

DIPLOMADO PARA EL FORTALECIMIENTO DEL LIDERAZGO DE LAS MUJERES INDÍGENAS (MODALIDAD MIXTA)



MUJERES CHARRÚAS REARMANDO EL GRAN QUILLAPÍ DE LA MEMORIA EN URUGUAY

MÓNICA MICHELENA

Tutor académico: Lic. Andrea Olivera.

Tutor ancestral: Mary Correa.

Coordinadora del Diplomado: Mtra. Araceli Burguete Cal y Mayor
CIESAS-Sureste

Del 02 de agosto de 2010 al 20 de mayo de 2011

Cartagena de Indias, Colombia

ÍNDICE GENERAL

<u>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN</u>	3
<u>CAPÍTULO II: RESUMEN</u>	6
<u>CAPÍTULO III: ASPECTOS METODOLÓGICOS</u>	7
III.1 Tejiendo miradas de diferentes colores	7
III.2 Mi tutora ancestral	11
III.3 Mi tutora académica	13
<u>CAPÍTULO IV: CONTEXTO HISTÓRICO- GEOGRÁFICO</u>	15
<u>CAPÍTULO V: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN</u>	18
V.1 Un viaje a través de la memoria	21
V.2 Rearmando la memoria	29
V.2.1 Curar con la palabra	32
V.2.2 Caminar para hacer memoria	35
V.2.3 Presentación del niño a la luna	39
V.2.4 Guardado del cordón umbilical	45
V.2.5 Guarda – memoria	48
<u>CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES</u>	51
<u>CAPÍTULO VII: PROPUESTAS</u>	55
BIBLIOGRAFÍA	56

CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN

“Oyenda: El Grito de la Memoria”.

“La historia étnica es como un arco y una flecha. Cuanto más se estire la cuerda, más lejos llegará la flecha. Lo mismo ocurre con la visión histórica: cuanto más atrás se remonte uno en la historia, más lejos se puede ver en el futuro.”

Maestro navajo en un foro sobre educación intercultural.

El Uruguay se auto percibe como “país sin indios”, debido a que hubo un genocidio del Pueblo Charrúa perpetrado por el estado uruguayo en 1831, que hizo desaparecer casi por completo a la cultura charrúa (Picerno, 2010). Después de este etnocidio, la cultura uruguaya desde la élite quiso ocultar su heterogeneidad tras un imaginario homogeneizador, evitando así percibir en toda su significación la riqueza de su diversidad, en especial los aportes de la cultura indígena.

Hoy sin embargo se vive un proceso de resurgimiento del Pueblo Charrúa, donde la mujer ha tenido un papel importante en la recuperación de la cultura y en la lucha por los derechos indígenas. Pese a esto este resurgimiento aún no ha sido aceptado como legítimo tanto por la academia como por los organismos públicos, quienes siguen invisibilizando en sus políticas públicas a la población indígena del Uruguay.

Contar nuestra propia historia es un acto de afianzamiento de nuestra propia identidad. Y a través de nuestra mirada iremos tejiendo juntos nuestra memoria colectiva.

Existen en la actualidad formas simbólicas de poder sobre la historia de nuestro pueblo. Se hace imprescindible revisar entonces los mecanismos mediante los cuales se establecen formas de simbolizar y se instituyen modelos que rigen la vida y definen la

identidad de los pueblos. Por eso es muy importante para nosotros este trabajo, dado que es el primero que hacemos desde nosotros mismos.

Es en este contexto nacional que las mujeres charrúas están siendo discriminadas, dado que no existen estudios realizados sobre ellas y no existen políticas públicas dirigidas hacia ellas.

Pero el problema central es que el trabajo de la recuperación de la memoria que están realizando las mujeres charrúas no es conocido aún y requiere de visibilización.

Para poder empezar a abordar este problema es que planteo esta serie de interrogantes:

i) ¿Existe memoria oral del pueblo charrúa?, ii) ¿cuál es el rol de las mujeres en el proceso de recuperación de la memoria colectiva?, iii) ¿cuáles son los elementos identitarios que utilizan las mujeres charrúas en el rearmado de la memoria?, iii) ¿Cuáles son las prácticas y saberes que sobrevivieron al genocidio y que hoy siguen vivas?, iv) ¿Cuáles con las prácticas y saberes que se están recuperando y de qué modo se están recreando?

Con esta investigación se pretende dar respuestas a estas interrogantes. Los objetivos de este trabajo, son por un lado, generar conocimiento, originado del análisis de las entrevistas y del discurso emanado de quienes nos autodenominamos charrúas, y por otro lado, se busca originar insumos del de las mujeres charrúas para mostrar que existimos y así poder demandar al estado políticas públicas sociales y educativas dirigidas hacia este sector.

Este trabajo trata de todo lo hecho por las mujeres charrúas por la recuperación de su cultura y de su identidad étnica. Su importancia radica para el interior de las organizaciones, en que será una especie de memoria “Oyendau”¹, del recorrido que las mujeres han hecho en ellas, y en la cual se basarán las próximas generaciones para continuar este proceso.

¹ Memoria en lengua chaná. El pueblo chaná es un pueblo perteneciente a la macroetnia charrúa

Asimismo será de impacto en el medio ya que será una investigación inédita pues no tiene antecedentes en nuestro país, a su vez que llenará un vacío cognitivo con relación al tema de los indígenas de hoy en el Uruguay, reformulando preconcepto de que no existen ya que fueron “exterminados”.

Realizar una investigación de la contribución de las mujeres en el proceso de resurgimiento espiritual, social y político del Pueblo Charrúa desde nosotras mismas, de nuestros proyectos y de nuestros logros, nos aproximará al conocimiento de esa “otra memoria” y nos dará herramientas para rearmar ese “puzle” que es nuestra identidad.

Contribuirá también a romper con el prejuicio que siguen teniendo la mayoría de los uruguayos de que no hay indígenas en nuestro territorio porque los “exterminaron” a todos, sino que “estamos y somos”, y que nos estamos levantando lentamente recuperando nuestra cultura e identidad.

Considero que puede aportar a las ciencias sociales y a las mismas organizaciones indígenas, dado que al hacer una descripción etnográfica de lo que ha sido el “resurgimiento” desde las propias mujeres que fueron y son protagonistas en este proceso, le da un carácter testimonial único.

Servirá además como insumo que apoyará a las organizaciones en sus reclamos en pro de un reconocimiento por parte del estado uruguayo de su población indígena actual.

La incoherencia está planteada por el hecho de que desde ciertos organismos estatales estas organizaciones ya han tenido un reconocimiento como organizaciones indígenas, dado que Uruguay ratificó el Convenio Constitutivo del Fondo Indígena y pasó a formar parte de él en abril de 2005, como miembro pleno y activo. Por otro lado el Instituto Nacional de Estadística y Censo reconoce a la población indígena dentro de sus censos oficiales.

También contribuirá a darles más visibilidad a las mujeres charrúas en el Uruguay y a las organizaciones que ellas conforman.

CAPÍTULO II: RESUMEN

Este trabajo da cuenta de experiencias de recuperación de la memoria que desde las mujeres charrúas se han ido realizando en estos últimos tiempos y que han estado enmarcados en el proceso colectivo de resurgimiento del Pueblo Charrúa.

A través de entrevistas no estructuradas y diálogos grupales es que surgen en este trabajo las voces de las mujeres charrúas, dándonos a conocer saberes y prácticas que son parte de nuestra memoria oral, tantas veces ocultada en el medio rural y no reconocidas por la academia.

Pero también en este trabajo se muestra cómo es que las mujeres charrúas estamos haciendo juntas el rearmado de la memoria. La memoria histórica y la memoria oral toman un significado colectivo profundo desde las mujeres en el rol de guardianas de la memoria. Es así que desde nuestra propia voz nos levantamos y resurgimos, creando y recreando nuestra cultura continuamente.

Se asoman a la luz a través de este trabajo prácticas y saberes que han sobrevivido al genocidio y que no son conocidos por la mayoría de la población del país porque han sido invisibilizadas. Este trabajo las rescata del olvido a través de una metodología de etnografía colaborativa donde la mirada del nativo es tan importante como la mirada del investigador académico.

CAPÍTULO III: ASPECTOS METODOLÓGICOS.

III.1 Tejiendo miradas de diferentes colores.

Para hacer la investigación utilicé la metodología de la etnografía en colaboración que de acuerdo a Rappaport (2007) abre un espacio al proceso de co-teorización y convierte el espacio del trabajo de campo entendido como de recolección de datos en co-conceptualización, forzando así a trasladar el énfasis puesto en la etnografía como escritura hacia la reconceptualización del trabajo de campo.

Según Lassiter (Cardus y Font, 2006) la etnografía colaborativa implica una forma específica de interpretar los datos y escribir los resultados de la investigación, así como un planteamiento sobre el uso de éstos. Va más allá de una comprensión simplista de la etnografía como método de campo mediante el cual recolectamos información, sino que es una arena propicia para hacer una co-teorización que conjugue el punto de vista nativo y el punto de vista académico. Necesitamos re-conceptualizar el significado de la investigación trasladando el foco desde los individuos que participan en ella –la “etnografía de” en el sentido de autoría– hacia la “etnografía para” o con propósito. En este sentido se identificaría con una etnografía militante (Rappaport, 2007)

Andrea Olivera, Mary Correa y yo hicimos un equipo de trabajo. Juntas hicimos el trabajo de campo, juntas hicimos las entrevistas y juntas vivimos durante un mes.

Andrea Olivera es una hermana antropóloga de la Universidad de Lausanne, Suiza, que a su vez está haciendo su tesis de doctorado con el tema charrúa. Ella es además mi tutora académica en este trabajo. Mary Correa es una hermana charrúa de mi comunidad que tiene mucha experiencia y sabiduría en el proceso de mi pueblo y que a su vez es mi tutora ancestral en este trabajo.

En la antropología tradicional “el otro” no es considerado un sujeto sino que es considerado el objeto de estudio. Tanto el antropólogo como el objeto estudiado forman una díada observacional entre el nativo y el antropólogo en la que ambos se observan o perciben mutuamente, ambos hacen de observadores. Para romper con esta “contra observación” (Podestá, 2007), pasamos de una díada a una tríada, incluyendo a un segundo nativo, para que la mirada “nativo a nativo” también sea incluida. Dando este viraje la investigación pasa a ser una investigación colaborativa entre el antropólogo y los dos nativos. Pero a su vez los dos nativos tenemos distintas función. Andrea en el rol de tutora académica, Mary en el de tutora ancestral y yo en el de la nativa activista, permitiéndonos un diálogo intercultural reflexivo entre las tres.

