

En épocas de catástrofes anunciadas, como la actual, el futuro se llena de incertidumbre y miedo. Ante las amenazas de pandemias, el cambio climático y la creciente desigualdad económica, vemos a la gente movilizada por sus miedos. Llevados por los mismos temores, pero aún confiados, los indígenas nos sentamos alrededor de una hoguera con nuestros mayores y hablamos del futuro. Los que hemos quedado marcados por el horror del colonialismo y los que más deberíamos mirar hacia abajo, afrontamos el camino que hay que recorrer a través del tiempo con una mirada profunda pero firme.

A primera vista, esta seguridad puede parecer utópica, rayana en la desconexión con la realidad. Pero esto solo es cierto entre quienes nos ven desde fuera. Los que escuchan las historias de nuestros mayores y se toman en serio sus palabras, los que se sientan con nosotros a fumar en la xanduca¹ o los que leen nuestros textos saben el porqué de esta esperanza. El lector que ha llegado

1 Pipa tradicional de pueblos indígenas como los Xucuru-Kariri.

hasta aquí, en cierto modo, también se ha sentado con nuestros mayores y ha podido sentir en cada entrevista, en la expresión de los intelectuales indígenas de esta colección, por qué creemos en el Buen Vivir para la vida de hoy y de mañana.

También debe quedar claro para el lector que nuestra búsqueda del Buen Vivir y su propagación como filosofía de vida para el futuro de la humanidad no proviene de ningún acto heroico, como a menudo se propaga. No hay naturaleza salvacionista en nuestras acciones. Nuestra creencia es más objetiva, arraigada en nuestro pensamiento político. Se basa en la experiencia concreta de la vida, la historia pasada y el compromiso del cuerpo con el mundo humano y no humano que nos rodea. No estamos aquí para salvar a nadie, sino para defender nuestra forma de ver la vida.

Creemos en una vida con menos consumo, una economía con menos crecimiento y más tiempo de calidad para disfrutar de la belleza de nuestra existencia compartida con el mundo. Pero no porque seamos los salvadores del planeta, porque no es una entidad externa a nosotros que tengamos que salvar. No, somos sus partes constituyentes, igual que lo son nuestros cuerpos. Las entidades que habitan el mundo, como los ríos, los bosques, los mares y los cielos, son encantados, abuelos y abuelas que llevan aquí mucho tiempo, enseñándonos y conviviendo en diferentes épocas, desde el pasado hasta el futuro esperado.

Ante este hecho objetivo –nuestra profunda comunión con la vida, animada e inanimada– no tenemos más remedio que cuidar de todas estas entidades. Esta es una verdad común que resuena en las enseñanzas de los ancianos a las nuevas generaciones. La primera vez que oí estas verdades fue cerca de las cabeceras del río Coruripe, contadas por mi abuela en el territorio Xucuru-Kariri. Como yo, muchos niños escuchan de sus mayores su conexión con el mundo que les rodea a través de diversas historias. Y estas historias se ven acentuadas por el entorno en el que se cuentan, uniendo realidad y ficción en ingeniosas narraciones sobre la vida

y el futuro. Yo he oído esas verdades cerca de un río y muchos familiares las han escuchado en un bosque, contadas bajo el cielo estrellado, al son de las olas del mar o acompañadas por el fuerte silbido de los vientos de montaña.

Estas historias constituyen la base de una verdad muy extendida entre nosotros, los pueblos indígenas: que estamos conectados al mundo como partes mutuamente constitutivas, y no como externalidades que pueden o no interactuar. Esto nos da confianza en el futuro, porque nuestras acciones están orientadas a proteger esta comunión entre nuestros cuerpos y el mundo. Por eso también entendemos el futuro como algo presente en el pasado. Nuestro cuerpo futuro, o el de nuestros descendientes, estará formado por la misma composición que nos ha formado desde tiempos inmemoriales. El río con el que mantuve profundas conversaciones con mi abuela estaba aquí mucho antes de que las dosuviéramos ese encuentro, del mismo modo que, a partir de nuestra acción ahora, estará presente cuando reanude esa conversación con mis nietos.

Es en este sentido particular, de situar el cuerpo en diferentes temporalidades, que llamamos antepasados a nuestro presente y futuro. Al componer la memoria a través de la ascendencia, rompemos con las ideas lineales del tiempo. En los últimos años, nos hemos acostumbrado a una división del tiempo en principio, medio y fin. Una forma de pensar limitada, pero que ha tenido mucho éxito. Todos hemos aceptado correr esta carrera, la carrera del tiempo. En este deporte competitivo en el que pocos ganan, el futuro se ha convertido en una línea de meta que requiere trabajo, esfuerzo, contención corporal, frustración y una planificación meticulosa para alcanzarla. Para empeorar las cosas, también nos hemos acostumbrado a la idea de que unos pocos elegidos ganarán esta carrera y que no hay nada que podamos hacer para cambiar el resultado.

De este modo, asistimos a un colapso de la civilización sin intermediación de nuestra propia acción. El futuro se ha convertido en una fatalidad, llena de catástrofes de diversos tipos: climáticas, pandémicas y desiguales. Pero en los pueblos indígenas, este concepto se reorganiza más allá de la división lineal del tiempo con la que estamos acostumbrados a pensar la vida humana. Si el futuro depende de lo que ocurre en el presente, este también convive con el pasado, porque vivimos en una tierra habitada por seres y entidades que están aquí desde hace mucho tiempo, conectando pasado y presente. Los seres con los que compartimos el planeta, especies compañeras, paisajes y personas no humanas son también nuestros antepasados.

Y el cuerpo en el presente es lo que fabula el futuro. Nuestra agencia colectiva, construida día a día, nos permite pensar en un futuro en el que el cielo no caiga sobre nuestras cabezas, como reflexionan los intelectuales yanomami Ailton Krenak y Davi Kopenawa Yanomami. Estos dos escritores afirman que si la humanidad sigue pensando en el mundo que la rodea como un objeto a conquistar y explotar, sin límites a la intervención depredadora en nuestros ríos, mares y bosques, no habrá tiempo para más.² Sin embargo, distintos pueblos construyen narrativas diferentes, relacionándose con el llamado mundo natural, no como una amenaza que hay que contener, sino como parte de nosotros mismos. Nos dicen que debemos cuidar de este mundo como cuidamos de nuestros cuerpos.

De ahí la necesidad de escuchar activamente a estas especies asociadas, los ríos, los bosques, las montañas y los mares, que son portadores de la historia pasada y presente, así como de la construcción de un futuro. Estas entidades son portadoras de la historia, de nuestra historia común, que es también la de nues-

2 Véase: KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019; KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

tros antepasados. Pero no solo hablan de lo pasado, también nos hablan en el presente, nos nutren y nos enseñan sobre el pasado y la posibilidad de un futuro. Tal vez por eso los pueblos indígenas insistimos tanto en escuchar lo que tienen que decir los ríos, las entidades y los encantados. En todo el Abya Yala encontramos pueblos que escuchan, como los Pataxó y su silencio frente al mar, los Munduruku y su reverencia al bosque o los Krenak y la música de su abuelo-río que intentan escuchar.

Los pueblos indígenas proponen esta escucha sensible como parte de su cosmovisión, pero también como actitud política. El discurso catastrofista de que no hay marcha atrás en lo que la mano humana ha destruido y cambiado en el planeta nos impide actuar, conformándonos con la dominación de quienes se benefician del modo de vida (auto)destructivo. Difundiendo el pánico moral de que no hay posibilidad de cambio, especialmente en el modo de vida económico que hemos reforzado en los últimos años, tendemos al miedo y a la parálisis. Pero la política es la actitud de mover al colectivo a favor de los sueños y de las ideas, por eso los pueblos están tan comprometidos con la escucha activa de otras narrativas, con la escucha de los encantados, de los bosques y de tantos otros seres que llevan la memoria de la Tierra, pero también las posibilidades de cambio, moviendo historias y narrativas que creen resonancia en las personas, y no solo miedo.