Se pueden contemplar aquí varias contra observaciones (nativo- nativo, observador- nativo y viceversa) que pueden ejecutarse al unísono (Podestá, 2007). En este caso seré yo la investigadora nativa la que escriba esta etnografía, con la colaboración y participación de la antropóloga y la tutora ancestral. Desde las tres diferentes miradas iré interpretando y produciendo este texto que quiero sea útil a mi comunidad y a mi pueblo. Será una manera de contar nuestra propia historia.

Geertz se preguntaba cómo se alcanza el conocimiento antropológico del modo en que piensan, sienten y perciben los nativos. La cuestión era descifrar qué demonios ellos creen que son. Nadie conoce esa respuesta mejor que ellos mismos, de ahí la pasión por nadar en la corriente de su experiencia (Geertz, 1994).

Según Podestá (2007) la voz de los nativos no ha sido suficientemente escuchada, ellos tienen muchas cosas que decir y que pensar sobre sus propias realidades y que no basta con lo que los académicos digan acerca de ellas. En la autoría nativa, el rol activo del nativo en el proyecto de investigación es una de las claves para entender desde su interior cómo son y se organizan sus mundos. Nunca un investigador no nativo por más afinidad y conocimiento que tenga sobre los lugares y las personas no podrá hacerlo

como él, dado que no podrá adoptar la organización mental que caracteriza a la otra cultura.

Forjar una metodología intercultural colaborativa implica ambas miradas: la nativa y la académica, reconociendo ambos tipos de conceptualización del mundo y compartiéndolas en una única construcción intercultural ya que ambas miradas no son excluyentes, sino que se complementan. Ambas son importantes en tanto constituyen indicadores de frontera y en tanto las dos construyen las fronteras (Bartolomé, 1997).

Se propone así descolonizar la metodología, en sus relaciones asimétricas entre sujeto etnógrafo y objeto etnografiado, partiendo del puente tendido entre la mirada académica y la mirada nativa, entre la teoría y la práctica, procurando superar tanto el reduccionismo de una auto-etnografía tanto como la teorización de una etnografía clásica. Proponemos una estrategia metodológica híbrida que contemple las asimetrías entre todos los actores participantes, antropólogo, nativo y nativo activista. Esta transferencia de saberes constituye un intercambio entre las tres formas de conocimientos: el nativo de su propio mundo, el antropológico generado por el experto académico (Dietz, 2011), y un tercer conocimiento que es un conocimiento de frontera, generado por el nativo activista o líder que se encuentra entre los dos mundos.

En mi trabajo puedo ubicar a Andrea con la mirada académica, a Mary con la mirada nativa y yo me ubico en la frontera. Mi papel es difícil aquí pues tengo que ir entretejiendo las miradas “emic” y “etic” hacia mi propio colectivo. Será como mirarme al espejo a través de los cristales de mis hermanos y de los míos propios. Seré una “charrúa de frontera”, una ambivalencia inherente que acarrea ser una investigadora nativa, es como quedar frente a la cámara y detrás de ella al mismo tiempo (Podestá, 2007).

La relación que tengo con ambas tutoras es muy interesante. Si bien el trabajo de escribir la etnografía correrá por mi parte, el trabajo es una coautoría de las tres, dado que cada

una de nosotras aportó al mismo “un color diferente”, especialmente en el terreno, en el campo mismo.

Lassiter defiende que es importante tener conciencia de cuáles aspectos de uno mismo son significativos en relación con el tópico estudiado y explicitarlo ya que finalmente van a afectar nuestra percepción e interpretación del objeto (Cardus y Font, 2006). Como sujeto nativo, autor de este trabajo, seré asimismo creadora de mis propias representaciones y a partir de mi texto externalizaré los puntos esenciales sobre los que construyo mi propio mundo. Pretendo que sea insumo tanto para mi comunidad como para los académicos, que tendrán una versión de primera mano de cómo nosotros los charrúas concebimos nuestro proceso de resurgimiento, de esta manera tendrá carácter testimonial.

Cómo etnógrafos podemos tener experiencias personales con los informantes que nos permitan entender de una forma diferente tanto lo que estamos estudiando como a nosotros mismos. Nuestra propia experiencia y la de nuestros interlocutores conforman el proceso y el texto etnográfico (Cardus y Font, 2006). Esta co-experiencia da forma a una comprensión mutua en el trabajo de campo.

Desde esta perspectiva, como investigadora nativa haré una etnografía militante, ya que mi trabajo no será un ejercicio académico inocente, sino que será una actividad interesada en despertar la consciencia del poder de la investigación en los grupos de mujeres entrevistadas, para que ellas sean las continuadoras de esta investigación en el futuro próximo, apropiándose de ella y de su metodología.

La metodología y los métodos de investigación, las teorías construidas sobre los actores indígenas y también los estilos de escrituras necesitan ser descolonizados. El espacio en donde se produce la investigación adquiere entonces relevancia ya que es la arena donde combaten entre sí dos intereses: las formas de conocimiento de Occidente versus las

formas de resistencia de los considerados Otros por ésta, que son los indígenas (Tuhiwai, 1999).

Como técnicas de investigación haré entrevistas grupales o focales y entrevistas individuales. Ambos tipos serán entrevistas abiertas.

III.2 Mi tutora ancestral

Con Mary nos conocemos desde hace ya quince años, pero hace siete años que integra mi comunidad. Siempre recuerdo la primera vez que la vi, ella llevaba una pluma de águila colgada en su cabello a través de un hueso y esa imagen me impactó.

Hace dos años que hemos profundizado en nuestra relación. Mary tiene mucha experiencia de vida y es muy observadora. Ella ve cosas que yo no veo tanto de mí como de las personas que nos rodean. Es a ella a quien he recurrido para pedirle un consejo.

Cuando tuve que elegir a mi tutora espiritual no pensé en ella dado que su persona no entra en la categoría de “guía espiritual”. Pero luego me di cuenta que ella naturalmente ha sido mi tutora ancestral en mi misión de líder durante estos dos últimos años. Siempre ha estado apoyándome y dándome aliento en los momentos más difíciles, haciéndome reflexionar y cambiar actitudes, haciéndome más tolerante y más positiva frente a los demás. Es quien siempre me acompaña en todo los proyectos.

Durante el trabajo de campo era la “sostenedora” del mismo. Cuando llegábamos a una casa a hacer una entrevista ella era la que mejor se relacionaba con las mujeres de la casa. Iba a la cocina y a través del “hacer” ella se comunicaba de forma más directa que Andrea y yo.

En cuanto a su rol en las entrevistas, algunas veces tomaba sus propias notas a pesar de que estaba siendo todo grabado y filmado. En sus notas se refleja su visión de lo sucedido, su mirada, la cual ha enriquecido mi trabajo. Otras veces fue ella la que tomó la cámara y filmó, dándole también en la filmación su toque personal.



Mary filmando en Piñera.

Hiciera lo que hiciera en el trabajo de campo, su actitud era siempre de sostén del grupo. Mary a veces parece estar por fuera de la escena, pero según ella explica evidenciando su mirada global:

“Me desdibujo para poder ver mi centro y el lugar de todos y cada uno y sé dónde voy a estar para sostener toda la escena. Tengo que encontrar mi lugarcito para que ese encuentro sea grato.”

Este trabajo ha sido realmente transformador para ella, la ha empoderado enormemente y ha sido disparador para que ella asuma un rol de mayor compromiso e incidencia dentro de la comunidad. En su hacer Mary toma en cuenta la dimensión que puede llegar a tener este trabajo para la comunidad.



Mary y yo.

III.3 Mi tutora académica.

Con Andrea nos conocimos hace dos años en la VIII Marcha a Salsipuedes, a 178 años del genocidio del Pueblo Charrúa. Tenía en ese entonces 35 años y tenía un año de beca para vivir en Uruguay y empezar la tarea de campo de su tesis doctoral.

Andrea es uruguaya, pero exilada en Suiza desde niña. Se tuvo que ir del país a los ocho años con sus padres porque éstos eran perseguidos políticos al inicio de la dictadura militar en nuestro país, exilándose la familia en Lausanne, una ciudad de Suiza en donde creció y estudió. Actualmente Andrea es licenciada en Ciencias Sociales y actualmente está realizando su tesis para doctorarse en antropología cultural y social en la UNIL. Trabaja como asistente en el Instituto de Ciencias Sociales y en el Laboratorio de Antropología Cultural y Social de la Facultad de Ciencias Sociales y políticas de la UNIL².

² Universidad de Lausanne (Suiza).

Durante 2009 y 2010 tuvimos una relación de amistad que se fue profundizando a medida que Andrea se iba involucrando más y más con nuestro proceso. En febrero de 2010, cuando refundamos la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCHA), Andrea formó parte de este suceso y desde entonces es considerada una integrante más por las mujeres charrúas, ya que se ha ganado ese lugar.

Andrea es uno de los pocos casos en que los antropólogos uruguayos se interesan por escribir acerca de nuestro proceso. Y es muy significativo que los tres casos de antropólogos que han hecho o están haciendo su tesis sobre el tema de los charrúas, lo hayan hecho estando estudiando y viviendo en el exterior. La academia uruguaya no acepta nuestra lucha como legítima. Andrea es la primera mujer en este grupo de académicos que se interesa por nosotros, además de ser la más comprometida en nuestra causa de ellos. Tiene una sensibilidad muy aguda y es una maestra a la hora de crear el clima a la hora de hacer las entrevistas. En ese trabajo colaborativo me enseñó mucho en el propio terreno, al hacer juntas el trabajo de campo.

Para Andrea esta tesis le significa también una búsqueda a sus raíces.



Andrea, mi tutora académica

CAPÍTULO IV: CONTEXTO HISTÓRICO- GEOGRÁFICO

En Uruguay el tema indígena ha sido percibido desde las esferas públicas, de una manera solapada y subterránea. La historia oficial nos ha construido un pasado que esconde radicalmente nuestras raíces amerindias, raíces que intentaron arrancar a la fuerza por medio de varias campañas de exterminio hacia nuestros pueblos originarios, pero no pudieron (Consens, 2003).

Salsipuedes, la matanza, el etnocidio fue perpetrado por el primer gobierno uruguayo de una forma pensada y calculada hasta el último detalle. Por ejemplo el “pequeño detalle” que tuvieron con los sobrevivientes, de arrancar los hijos de las madres y separar a los hermanos entre sí, hizo que la lengua charrúa muera y así casi mataron nuestra cultura y también mataron nuestra identidad.

Ya desde principios del siglo XX se empieza a cuestionar nuestro carácter nacional. Araujo es contundente al afirmar que Uruguay perdió su carácter amerindio cuando se quedó sin indios (Araujo, 1909).