Frente a la continuidad de la forma agresiva de ver la vida, que se puede narrar en más de 500 años de historia de las relaciones, los intelectuales entrevistados en esta colección denuncian la falta de futuro tanto para los indígenas como para los no indígenas. Esto se debe a que quedarse como se está es simplemente permanecer en la inercia, es no actuar, y el futuro, para estos pensadores, solo existe en la acción. Entienden este tiempo como una fabricación, un estado abierto cuya construcción depende de lo que soñemos y hagamos. Puede que al lector le sorprenda la palabra fabular, dada su relación con el acto de inventar o mentir, pero me gustaría destacar otro significado del término, el de in-

ventiva. Fabular, en este sentido, nos habla de la inventiva, de la capacidad de crear. Y esta es la gran afirmación política indígena. Los pueblos buscan orientar su futuro a través de la acción, involucrando a los brasileños en la agencia colectiva de cambiar esta relación con el país y construir juntos una posibilidad.

Por eso creemos que las palabras y pensamientos reunidos en este libro son una invitación a los lectores no solo a reflexionar, sino a ocupar su lugar junto a los pueblos indígenas en la construcción de esta posibilidad. Esperamos que te unas a nosotros para seguir defendiendo la vida y el Buen Vivir.

Sobre los organizadores

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack. Profesora adjunta de Historia de América en la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Ha publicado libros y artículos sobre la cuestión mapuche en Chile y Argentina, como *Entre a Araucania maldita e o Deserto indômito: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina* (Via Verita, 2018). Actualmente investiga sobre el diálogo entre la historia y las y las ontologías y epistemologías indígenas y sobre el análisis epistemológico indígenas y el análisis de la producción intelectual indígena en la contemporaneidad. Es coordinadora del proyecto “Caminhos de Abya Yala – Intelectuais indígenas do continente americano”.

Fidel Rodríguez Velásquez. Antropólogo e historiador, nacido en Punta de Piedras, isla de Margarita, en el Caribe venezolano. Trabaja como investigador posdoctoral en el departamento de Historia de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), con una beca de excelencia académica de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Su investigación se centra en la historia social del trabajo marítimo durante los siglos XVI y XVII. Su trabajo analiza los complejos acuerdos que caracterizan a las comunidades laborales y su relación con la circulación global de mercancías. Su libro, *Los Mundos del Trabajo: Sociabilidad, resistencias y vidas en Movimiento*, editado con Julimar Mora Silva y María Elena Meneses Muro, ganó el Premio Miradas Latinoamericanas otorgado por CLACSO en 2023 y fue publicado por Siglo

XXI Editores, México, en 2024. Actualmente coordina el proyecto Gente de Mar (www.gentedemar.com) y está terminando su primer libro monográfico, *Entangled by Pearls: Agents, Politics and Labour in the Construction of the Early Modern World*.

Jacqueline Ventapane Freitas. Licenciada y máster en Historia por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) y doctora en Ciencia Política por la Universidade Federal Fluminense (UFF). Fue coordinadora ejecutiva del Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino de História (LPPE-UERJ) y de los proyectos de extensión “Podcast História Presente” y “Tratamento Técnico do Acervo da Revista Cadernos do Terceiro Mundo”.

Natalia Caniguan Velarde. Antropóloga de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y magíster en Desarrollo Humano, local y regional de la Universidad de la Frontera. Actualmente es doctorante en Antropología en la Universidad de Buenos Aires. Es investigadora del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas - CIIR. Sus líneas de trabajo se vinculan al quehacer de la política pública en contextos interculturales, donde se ha enfocado principalmente etnografía del Estado. Actualmente es presidenta del Colegio de Antropólogas y Antropólogos de Chile.