Hoy los uruguayos seguimos padeciendo una “crisis de identidad”. Esto se debe fundamentalmente a que hubo una fractura intencionada de nuestra memoria. A partir de este “quiebre” coexisten dos memorias. Una integrada por los actuales sistemas políticos, sociales, educativos y culturales que tutelan las raíces europeas que ellos sostienen que son las únicas que nos corresponde poseer. Y una segunda memoria que pertenece a los considerados como otros (Consens, 2003). Y dentro de ésta está la nuestra.

Al respecto dice Viñar afirma que siempre se reproduce y se vive la historia de los vencedores, “pero otra la acompaña, como la sombra al cuerpo, y conviene cuando se puede no ignorarla” (Viñar, 1993: 39).

El movimiento indígena del Uruguay surge a la salida de la dictadura militar, durante los años posteriores a 1984. Las organizaciones indígenas, como tales, son relativamente nuevas, la más antigua tiene veinte años. Tienen escasa visibilidad en nuestra sociedad y no existen estudios desde la antropología respecto a ellas.

Este resurgimiento de lo indígena en nuestro país merece una investigación desde las ciencias sociales pues tiene un contexto histórico y social que lo explica.

Hasta hace pocos años atrás, estas agrupaciones se definían así mismas como asociaciones de descendientes de charrúas. Hoy se autodefinen como organizaciones o comunidades de charrúas, dado que sus integrantes se reconocen como tales, respaldados en un marco legal existente a nivel internacional pero inexistente a nivel nacional. Las mujeres charrúas han tenido un papel importante en dichas organizaciones, ocupando cargos de responsabilidad.

Las organizaciones están repartidas entre la capital y el interior del país. Esta investigación se llevó a cabo con mujeres de las organizaciones existentes que están localizadas en los departamentos de Tacuarembó, Paysandú y Maldonado.

Tacuarembó y Paysandú son dos de los diecinueve departamentos del Uruguay que se encuentran al norte del Río Negro. Este río divide territorialmente en dos regiones bien marcadas a nuestro país, al norte y al sur del mismo. Esta división es histórica dado que hasta principios del siglo diecinueve el norte era considerado “el desierto” porque no llegaba aun la colonización completamente. Esta zona era en ese momento histórico territorio charrúa pues habían sido desplazados hacia allí por los avances de la colonización en el sur. Al momento del Genocidio población charrúa estaba establecida en este territorio (Picerno, 2008).

El trabajo de campo se llevó a cabo mayoritariamente en esta parte del territorio, en los departamentos de Tacuarembó y Paysandú, que es en los lugares cercanos a la matanza donde se conserva mejor la memoria oral y la conciencia de ser charrúas. Salsipuedes, el

lugar donde se llevó a cabo el genocidio se encuentra en el departamento de Paysandú, pero muy cerca de la frontera con el departamento de Tacuarembó. Tacuarembó se encuentra en el centro- norte de nuestro país, a cinco horas de viaje de Montevideo. En este departamento es donde se halla el mayor porcentaje de población indígena del país según el Instituto Nacional de Estadística, un 6% de su población se autidentifica como indígena (Buchely y Cabella, 2006), pero que sabemos que el porcentaje es mayor, sólo que no se autorreconocen como indígenas. Y esto es notable ya que cuando uno camina por sus calles va viendo muchos rostros con rasgos indígenas.

Paysandú se encuentra en el noroeste del país. En la zona de Salsipuedes, se encuentra la Ruta de los Charrúas que va uniendo diferentes pueblitos pequeños que tienen mucha población charrúa. Allí en uno de esos pueblos, en Piñera es que hicimos parte de nuestro trabajo de campo y luego en Guichón que es la ciudad más importante luego de la capital del departamento que lleva su mismo nombre.

También hicimos trabajo de campo en el departamento de Maldonado, en una zona cercana a la ciudad de Pan de Azúcar. Maldonado queda al sureste de nuestro país.



Mapa político de Uruguay³

³ Tomado de <http://www.geografiadeluruguay.eluruguayo.com/Departamentos-del-Uruguay.htm>

CAPÍTULO V: RESULTADOS DE LA INVESTIGACIÓN

“Por las huellas de nuestros ancestros caminamos juntas nuestros sueños”

Este trabajo es como un gran quillapí⁴ de la memoria, ya que cada mujer es portadora de un pedacito de ella. Entre todas estamos cosiendo estos retazos de memoria y la estamos volviendo a armar, tratando de que las costuras no se vean o que se vean lo menos posible. Armar el gran quillapí de la memoria es también hilvanar las distintas visiones de esta memoria. Cada uno desde su visión aporta a la unidad del quillapí.

El quillapí es una expresión de la cultura charrúa. Es confeccionado por las mujeres en forma colectiva. Según Caviglia refiriéndose a los quillangos⁵ de los tehuelches:

El trabajo lo comienza la capera, y luego usualmente lo cosen entre varias mujeres que iban uniendo las partes y que al final se juntaban para formar la capa. Algunas veces inclusive pintaban partes en forma independiente, otras lo hacían mientras iban uniendo las partes. El orgullo de las caperas era colgar el trabajo terminado al sol y llamar al resto para que vean que no pasa un rayo de sol por las costuras. Aprender a pintar quillango era una obligación, cada uno tenía su clase de dibujo (Caviglia, 2002: 55).

⁴ Quillapí es una capa de cuero pintada, confeccionada con pedazos de cuero que eran cosidos entre sí y pintados por las mujeres colectivamente. En verano se lo ponían con el pelo hacia afuera y en invierno se lo ponían con el pelo hacia adentro, viéndose los dibujos geométricos pintados con diferentes colores del lado externo

⁵ Quillango y quillapí son la misma prenda. Quillangos les decían los tehuelches, un pueblo muy emparentado con el pueblo charrúa, incluso se sabe que los charrúas fueron parte de los tehuelches que emigraron desde el sur de la Patagonia a la zona de la Cuenca del Río de la Plata.



Mujeres pintando en interior del toldo⁶.



Kámskers pintando una capa⁷.

Es una expresión de su Cosmovisión, porque cada símbolo que lleva pintado tiene un sentido, no era nada más un objeto decorativo, sino que era mucho más profundo. El que lleva el quillapí puesto está protegido por el manto de la Cosmovisión, ese es el poder del quillapí (Caviglia, 2002). La persona que lleva encima toda su cosmovisión, como una especie de protección que estaba materializada a través de los símbolos pintados.

En este caso utilizo la palabra memoria entendida como memoria individual y colectiva. Según Halbwachs la memoria colectiva es el proceso social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un determinado grupo, comunidad o sociedad. (Halbachs, 1991).

En toda América los pueblos indígenas han resistido a la conquista y a la colonización pues han podido preservar sus prácticas y saberes ancestrales a través de la memoria oral, transmitida de generación en generación. Ha sido muchas veces ésta una resistencia pasiva pero no por eso menos poderosa. La memoria oral: una resistencia silenciosa y subterránea.

⁶ Foto tomada de “El arte de las mujeres Aónik’enk y Gününa Küna – Kay Guaj’enk o Kay Gütrruj (Las capas pintadas)” de Sergio Caviglia.

⁷ *Ibíd.*

En las culturas mesoamericanas, afirma Enrique Florescano (1999), en su iluminadora obra “Memoria Indígena”, los lenguajes corporales, orales y visuales fueron los primeros transmisores de las experiencias colectivas, y la forma más eficaz de heredar los conocimientos para asegurar la sobrevivencia del grupo.

Concibiendo la memoria como plural, diversa, individual y colectiva, viva (Halbwachs, 2004) afectada por la dialéctica del recuerdo y el olvido, sujeta a cambios y permanencias y corregida, censurada, silenciada, que resurge y es retomada con resignificaciones personales y colectivas (Rodríguez, 2006), resulta de gran importancia especificar en qué grupos está la memoria charrúa a la que aludo y mediante qué mecanismos se ha transmitido para que llegue hasta estas líneas.

Esta memoria que aunque silenciada oficialmente, permanece, se encuentra en grupos de charrúas descendientes de aquellos sobrevivientes del genocidio, que se encuentran dispersos en casi todo el país, pero que en los departamentos de Tacuarembó y Paysandú, en lugares próximos a Salsipuedes se encuentran juntos en los pueblos de la Ruta de los Charrúas, tal vez porque los que se escaparon a la matanza quedaron en esa zona.

En este trabajo queremos dejar registro de la memoria oral relacionada con la mujer charrúa y las prácticas y saberes que forman parte del buen vivir de nuestro pueblo y que han sido transmitidas de generación en generación.

La búsqueda de la memoria perdida deviene en el fondo de la búsqueda de estrategias de sobrevivencia de un grupo que le permitan tener conocimiento de sí mismo, de manera que se logre una solución de continuidad e identidad frente al tiempo y al pasado. Considero además que en nuestro caso significa también la búsqueda de un reconocimiento “de los otros” de su propia existencia, de un reconocimiento oficial.

V.1 Un viaje a través de la memoria.

<i>Muti tisdá</i>	<i>Yo no poder</i>
<i>Tidá nehés oyendau</i>	<i>ir hacia ti memoria</i>
<i>I ti jumen</i>	<i>Ven tú hacia mí amiga</i>
<i>Emeneha huamá</i>	<i>tú sabes ver</i>
<i>M – sequer sola guipuai ancat</i>	<i>la imagen del alma</i>
<i>M- retant ugil</i>	<i>Tú como único señor</i>
<i>Tihuinem oyendau</i>	<i>Memoria</i>

Canción en lengua chaná⁸

Y llegó la hora de partir hacia nuestro trabajo de campo, Andrea, Mary y yo salimos hacia Tacuarembó con todas las expectativas de visitar a nuestras mujeres y hablar con ellas. Viajamos toda la noche y a las 5:30 de la mañana llegamos a la ciudad de Tacuarembó. Desde la terminal recorrimos en taxi tres kilómetros hasta la casa de Carmen, que vive en la parte oeste, donde termina la ciudad. En su casa estuvimos por tres días durante los cuales estuvimos conversando con ella y desde allí visitamos a Blanca, Bernardino y María, además de recibir la visita de Ana María.

Carmen es una amiga charrúa, muy conocedora del monte nativo y de las plantas medicinales a la cual aprecio mucho. Además Carmen tiene un gran conocimiento del monte y actualmente lleva a los niños de las escuelas a hacer caminatas de reconocimiento en el monte nativo. Con ella estuvimos todo el primer día conversando sobre el tema de las curaciones.

⁸ Esta canción fue compuesta por Ignacio Martínez, charrúa de la Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá.



Las tres con Carmen en su casa de Tacuarembó.

Al otro día nos pasó a buscar Blanca en su auto viejo para llevarnos a la casa de Bernardino y María. Atravesamos la ciudad e hicimos un alto en el camino para que Mary estuviera en la casa que perteneció a su abuela. Todo cambió, antes era una rancho de barro y de techo de paja.

Cuando llegamos al portón, Bernardino nos recibió con su amplia sonrisa. A pesar de su enfermedad no ha perdido su calidez y buen ánimo. Bernardino es todo un símbolo charrúa. Es tataranietao del cacique Sepé, quien era oriundo de la zona de Tacuarembó, que, escapado de la matanza de Salsipuedes se retira al Brasil y luego regresa a vivir con su familia a sus pagos. (Picerno, 2008)

Bernardino es muy conocido debido a que fue el primero que se mostró a la prensa vestido a lo charrúa, con taparrabos, vincha y lanza en las fiestas gauchas. Siempre participa de las marchas a caballo vestido como sus ancestros, con mucho orgullo y dignidad. Es un ícono nuestro: un abuelo.

María, su mujer es su sostén en todo sentido. Su padre charrúa le transmitió el amor a la libertad y el no tener miedo a nada ni a nadie. Su carácter lo demuestra a cada instante. Trabajó en la tabacalera durante veintiocho años en donde conoció a Bernardino con quien crió y educó a sus cuatro hijos en su humilde hogar.

Con su familia pasamos el día, compartiendo un rico almuerzo entre risas, bromas y anécdotas.

Al atardecer de ese día recibimos a Ana María de visita en la casa de Carmen. Ana María es una líder charrúa quien fue representante del CONACHA⁹ durante cinco años. Llegó a ser presidenta del Fondo Indígena y esta experiencia la hizo ser una referente en nuestro país y fuera de él. Es trabajadora bancaria y actualmente está cursando en la Facultad de Ciencias Sociales la licenciatura en Desarrollo.

Al tercer día nos vino a buscar nuevamente Blanca para llevarnos a su casa. Allí pasamos el día con ella, su mamá de 80 años y sus dos hijos.

Blanca es maestra jubilada y chozna del cacique Sepé. Durante los últimos años de ejercicio fue directora de la escuela rural de Batoví¹⁰, en donde hizo una experiencia de educación intercultural con los niños que fue muy exitosa. Blanca fue una de las fundadoras de la Comunidad Guyunusa en el 2000 y también del UMPCHA¹¹ en el 2005.

Esa tarde Blanca y su hija nos despidieron en la terminal y partimos las tres en un rumbo a Piñera¹² para recorrer ciento cincuenta kilómetros en cinco horas, dado que el ómnibus hacía paradas de quince minutos en cada pueblito y el camino era de tierra. Hicimos la Ruta de los Charrúas y pasamos por Salsipuedes el lugar del genocidio. Durante el viaje Blanca por celular le pidió a Mary que le eligiera un nombre charrúa. Ella le envió dos, de los cuales Blanca eligió Gipuai Ancat, que significa Imagen del Alma en lengua chaná¹³.

⁹ Consejo de la Nación Charrúa.

¹⁰ Cerro sagrado para el Pueblo Charrúa.

¹¹ Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa.

¹² Pueblo en el departamento de Paysandú.

¹³ Chaná fue un pueblo perteneciente a la macroetnia charrúa.

También sugirió llevar a cabo una ceremonia para ponerse el nombre, lo cual se concretó dos meses después en Salsipuedes.

Cansadas llegamos a Piñera. Nos estaban esperando Milton y el profesor Piñera¹⁴ para llevarnos en camioneta a Pueblo Beisso, a un kilómetro de allí, a la casa de Lilo y Cristina quienes nos acogieron en su casa por dos días y dos noches. Lilo es concejal de su pueblo y en muestras de su hospitalidad esa noche cocinó para nosotras. Cristina es una mujer charrúa joven muy contenedora y cálida.

Al otro día, en la casa de Lilo nos reunimos con los integrantes de AQUECHA¹⁵ vinieron a nuestro encuentro, algunos solos, otros con sus familias. Debajo de una frondosa anacahuita¹⁶ nos sentamos durante varias horas a conversar en una ronda de mate.



Mary y yo con Vaimaca, el esposo de Albertina, en la reunión en Piñera.

¹⁴ Su apellido es el nombre del pueblo dado que su abuelo fue su fundador.

¹⁵ Asociación Queguay Charrúa. Queguay es un río importante que atraviesa el departamento de Paysandú, con muchos afluentes, uno de ellos es el arroyo Salsipuedes.

¹⁶ Árbol nativo.

Habíamos pedido una reunión con las mujeres de AQUECHA pero ellas vinieron con sus esposos e hijos. Este encuentro fue enriquecedor. En una charla informal hablamos de prácticas y saberes que se siguen manteniendo en sus familias, prácticas que se fueron transmitiendo de generación en generación y que sobrevivieron al genocidio, y que se mantienen aún vigentes. Como por ejemplo la presentación del niño a la luna, la conservación del cordón umbilical y el cortar la lluvia con el hacha. Cristina, Sonia, Elvira e Isabel fueron las cuatro mujeres con las que charlamos en la cual también participaron Milton y el profesor Piñera Curiosamente estas mujeres no habían hablado antes de estos temas entre ellas, de hecho nuestra presencia fue el disparador.



Con algunos hermanos de AQUECHA reunido en la casa de Lilio.

Fue interesante el rol de los hombres que estuvieron siempre presentes como queriendo controlar, pero que finalmente se integraron a nuestra charla, haciendo sus propios aportes desde su lugar.

Esa noche fue una noche oscura, sin luna. Fuimos todos a caminar para ver más allá de las luces del pueblo la Vía Láctea que estaba en su esplendor. Sonia se puso a hablar acerca de la relación de la luna con el crecimiento de las plantas, el nacimiento de los animales. Vimos con nitidez la Pata del Berá¹⁷ que es al Cruz del Sur y charlamos sobre la leyenda del Berá.

Al día siguiente Milton nos llevó a Guichón en su camioneta, en donde nos esperaba Leonel con su gente en el Auditorio, quien organizó una reunión a raíz de nuestra visita, a la cual asistieron integrantes del grupo local Inchalá Guidaí (hermana luna). Allí nos encontramos con Lilia una charrúa del UMPCHA (Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa) que estando en Paysandú viajó para encontrarse con nosotras. Estuvo muy interesante porque allí se discutieron temas referentes al proceso histórico, social y lo político de nuestro pueblo, así como también hablamos las tres de nuestro proyecto de investigación y todos se plegaron con entusiasmo haciendo aportes. Se habló además de los monocultivos de eucaliptus y de las grandes extensiones de soja transgénica y de los perjuicios que han traído los agrotóxicos que allí se emplean.

Estuvimos todo el día con ellos y nos ofrecieron un rico asado en la casa de uno de ellos. Luego nos llevaron a un lugar a treinta kilómetros de allí, muy especial para ellos, que es Cañada Grande y realmente es hermoso, el monte se mantiene intacto, el agua es cristalina y hay una gran variedad de aves.

¹⁷ Berá significa ñandú en lengua charrúa. El ñandú es un ave grande que no vuela de la misma familia que el avestruz africano.



Con Lilia y una señora lugareña en Cañada Grande

En el camino nos mostraron las plantaciones de soja transgénica de las cuales nos habían hablado en la reunión y vimos cómo una máquina fumigadora volcaba los desechos en una cañada envenenando el agua.

Unos días después fuimos a Pan de Azúcar¹⁸ a visitar a Stella. Ella es una hermana charrúa que ha optado por vivir en el campo sin luz y sin agua con su hijo de once años. Stella a través del arte trasmite la cosmovisión charrúa. Ha investigado seriamente sobre la lengua charrúa y llegó a hacer un viaje a la Argentina para contactarse con el último hablante de lengua chaná. Con ella hemos investigado en las crónicas todo lo referente a las costumbres y espiritualidad de nuestro pueblo.

¹⁸ Pan de Azúcar es una localidad que debe su nombre a un cerro que también lleva ese nombre por su similitud en su forma con un pan de azúcar.

Pasamos dos espléndidos días con Stella y Benito, dos días muy intensos entre charlas, risas y baños en el río, reflexionamos las cuatro juntas sobre la recuperación y el rearmado de la memoria charrúa, rodeados de animales tales como una chancha jabalí con sus crías, gansos, caballos y garzas que levantaban vuelo al atardecer.



El paisaje que rodea a la casa de Stella en Pan de Azúcar

En abril nuevamente Andrea, Mary y yo, volvimos a recorrer la Ruta de los Charrúas, participando junto a varias organizaciones en la Décima Marcha a Salsipuedes. A ciento ochenta años del genocidio, nos hemos encontrado en el lugar de la matanza, un lugar muy sagrado para nosotros, pues allí descansan los huesitos de nuestros ancestros. Estuvimos allí, a orillas del arroyo Salsipuedes con Albertina, quien compartió con nosotras las costumbres y saberes que le han sido transmitidas por su padre charrúa.

Este viaje que hicimos en varias etapas al interior del país, fue para las tres un viaje de regreso a nuestra infancia. Mary pudo reencontrarse después de tantos años con el lugar de nacimiento, volvió a la casa de su abuela en Tacuarembó, que aunque ya no estaba en

pie, el lugar le trajo muchos recuerdos. Para mí fue volver a mi lugar de origen, pues soy nacida en Paysandú y muchas veces mi padre me llevó a pescar al Río Queguay, muy cerquita de Piñera y para Andrea fue volver a su paisito una vez más, paisito del cual tuvo que irse de niña obligada por las circunstancias políticas.

V.2 Rearmando la memoria.

Un país lejano puede estar cerca
puede quedar a la vuelta del pan
pero también puede irse despacito
y hasta borrar sus huellas

en ese caso no hay que rastrearlo
con perros de caza o radares

la única fórmula aceptable
es excavar en uno mismo
hasta encontrar el mapa

“Rastros” de Mario Benedetti.

Muchas de nosotras nos enteramos que éramos charrúas ya de grandes. Nuestros padres o madres lo ocultaban a veces por vergüenza, otras por miedo a la persecución o a la discriminación y exclusión. Somos una generación creció casi sin memoria familiar o ninguna, ni tampoco con memoria histórica. En la educación que recibimos nuestra se invisibilizó a los charrúas y se ocultó el genocidio. Somos una generación a la cual nos robaron nuestra verdadera identidad.

Por eso en este proceso de reidentificación primero fuimos a los libros a leer las crónicas y los documentos escritos por aquellos que un día convivieron con los charrúas en épocas anteriores al genocidio.