Rafael Xucuru-Kariri. Investigador de la Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidade Federal da Bahia (UFBA), donde se doctoró. Estudia el pensamiento político de los pueblos indígenas. El foco principal de su investigación son las cartas públicas escritas por estas comunidades, investigando las concepciones e interpretaciones sobre vivir y morir como indígena en los estados contemporáneos. Junto con Suzane Lima Costa, es el organizador de *Cartas para o Bem Viver* (Boto-cor-de-rosa livros arte e café / paraLeLo13S, 2020).

Sobre los autores

Bruno Azambuja Araujo. Máster en Historia Cultural por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) y doctorando en Historia Social en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ), donde desarrolla su tesis sobre la educación indígena en América Latina. Su trabajo se interrelaciona constantemente con temas relacionados con la Historia Indígena, la Historia Medioambiental y la Historia Intelectual.

Danielle Freire da Silva. Licenciada en Historia por la Universidade Federal Fluminense (UFF), cursa un máster en Historia Social en la Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ). Investiga la movilización del pueblo Mapuche durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973) y es miembro del grupo de investigación Núcleo de História Oral e Memória do Laboratório de Estudos do Tempo Presente (TEMPO/UFRJ).

Jamille Macedo Oliveira Santos. Licenciada en Historia por la Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), máster y doctora en Historia Social por la Universidade Federal da Bahia (UFBA). Es autora de *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupi-nambá na Bahia quinhentista* (Edufba, 2019). Se dedica a investigar la historia de los pueblos indígenas en el Recôncavo da Bahia en los siglos XVI y XVII y, más recientemente, las tradiciones orales de intelectuales y chamanes indígenas. Es profesora colaboradora del Programa de Pós-graduação Lato Sensu em História e Cultura Afrobrasileña e Indígena del IFbaiano.



Sobre los entrevistados

Bella Flor Canche Teh. Es de Timucuy, Yucatán. Los primeros años de su vida estuvo al cuidado de su abuela, quien le legó la lengua maya. Realizó sus estudios de licenciatura en Antropología Social en la Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) y posteriormente concluyó sus estudios de doctorado en Lingüística en la Universidad de Barcelona (UB). Ha impartido clases de lingüística (maya y español), política lingüística e interculturalidad, entre otras materias. Actualmente es profesora e investigadora independiente.

Ellen Lima Wassu. Es un animal, un río, un árbol, una raíz y una semilla. También es escritora y doctoranda en Modernidades Comparadas: Literaturas, Artes y Culturas, en la Universidade do Minho, en Portugal. Además de formar parte de varias colecciones y revistas literarias, publicó *ixé ygara voltando pra 'y'kúá* (Urutau, 2021) e *yby kúatiara um livro de terra* (Urutau, 2023). Su práctica combina arte, poesía, performance, activismo, crítica, estudios contracoloniales, escritura de ensayos, baños en el río y conversaciones con flores.

Káhu Pataxó. Es un líder indígena en constante construcción. Su carrera comenzó de adolescente, acompañando a su tío, el Cacique Aruá, en su trabajo en las aldeas y con la comunidad. En septiembre de 2023, fue elegido Presidente de la Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT). En 2017, aprobó el curso de Derecho en la Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Maryta de Humahuaca. Lleva en su canto los orígenes milenarios de la etnia que representa. A través de sus investigaciones, logra conformar en su performance cantos ancestrales de diferentes comunidades indígenas, donde se destacan los cantos de Abya Yala. Vinculándose a diferentes géneros folclore, electrónico o jazz, manifiesta en su mensaje el amor a la Madre Tierra, a la Pachamama, a la mujer y los seres vivos, llevándonos a compartir los mensajes de respeto, valor a la vida y paz mundial, conectándonos más allá del idioma. Es integrante del Tercer Malón de la Paz, Feministas del Abya Yala y Unidxs por la Cultura.