Lo que afirma Chris Weedon acerca de la generación robada de los aborígenes de Australia, se aplica muy bien a nuestro caso, en el sentido que como la de ellos, nuestra memoria también fue quebrada y fragmentada:

Para una mujer indígena en un medio urbano, y sobre todo para la Generación robada, la historia es también crucial para la identidad. Para la Generación robada, aprender la historia aborígen se convierte en un viaje de descubrimiento personal. No obstante, incluso para aquéllas que no han sido separadas de los suyos, es un factor importante en la adquisición de una identidad positiva... La ausencia de esta historia en la educación obligatoria contribuye a la marginalización continua del pueblo aborígen en Australia (Weedon, 2002:121).

La historia oficial oculta los hechos que no le conviene contar, invisibilizándolos en la educación. Para el pueblo charrúa es muy importante poder contar su historia a través de la memoria histórica y la memoria oral. El genocidio de Salsipuedes que hace poco tiempo figuraba como una batalla en los libros de historia, hoy es un hecho probado y fundamentado a través de documentos históricos hallados recientemente, sólo hubo la voluntad de algunos investigadores e historiadores unido al trabajo continuo de las organizaciones para que se reconozcan los hechos (Picerno, 2009). Hoy en los programas de primaria Salsipuedes figura como genocidio.

Yo siempre me fijaba cuando niño en todo esas travesuras que nos hacían los historiadores oficiales, que nos decían: "Uruguay tiene la suerte de ser un país sin indios" y yo veía el grupo que nos rodeaba a nosotros que siempre estaba allí ayudando a mamá, este ... una tía abuela mía era bien oscurita, era una indiecita como de setenta años y precioso ser humano porque nos contaba en las noches de tormenta, nos contaba los cuentos de los ayes¹⁹ de los heridos en la batalla del Palmar, ella los había oído a los ayes que habían quedado en la batalla del Palmar...(Profesor Piñera, febrero del 2011).

Hubo algunos que tuvieron la suerte conservar la memoria familiar y de trasmitírsela a sus hijos. Blanca en Tacuarembó nos cuenta como ella recibe ese legado a través de su padre:

Yo desde pequeña tenía nociones porque papá nos había ido trasmitiendo, a pesar de los grandes temores que tenía la familia, nos había ido trasmitiendo algunos aspectos, situaciones o cosas vividas, así muy poco y bastante medido... y además la abuela Juana por ejemplo que conservaba muy... muy hacia el interior vuelto eso, esa identidad, los miedos que habían padecido con la persecución...que había recibido el abuelo también que era el más charrúa de todos ... y porque además ellos venían del grupo del Cacique Sepé y eran muy conocidos, de manera que no era nada

¹⁹ Término gauchesco que significa lamentos.

fácil ocultar digamos eso, todas esas cosas como que influyeron muchísimo en ellos, los miedos esos ancestrales que acarreaban los charrúas, pero de todos modos esa identidad estaba como subyacente así en nuestras reuniones familiares ... algo que nos diferenciaba de otros grupos familiares y que nosotros a veces no sabíamos explicar porqué pero que yo después de grande como que rebobiné la cosa y dije ah aquí está la cosa... (Blanca, febrero 2011).

Pero a veces los investigadores hacen que la memoria pueda más que el miedo, y hacen que se puedan abrir algunas compuertas en nuestra mente, como en el caso del padre de Blanca:

Y luego empieza un movimiento que lo inició acá Nora Fernández de Acosta y Lara acá en Tacuarembó y anduvieron buscando personas de descendencia charrúa y dieron con papá... y se animó a manifestarse... y ahí papá sí sacó a traslucir una cantidad de cosas, de recuerdos, de cosas transmitidas de generación en generación y bueno yo empecé también ahí mi camino cuando papá empieza esa búsqueda también, lo de papá no era una búsqueda, era más bien una manifestación. Lo mío sí era una búsqueda.... (Blanca, febrero 2011).



Blanca en la entrevista, en su casa en Tacuarembó

Andrea reflexiona entonces de cómo debe de ser esa búsqueda: “...ir hacia lo ancestral pero no para quedarse en como era antes sino para recuperar cosas que capaz que ya habían y que fueron...ocultadas...”.

Una de ellas es la espiritualidad charrúa. Desde las mujeres se está en un proceso de recuperación de la misma en forma individual y pero también colectiva.

Blanca en Tacuarembó no decía: “Nosotras necesitamos emerger para después empezar a rearmar, necesitamos emerger mucho más”. En este sentido las mujeres charrúas de Uruguay y Argentina nos hemos unido para formar el UMPCHA para empezar a recomponer interiormente nuestro territorio y rearmar juntas nuestra memoria. Estamos en este momento intercambiado saberes y prácticas que todavía se conservan tanto del lado argentino como del lado uruguayo del Río Uruguay.²⁰

V.2.1 Curar con la palabra.

Era una mañana muy luminosa de febrero y sentadas en un fogón de piedras Carmen nos habló de las vengeduras. Según Bouton:

“Vengedura es vencer un mal, curándolo con palabras por virtud de un poder que tiene la persona Vencedora y para hacer estas curaciones con palabras, tienen que ser hechas por un mellizo, según dicen algunos. El paisano que cura con palabras, puede enseñárselas a otra persona, a tres, pues ya la cuarta no tendrá poder. En estas curaciones con palabras, el vencedor o la vencedora, reza uno, dos o más credos o trazan el signo de la Cruz, para hacer más eficaz el tratamiento.” (Bouton, 1961: 499)

Los charrúas tenían la costumbre de curar venciendo a los espíritus malignos o “gualiché” a través del chupado (Zanón, 1998) ¿Podrían realmente ser las vengeduras una remanencia de esta costumbre ancestral?

Al preguntarle a Carmen si para ella esa costumbre era indígena, me dijo: “... creo que es una mezcla...”. Ante esto reflexionamos. Sabemos que en varias de las prácticas actuales

²⁰ El Río Uruguay es el río limítrofe entre Argentina y Uruguay.

hay mezcla con el cristianismo, pero tenemos que aprender a ver en ese sincretismo lo que es indígena, las mezclas siempre están, pero detrás, a veces subyacente está lo indígena. Más adelante de la entrevista ella nos describe como curaron a su hijo:

Me acuerdo que mi hijo estaba mal y tenía ocho meses y tenía una vecina amiga que siempre estaba con eso haciendo vendeduras y lo llevé, y a los tres días fue increíble cómo largó todo lo que tenía, todo, todo. Antes de los tres días, al amanecer del tercer día, esa noche fue impresionante cómo se le limpiaron los intestinos. Ella sólo aplicó la palabra y masajes en la pancita. La palabra es con rezos y también haciéndole la cruz. ... (Carmen, febrero 2011).

También Bernardino nos cuenta cómo fue que su vencedora lo curó:

Yo tenía una viejita que para mí ella me curó hasta el día de hoy y ella es muerta. Una tal Ramona Caorzi... Una vez rastreando la chacra me agarré una especie de malsoleo, pero me partía la cabeza... y ella me dijo mirá usá esto mostrándome la artemisa, simplemente que pusiera en cruz un gajo en la cabeza y que usara sombrero, no podía más. Ahora no sé qué habló ella, no sé, curaba con la palabra. Pero yo hasta el día de hoy no usé más sombrero y no he sentido para nada mi cabeza y todo el día sin sombrero. (Bernardino, febrero 2011).



Con Bernardino en su casa de Tacuarembó.

La “viejita que vence”, la vencedora, es una persona reconocida y requerida socialmente. Hoy en día, a pesar de que los pobladores rurales tienen la posibilidad de acceder al Hospital de Tacuarembó o acudir a la Policlínica local, algunas dolencias continúan siendo atendidas por ciertas personas como las curanderas o las vencedoras, en las cuales la gente confía y respeta.

Estos saberes se van transmitiendo de generación en generación, sin saltarse ninguna y siempre la persona portadora del saber elige a quien trasmitírselo. La transmisión de las venceduras se realiza en lo posible dentro de la familia y se prefiere trasmitirlo a las mujeres. Este es el caso de Carmen quien nos contó:

La madre de Mabel, esta muchacha de Valle Edén, ella vive ahí también tiene ochenta años y siempre trabajó con las venceduras, me enseñó el año pasado, ella hace tiempo que quería dármelo también y yo no quería, como eso que te lo quieren trasmitir porque sienten que se van terminando de a poco y entonces, te lo quieren dejar y yo que sí y que no hasta que un día fui y agarré y me lo explicó todo... (Carmen, febrero 2011).



Mary y Andrea con Carmen en la entrevista.

En la misma entrevista a Carmen, mi tutora y yo reflexionamos junto a Mary y a Carmen. Andrea expresaba al respecto: “El recibir el conocimiento es como aceptar la muerte de la persona, que la persona se va, es como una continuidad. Su conocimiento queda... su cuerpo se va pero el conocimiento sigue”. No es a cualquier persona que se le trasmite sino que es una elegida especialmente para esto.

V.2.2 Caminar para hacer memoria.

Ese mismo día con Carmen también hablamos sobre las caminatas en el monte. Ella nos contó que realiza caminatas con los niños de las escuelas por el monte nativo en Valle Edén. Valle Edén es una gran reserva botánica donde coexisten muchas especies autóctonas. Es un lugar hermosísimo. Carmen opina que Valle Edén está bien resguardado y nos cuenta su experiencia con los niños:

Salimos con los niños a recorrer Valle Edén. Acá estamos haciendo el reconocimiento de los árboles nativos con los niños de Valle Edén. ...Cada uno eligió un arbolito para ir viéndolo y cuidándolo, siguiendo el proceso del árbol. Son los niños de la escuela de Valle Edén. Otro trabajo fue el que hicimos con una escuela de un barrio muy carenciado de Tacuarembó, durante el año venden ropa para pagarse el pasaje...Salimos recorriendo con los niños y llegamos al Pozo Hondo con los niños, habían conseguido botas de goma con familiares y vecinos por las víboras y el barro. Disfrutaron esos gurises que no se puede creer.



Arroyo Jabonería, Valle Edén

Cuando le recordé que hace un par de años queríamos hacer una caminata por el monte con las mujeres del UMPCHA²¹ y habíamos acordado que fuera ella quien la guiara ella dijo: *“Está en proyecto. No se dio porque había una sequía terrible, no había agua por ningún lado... y Blanca lo que quería hacer era entrar también y pasar por el Cerro de la Ventana, quedarnos algún día ahí y salir en Valle Edén”*.

La memoria de los pueblos originarios implica una construcción colectiva de la misma e implica concebir juntos un espacio- tiempo, un territorio propio donde recorrerla.

El verbo re-correr contiene en su semántica dicha conexión con el pasado, con el regreso: *regresar para andar*, reconocer una vez más. Memoria y territorio siempre van unidos. Evocar esta conexión de lugar y pasado es lo que ilustra las raíces espaciales de toda nuestra historia. Los lugares, los modos de nombrarlos y el recuerdo de lo que allí pasó tienen importancia central en la reconstrucción de la memoria.

Nuestra memoria encierra cosmovisión, cultura, historia, territorialidad de forma integrada y amalgamada, sin perder ninguna pieza del rompecabezas.

La territorialización de la memoria se ve también aquí cuando las mujeres proponen pasar por lugares de espiritualidad para nuestro pueblo. Por ejemplo los cerros eran lugares muy importantes. Según el Códice Vilardebó²² los charrúas se retiraban a un cerro y allí en una especie de garitas hechas con piedras, ayunaban y estaban en vigilia varios días hasta que se les presentaba el espíritu de un ser viviente, quien lo iba a ayudar en los momentos de peligro durante su vida (Vilardebó, 1966).

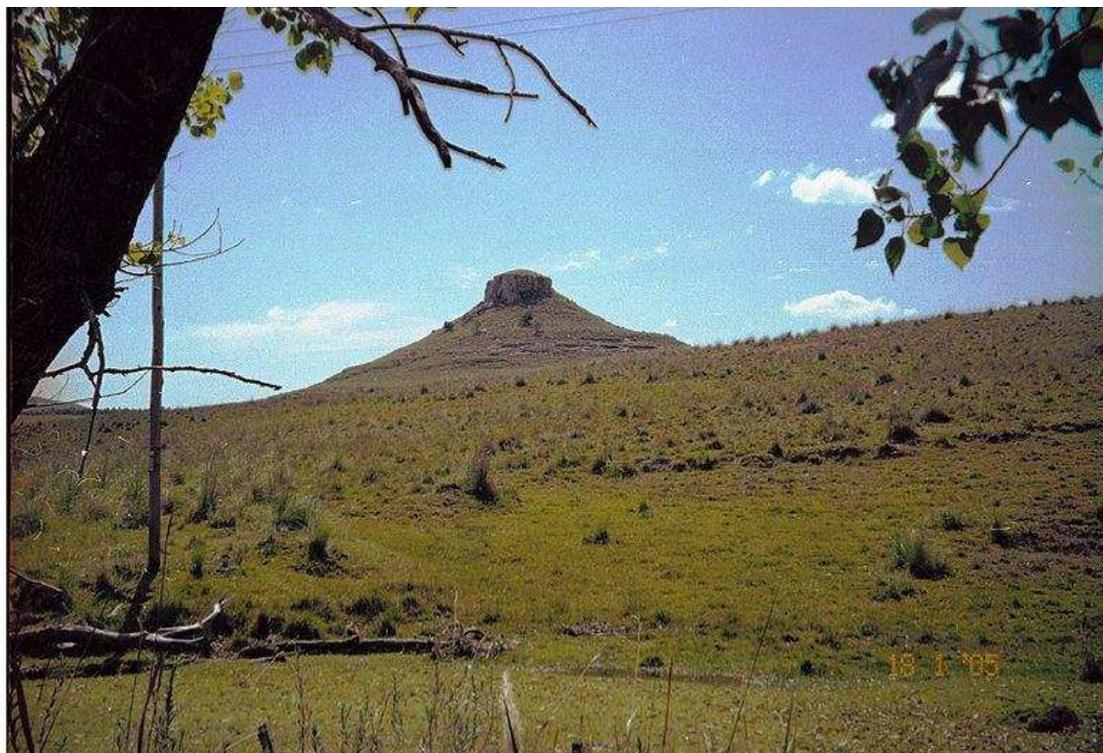
Otro lugar que se elige para andar son los montes, lugar donde acampaban y vivían nuestros ancestros. Carmen nos cuenta por los lugares que ha recorrido, *“he andado por los montes, sí, por Valle Edén, Laureles, el Valle del Lunarejo”*, vemos que son lugares donde los montes indígenas se mantienen bien conservados, como hace cientos de años, lugares que hoy son reservas, donde la biodiversidad está intacta.

²¹ UMPCHA es la Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa.

²² El Códice Vilardebó es un documento importante que fue hallado ya en el siglo XX. En él se registran varias costumbres y la lengua tomados de un sargento que convivió con los charrúas y de una sobreviviente de Salsipuedes.

Blanca en Tacuarembó también nos da su testimonio sobre la experiencia de la caminata:

... y ahí fue que en comunicación con mis compañeros de Guyunusa²³ con Ana planificamos una caminata para unir Batoví²⁴ con Valle Edén, pero no por la ruta sino por el camino interno... había varias cosas a tener en cuenta, una que queríamos ir con una buena luna... la iniciamos en febrero, éramos cuatro... (Blanca, febrero del 2011).



Arroyo Jabonería, Valle Edén

Pero para andar haciendo memoria uno tiene que ponerse en contacto con el paisaje propio, el paisaje nativo, ya que la memoria está impresa en cada piedra, en cada árbol, en la tierra misma que pisaron nuestros ancestros. En este caso, no les fue posible dado

²³ Guyunusa es el nombre de una comunidad urbana de charrúas de Tacuarembó.

²⁴ Batoví significa "*seno de virgen*" en lengua guaraní, debido a su forma especial, que es símbolo del departamento de Tacuarembó. El Cerro Batoví es un está ubicado a 25 kilómetros de la ciudad de Tacuarembó, capital del departamento homónimo, de la República Oriental del Uruguay. Su altura es de 224 metros.

que el paisaje fue modificado con los monocultivos de pinos, lo cual cambia toda la manera de percibir y estar en este lugar. Blanca nos da cuenta de esto:

Entonces salimos de madrugada.... y ahí hicimos veintitrés kilómetros de los cuales una buena porción que deben de ser como catorce o quince kilómetros de forestación. Todo iba bárbaro cuando empezamos a la luz de la luna, lindísimo pero a medida que empieza a aparecer el sol y que empieza a calentar mucho y que es tiempo de febrero, empezamos a sentir la resina de los pinos que parecía que se nos metía en los pulmones...y aparte teníamos pinos de los dos lados. El camino vecinal es angosto y los pinos están cerca y aquello se hacía totalmente interminable el viaje por ese olor fuertísimo. Claro de alguna forma nos estaba dañando enormemente.

De esta forma vivencial las cuatro caminantes experimentaron lo que es llamado “el desierto verde” por un momento de sus vidas, no pudiendo respirar por la resina de los pinos. Esto les hizo tomar conciencia del impacto negativo que tienen los monocultivos de pinos sobre el medio ambiente y los recursos naturales: el suelo, el agua, el aire, las plantas y los animales; con las graves consecuencias sobre nuestra salud y la de futuras generaciones. Para plantar pinos se matan los montes nativos. La pérdida de los montes, de la biodiversidad es sinónimo de pérdida de vida. Sabemos que debajo de un bosque implantado de pinos no crece nada. Tampoco es el lugar que eligen los pájaros para anidar, ni ningún animal autóctono. Así, es que se pierde la memoria que estos lugares guardan a través de los siglos silenciosamente.

Sé que por allá que cuando logramos salir que nos liberamos de la forestación empezaba el monte nativo pero lejos y el cerro, estaba el cerro del Mortero que, precioso el cerro del Mortero, así como salimos que liberamos era el rayo del sol y nos tiramos igual en el suelo a disfrutar del aire libre, cielo, así bien lejos de los pinos, después sí retomamos el camino y.... mucho trecho hicimos descalzas porque el pastito estaba lindísimo y fuimos caminando por entre el campo costeano el camino pero por adentro del campo descalzas hasta que llegamos a Valle Edén ... llegamos como a las dos de la tardenos tiramos en el Jabonerías allí con las cabezas en las bocas de los caños que desaguan para recibir allí el agua fría por la insolación que habíamos tenido... . Fue una experiencia muy linda la de la caminata, el contacto con la tierra. (Blanca, febrero 2011).

“Es como caminar para hacer memoria”, reflexionó Andrea en ese momento.

Y Blanca terminó afirmando: “Fue una experiencia maravillosa la de la tierra. Después soñamos con reeditarla con otros grupos... ir armando así caminatas como para ir rescatando memorias y reconectándonos con la tierra nuestra.... Reconocer la tierra y tener contacto con ella es también como reconocernos a nosotros mismos. Me parece bien importante eso.”

La idea es ir recuperando el vínculo como mujeres caminantes. Porque como dijo Carmen “caminando se siente”.

V.2.3 Presentación del niño a la luna.

Una de las costumbres que hasta hoy aún se sigue practicando entre los charrúas es la presentación del niño a la luna. Hemos estado hablando sobre esta costumbre en Piñera, en la casa de Lilio, en una charla muy amena entre mujeres y hombres, en donde la forma charla informal de la entrevista permitió que fueran saliendo los temas naturalmente. Los participantes en esta charla fuimos: Elvira, Isabel, Milton, Carlos, Cristina, el profesor Piñera, Andrea, Mary y yo.

Esta costumbre se ha ido transmitiendo de generación en generación. Existen asimismo algunos requisitos previos a la presentación. Esto se refleja en las palabras de Elvira:

Mi abuela decía que tenía sangre charrúa....Ella tenía la costumbre de presentar los niños a la luna. Primeramente se cubría todo de que la luna no viera al bebé, después que nacía no viera ni la ropita en la cuerda, nada, todo se tapaba del reflejo de la luna que no lo viera hasta que llegaba ese día que me parece que tenía que ser la luna llena... y no lo sacaban afuera, lo asomaban a una ventana igual. Lo mostraban y me parece que era eso:

*“Luna lunita
luna lunera
quiere a este niño bonito
pero déjamelos criar “*

Creo que se decía tres veces y tres días de corrido... eso es lo que yo recuerdo y mi abuela lo hacía con los descendientes de ella, con vecinitos, con gente que por una necesidad estaban en la casa con un bebé, ella enseguida lo hacía". (Elvira, febrero de 2011).

Pero como muestra el siguiente testimonio no siempre es la mujer quien presenta al niño a la luna:

Me acordaba cuando comentaste eso de la luna que mi padre nos mostró a las cuatro a la luna y mi madre fue la que mostró al mayor mío a la luna, de ellos tres al mayor...lo hacían afuera y los levantaban bien alto. Pero si no lo hubieras nombrado no me hubiera acordado, no hubiera prestado atención... (Isabel, febrero 2011).



Elvira junto a Isabel en la charla grupal en Piñera.