Sindri Tatiana González Ipuana. Mujer, madre e indígena del Eirruku (casta materna) Ipuana de la tierra ancestral de alapu Alta Guajira, nacida criada, y actualmente residente en Punta Coco Alta Guajira. Perteneciente al municipio de Uribia, La Guajira, Colombia. Como mujer wayuu, lidera proyectos productivos asociados a la economía wayuu, específicamente con el tejido wayuu, el emprendimiento cultural, la preservación de las costumbres y tradiciones de las culturas, y el empoderamiento de las mujeres étnicas. Es hablante 100% del wayuunaiki, maestra artesana, tallerista en tejeduría wayuu.

Ytanajé Coelho Cardoso. Máster en Letras por la Universidade do Estado do Amazonas (UEA) y doctor en Educación por la Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Es profesor de escuela pública y trabaja como profesor colaborador en el Curso de Licenciatura Intercultural Indígena de la Universidade do Estado do Amazonas. En los últimos años se ha dedicado a la literatura. Es autor de *Canumã: a travessia* (Editora Valer, 2019).



NUESTRAS REDES SOCIALES

YOUTUBE:

<https://www.youtube.com/@CaminhosdeAbyaYalaUERJ>

Spotify: <https://open.spotify.com/show/0mDQXdzP66IfqMKlkBrA1n?si=96886e9f19674f8a+.&nd=1&dlsi=4aa6f414abdf4dcb>

SITE:

<https://www.descolonizandoconhecimentouerj.com/in%C3%ADcio/caminhos-de-abya-yala>



Voces de Abya Yala

Perspectivas indígenas sobre el presente
y futuro del continente americano

Con el libro *Voces de Abya Yala: Perspectivas indígenas sobre el presente y futuro del continente americano*, organizado por Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack, Fidel Rodríguez Velásquez, Jacqueline Ventapane Freitas, Natalia Caniguan Velarde y Rafael Xucuru-Kariri, inauguramos la **Colección Diálogos**, de la **Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropologías del Sur** como proyecto editorial de la **Red de Antropologías del Sur**, fundada en Venezuela en 2015, y que surge como una propuesta de integración y de visibilización de las antropologías que practicamos en América Latina y el Caribe, en principio, pero que aspira a abarcar otras zonas consideradas "sur(es)" del planeta. La **Colección Diálogos** tiene como objetivo, primero, visibilizar las voces de las minorías para, además, fortalecer la noción de interculturalidad y los ejes articuladores de sus luchas y resistencias, y, segundo, poner a disposición conversaciones con maestros/as y pensadores/as de las antropologías del sur. La idea es poner a disposición de la comunidad académica latinoamericana, caribeña y del mundo en general, especialmente a estudiantes en formación, libros digitales, gratuitos y en acceso abierto.

Los/as autores/as nos ofrecen los diálogos realizados en 2023, en el marco del proyecto "**Caminhos de Abya Yala - Intelectuais Indígenas do Continente Americano**", con ocho indígenas: Rafael Xucuru-Kariri (pueblo Xucuru-Kariri, Brasil), Natalia Caniguan Velarde (pueblo Mapuche, Chile), Ellen Lima Wassu (pueblo Wassu-Cocal, Brasil), Sindri González Ipuana (pueblo Wayuu, Colombia), Kâhu Pataxó (pueblo Pataxó, Brasil), Maryta de Humahuaca (pueblo Omaguacas, Argentina), Ytanajé Cardoso Munduruku (pueblo Munduruku, Brasil) y Bella Flor Canché Teh (pueblo Maya, México). Resistencia, lucha, relación territorio/comunidad, extractivismos, procesos de despojo, racismo, derechos indígenas, lengua: son algunos de los ejes articuladores de estas conversaciones, en las que leemos, a través de las trayectorias de vida de cada persona entrevistada, formas de vida colectivas y relaciones que muestran otras ontologías conviviendo en nuestros países del sur. Más allá de reflejar complejas realidades, este libro nos trae, en las voces de sus interlocutores, un aire de vida y de esperanza.