Isabel es una madre joven que como ella misma lo dice se está olvidando de la costumbre. Si no fuera porque salió en esta conversación, ella no lo trae a su memoria, ya no se acuerda, nos confiesa. Esto es lo bueno de hacer entrevistas grupales o charlas en grupo. En esta charla informal fue significativo el hecho de que surgieron temas que

normalmente no se hablan en colectivo y que además las mujeres fueron tomando consciencia de esto en la medida que iban compartiendo el trozo de memoria que tenían y se daban cuenta de que se complementaban formando una unidad.

Los recuerdos son colectivos y nos son traídos a la conciencia por otras personas aun cuando se trate de hechos que nos han ocurrido sólo a nosotros y de objetos que únicamente nosotros hemos visto. Así, para confirmar un evento ocurrido en el pasado basta con que una o más personas traigan el recuerdo de ese mismo evento al presente (Hallbwachs, 1991).

Cuando le pregunté a Isabel qué decía su padre al momento de la presentación, ella expresó: *“Mi madre me decía que era una oración que mi padre hacía pero nunca me dijo qué era, pero eso sí me acuerdo que fue él que los presentó a los cuatro, me acuerdo a mis dos últimas hermanas”*.

Cristina, que no había hablado hasta ese momento, plantea la duda de que si hay que mostrarlo a la luna desnudito, de pañalcito o tapadito con una sabanita nomás. Yo le pregunto qué es lo que ella se acuerda de su madre. Y contesta: *“Mí mamá decía que había que sacarle toda la ropita y envolverlo en una sabanita y lo mostraba y lo envolvía y lo mostraba y lo envolvía...”*. Luego agregaba Cristina: *“Yo cuando vivía en la casa de mamá, mamá me lo hizo entregar al Nico. Y después a Elías cuando nació también. Lo hice yo”*.

Es interesante observar acá cómo se va dando el intercambio de estos pedacitos de la memoria que cada uno tiene, de cómo se van hilvanando y que en el momento de compartirlos éstos toman una dimensión totalmente diferente a la que tenían antes tomando un sentido más profundo en lo comunitario.

La memoria es un hecho y un proceso colectivo. Si existe un lenguaje y un significado común los miembros de un grupo pueden volver al pasado de una manera colectiva, dándole un sentido compartido a los eventos que los han constituido como una entidad.

La memoria colectiva es múltiple y se transforma cada vez que es recordada por los grupos que participan en ella (Hallbwachs, 1991). El pasado nunca es el mismo sino que se recrea cada vez que se recuerda.

En Guichón en la reunión en el auditorio, también se habló de este tema. Allí Lilia en nos contó su experiencia en presentar a un niño a la luna:

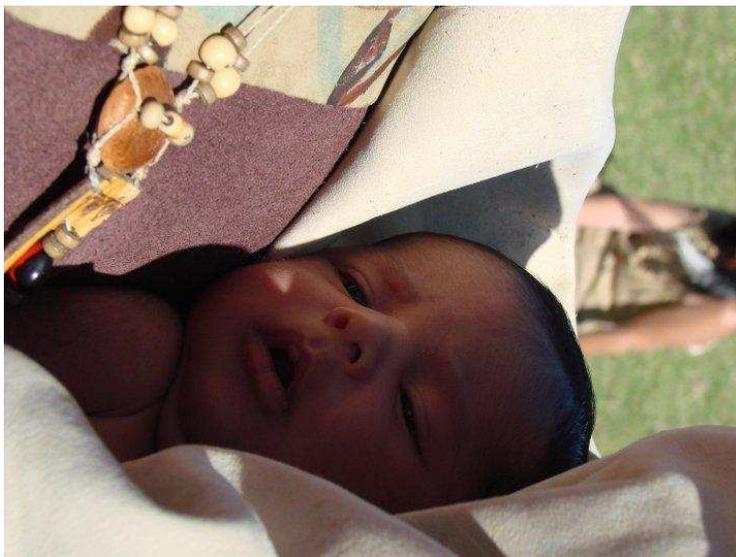
La costumbre de presentar a los bebés que nacen a la primera luna desnuditos en una ceremonia, donde está la madre pero está toda la comunidad. Nosotros lo hicimos en Pajas Blancas con Itanú²⁵ que es un bebé que no lo querían aceptar el nombre, no sé si se enteraron acá. Entonces fuimos y a mí por ser la más anciana del grupo me dieron de que yo tuviera el bebé y lo iba presentando a todos los que estuvieran allí, desnudito no y se terminaba con la madre. Una ceremonia muy linda con la luna, que la luna se escondía... demoramos montones, aparte hacía frío y el bebé no lloró en ningún momento pero él estaba ahí, estábamos más nerviosos nosotros que él, y bueno toda esa ceremonia sabemos que se hacía..., la practicaban (Lilia, febrero 2011).



Lilia y Andrea en Salsipuedes.

²⁵ Itanú significa “Latido de la piedra” en lengua guaraní. Es de hacer notar que los charrúas muchas veces se ponían nombres en guaraní.

Itanú es un bebé de mi comunidad, la Comunidad Charrúa Basquadé Inchalá²⁶, que es una comunidad urbana y desde allí quisimos recrear esta costumbre de la forma como nosotros pensamos que se hacía antes del genocidio, o sea en comunidad.



Itanú, el bebé que presentamos a la luna comunitariamente.

Para eso hicimos una ceremonia, con toda la familia del bebé y toda la comunidad presente a orillas del Río de la Plata, en Pajas Blancas²⁷. Fue la primera vez que la hicimos de esa manera, dándole un carácter comunitario. Esta costumbre que se mantuvo al interior de las familias, luego del genocidio, se hacía de forma oculta, sin que nadie viera, ya que era considerada profana por la iglesia, perdiéndose así su carácter comunitario. Hoy la estamos reinventando comunitariamente.

Por otro lado en todos los testimonios se percibe una personificación a la luna, al mismo tiempo que se le atribuyen poderes sobre el niño. Cristina nos dice: “*Mi madre me decía que era bueno de darlo a la luna*”. Y allí Carlos, el esposo de Isabel irrumpe: “*Contra la negatividad, para que se criaran bien y era bueno por el tema de los ojeos...*”

²⁶ Basquadé Inchalá significa levántate hermano en lengua charrúa.

²⁷ Pajas Blancas es una playa que queda en la parte oeste de Montevideo, a una hora del centro.

Se lo presenta a la luna para que le de protección al niño, para que con su fuerza y energía lo haga crecer fuerte y sanito. Nosotros tenemos una obra de teatro con música y danzas donde en una escena hacemos una recreación de la presentación del niño a la luna.

En abril, participamos junto a varias organizaciones indígenas en la marcha a Salsipuedes, el lugar de la matanza, recordando el genocidio a ciento ochenta años en Salsipuedes, el lugar donde se produjo el genocidio del Pueblo Charrúa, participamos de una marcha a caballo hacia Albertina en Salsipuedes nos contó lo que su padre charrúa le transmitió acerca del poder de la luna. Nos cuenta la experiencia que tuvo con su hija:

La luna como que es...es mi hija, pero como que la luna es la mamá de ella, ¿no? porque desde el primer día de nacida la tiene que ver la luna para que la luna guíe su pasos. Yo no lo hice enseguida porque estaba con ella en el hospital, no me la daban porque parece que tenía un soplo, un corazón grande, entonces no me la daban y yo lavaba la ropa pero lavaba dentro del hospital y yo digo, no la luna no la tomó, pero la nena lloraba y lloraba y no dormía en la noche, sino que dormía en el día y así salió del hospital y yo decía no puede ser que ella lllore y lllore y lllore , algo tiene. Yo me voy a ir a la casa de Carmen, digo Carmen era una viejita que cura el empacho, ojeo, todo eso. Y bueno se la di y sí dijo ella , tiene un ojeo de la luna, ay y le sacó toda la ropita, todo y la puso así en las manos como quien lleva una torta o una fuente de mozo, así la presentó a la luna así y le dice, no sé qué palabras dijo no sé porque las dijo ella, pero eso fue suficiente, y sólo lo que la luna la vio, que tuvo contacto con ella, es como que le marcó".(Albertina, abril del 2011).



Albertina hablando con algunas hermanas del UMPCHA en Salsipuedes.

Albertina no cuenta que inmediatamente de esto se curó: “Yo no había terminado de ponerle la bata y ella ya estaba dormida... como otro niño durmió... la madre luna tenía que tener contacto con ella”. Y luego agregó:

“La luna nos marca la vida recto, los pasos que tienes que dar, que tienes que estar bien con la luna. La luna es la guía, o sea su luz es la guía de ella...Ese día era luna llena sí, una luna redondita. ¡Y cuando la luna está saliendo, es tan linda! Y la veo día a día, ¿eh? Tengo cuarenta y nueve años y a mí me encanta verla todos los días cuando sale, que se va asomando de a poquito, que va clareando, ¡es tan bonita!...”

Con la Guidaí²⁸, se tiene una relación muy íntima, se la tiene presente siempre y en los momentos de necesitar su amparo, su contención se le habla, se le pide. En febrero en la reunión en la casa de Lilo, el profesor Piñera nos contaba:

Mi madre me decía: “vos sabés que tu abuelo no nos dejaba ir a la casa de la madre de mamá... porque era india y nosotros íbamos escondidos porque era muy buena la viejita y muy pobre”... y un día yo vi a mi abuela bajo un guayabo que había en el jardín rezándole a la luna, una luna de enero, una luna llena, preciosa luna, estaba rezando sentada”. (Piñera, febrero del 2011).

V.2.4 Guardado del cordón umbilical.

Entre las mujeres charrúas también existe la costumbre de guardar los cordones umbilicales de nuestros hijos. Es una costumbre que la practicaban nuestras abuelas y que se la transmitieron a nuestras madres y ellas a nosotras. En la reunión de Piñera hablamos sobre este tema.

Elvira nos cuenta de qué forma se guardaban: “A veces se los ponían de collarcito, de reliquia decían, se los colgaban en el cuello al ombliguito y al cordoncito seco lo hacían una reliquia, una bolsita o algo o así nomás los colgaban de un cordoncito en el cuello”.

²⁸ Luna en lengua charrúa.

Al preguntarle el por qué lo hacían ella me contestó: *“Se hablaba que era para la cortada de los dientes, para que no sufriera. Yo no lo hice con los míos, no les hice reliquia, pero los tengo hasta ahora. (Risas). Los tengo hasta ahora a los ombliguitos, sí, sí...”*.

Entonces les conté que mi madre también guardó los cordones de sus hijos, y que cuando fui mayor de edad ella me devolvió el mío y me dijo que lo enterrara donde quisiese. Y así lo hice. Lo enterré debajo de un árbol de mi casa.



Nicolás y su mamá Cristina mostrando su cordón umbilical

Al escuchar mi relato Milton, el principal referente de AQUECHA, que no había emitido opinión ninguna hasta el momento, se mete en la conversación: *“Bueno porque yo capaz conozco la otra partecita del cuento, porque el dueño del ombligo, después de mayor por lo general se mantiene cerca de donde está el ombligo. Por ejemplo si a ese ombligo lo guardarán o lo enterrarán y la persona se va, al tiempo vuelve”*.

Entonces se suscita el siguiente diálogo:

C: *“¿Y si lo perdés?”*

E: *“Como tantos que se van”*.

M: *“Y si lo perdieras cerca de donde vivís, digo yo va a seguir donde está...”*

C: “Perdí el del Nico yo. No sé dónde lo perdí.”

MM: “Pero cerca....”

E: “En las mudanzas”.

C: “Para mí que fue en la mudanza de la casa de mamá para ésta”.

M: “Bueno, entonces no tendría mayores consecuencias”.

MM: “Estás media preocupada porque el Nico se vaya lejos... (Risas de todos)”.



Cristina, Milton y Carlos en la charla en Piñera

Los grupos tienen necesidad de reconstruir permanentemente sus recuerdos a través de sus conversaciones, contactos, rememoraciones, usos y costumbres, conservación de sus objetos y pertenencias y permanencia en los lugares en donde se ha desarrollado su vida, porque la memoria es la única garantía de que el grupo sigue siendo el mismo, en medio de un mundo en perpetuo movimiento (Hallbwachs, 1991).

V.2.5 Guarda - memoria.

En Pan de Azúcar, rodeadas por las Sierras de las Ánimas²⁹, estuvimos dos días con Stella, en su casa, charlando acerca de la recuperación de nuestra memoria. Ella ha sido una pieza fundamental en el trabajo del rearmado de nuestra memoria. El rearmado del quillapí con los

Ella comenzó leyendo de su cuaderno de apuntes, una crónica que tomó de un libro:

Miren acá dice: “El día de la primera menstruación de las muchachas, anota Azara, se les pintan en la cara tres rayas azules que caen verticalmente la frente desde el nacimiento del pelo hasta la nariz, siguiendo la línea media y se les trazan otras dos que les cruzan las mejillas. Se señalan estas rayas picando la piel, y ahí sabemos que es un tatuaje, no es una pintura, y en consecuencia son indelebles (Zanón, 1998)”.

Esta costumbre la hemos vuelto a practicar con mi hija, ella recibió esta ceremonia de pasaje de grado a los trece años, en su primera menstruación. Pero lo que hicimos en mi comunidad fue recrear reinventando este ritual, en lugar de hacerle un tatuaje le pintamos las líneas azules en su rostro. A esta ceremonia incluso le pusimos un nombre en nuestra lengua, se llama oipik - chaloná que significa “de niña a mujer”. Esta fue una forma de apropiación: de la crónica escrita pasamos a la acción.

Luego comenzamos una discusión muy interesante acerca de la utilización de las crónicas en nuestro proceso de recuperación de nuestra cultura. Como nuestro pueblo sufrió un genocidio muchas de las costumbres se perdieron, y la única forma que tenemos de conocerlas es a través de las crónicas, siendo conscientes del sesgo con que fueron escritas.

A mí lo que me pasa con las crónicas cuando vos estás transmitiendo es que te da una confianza vistas, frente a las maestras como que vos estás diciendo algo que de alguna manera está fundamentado, pero también siento que a la memoria oral

²⁹ Según el acervo popular, en estas sierras se ven las almas de los que están enterrados allí, de ahí su nombre. Los charrúas tenían la costumbre de hacer enterramientos en lo alto de los cerros y sus laderas.

tenemos que de alguna forma también ponerla en el lugar que merece (Stella, febrero 2011).

Vista la importancia de la memoria oral pasamos a al tema de la mujer guarda- memoria, concepto que Stella recibe de su entrevista con Blas Jaime, el último hablante en lengua chaná que vive en Argentina y con el cual Stella tuvo un encuentro hace un año atrás. Stella nos describe lo que es la “mujer guarda- memoria”:

Te lo explico...Adá mujer en lengua chaná es una trasmisión de Jaime, de Blas Jaime. Oyenden la palabra formada por dos vocablos, oye que sería el verbo guardar y nden que es justamente la memoria o el recuerdo. Oyenden sería guarda memoria, guardar la memoria y hay dentro de la comunidad de la forma que estaban ellos organizados hay, existe la mujer guarda memoria adá oyendau o adá oyenden que es la justamente la responsable de guardar toda la memoria de la historia de la comunidad, de las diferentes generaciones, de los sucesos que fueron pasando en la comunidad, de las cosas importantes y eso ella lo va haciendo en un bastón que es de su pertenencia, y ella va marcando los nacimientos, las cosas que considere importante en ese bastón, se va marcando sobre todo el pasaje del tiempo. (Stella, febrero 2011).



Stella cargando agua en el arroyo Pando luego de la entrevista.

El sentido de ese rol en la mujer es muy importante. La abuela que cumple con esta función pasa su conocimiento de esta memoria a otra mujer, en el momento que ella considera se lo da a otra mujer que será la futura “adá oyendan”. Stella nos cuenta que en el caso de Jaime no fue así:

En el caso de la comunidad chaná a la que pertenecía Jaime que ya no funcionaba tanto como una comunidad, la tatarabuela de él fue la última mujer oyendau, adá oyendan, la tatarabuela de él y bueno eso lo supo a través de su abuela, pero ya en ese momento ese rol ya no fue transmitido, sí fue transmitida la lengua a él, que también se suponía que debía ser a una mujer pero él aceptó ser el depositario. Creo que la madre de Jaime no quiso, entonces la bisabuela como que le quiso transmitir a su nieto.

En la generación de Jaime existió un corte en la transmisión por línea femenina. Entonces como estrategia de sobrevivencia es que se rompe la tradición y así es que Jaime recibe el legado de la lengua.

Escucho a Stella con atención y mi mente hace una conexión con el recuerdo de un sueño que tuve en mi juventud, un sueño que hizo cambiar el rumbo de mi vida. El bastón de la memoria que contaba Stella me recordó a una piedra con la cual soñé. Entonces Andrea y Stella me piden que les cuente mi sueño:

... soñé que, este,... que estaba arriba de una gran roca y yo como estaba como charrúa con un quillapí y venía un viejito, bien viejito con un bastoncito, me hablaba, me hablaba, me hablaba, había mucho viento también y él en un momento me entrega una piedra. Yo la miro, era una piedra en forma cilíndrica pero sin punta, arriba redondeada y toda trabajada toda trabajada la piedra con dibujos geométricos y líneas y puntos. Y cuando la miro bien a la piedra viene un ruido muy fuerte de atrás, yo miro para atrás y hay una ola gigante que viene a tapar todo, y cuando viene la ola así en el camino, empiezan a caer todas las estrellas, y en eso me despierto. Entonces en ese día yo dibujé y tengo un dibujo, más o menos de la piedra y sus dibujos. Lo que nunca pude saber qué es lo que me dijo el viejito, y en el sueño yo soñaba como que le entendía todo, como que yo entendía, la sensación de cuando me desperté era de acordarme, le entendía todo lo que me decía, pero nunca supe qué es lo que me dijo ¿no? Y asocio siempre esa piedra con algo de mí.

En el mundo indígena los sueños y las visiones constituyen la base de sustento de la espiritualidad, son manifestaciones que son tomadas en cuenta en la vida cotidiana. Para

mí no fue un acontecimiento menor, fue un elemento disparador hacia mi identidad. Fue una flecha que apuntó directamente a mi interior. Y así lo relaté allí:

Empecé a buscar la piedra y encontré de esas mismas piedras o parecidas en los museos, las placas grabadas que son de 4500 años de antigüedad y averiguando así con gente que sabe me dijeron que eran clánicas y los dibujos pertenecían a cada clan, tenían un simbolismo del clan, cada piedra tenía esos dibujos tenían un simbolismo, un sentido que representaba a ese clan. Y bueno en el sueño también lo que sí me acordé es que era muy importante esa piedra para mí. Y cuando le pregunto a un cura que tenía un museo indígena en Paysandú en el cual también estaban esas piedras, me dijo que eran bastones de mando que se pasaban de cacique a cacique, pero yo lo asocio más a la memoria, o sea esos bastones o esas piedras para mí representan la memoria. Por eso empecé a sentir interiormente la necesidad de la recuperación. Ese sueño fue cuando yo tenía 19 años, más no y eso, ahí empezó mi búsqueda, a través de ese sueño empezó toda mi búsqueda.

Stella entonces concluyó diciendo: “Ah, bueno llegamos al inicio”.

CAPÍTULO VI: CONCLUSIONES

“Basquadé inchalá”: La consciencia de ser charrúa

Nosotros simplemente estamos juntando con el alma y casi desesperada los aspectos de la cultura de nuestro pueblo.

A través de la palabra les devuelvo retazos de la memoria, eso que siempre nos han querido borrar

Aimé Painé³⁰

En todos los lugares en que estuvimos abordamos con nuestras entrevistadas el tema de la memoria colectiva, de su recuperación y del rol de las mujeres en este proceso.

³⁰ Aimé Painé fue una mujer mapuche de Argentina que se dedicó toda su vida a difundir su cultura a través del canto mapuche, recorriendo todos los pueblitos de su país, buscando “retazos de memoria” y haciéndolos canción.

En Piñera existe una urgente necesidad de reflexionar juntas sobre nuestros saberes y nuestras prácticas y de cómo hacer para que no se pierdan, sino que se revitalicen. Vimos que las costumbres y prácticas se fueron guardando escondidas en las familias, dentro de los hogares, pero guardado al fin, pero que es hora de sacarlas para afuera y compartirlas no sólo con nuestros hijos, para protegerlas del olvido.

Vimos la necesidad conjunta del cuidado de nuestros saberes y prácticas, de qué forma las mujeres podemos hacer de que éstos no se pierdan: *“Conservarlo nosotros y tratar del que tenemos cerca que lo hereden, lo aprendan, al menos enseñárselos. Si bien no lo hacen que tengan el conocimiento, pero yo pienso como que se está retomando mucho, se está retomando, está volviendo”* (Elvira, abril 2011).

Las mujeres charrúas estamos recuperando memoria colectiva. Cada una lo hace desde su lugar y desde su propio entendimiento, pero también desde un sentir colectivo. Estas mujeres están integrando asociaciones u organizaciones indígenas mixtas en el interior del país, en las ciudades y en el medio rural y en la capital. A todas nos une el mismo propósito que es la recuperación de nuestros saberes y prácticas ancestrales.

Pero, ¿cómo se construye esta memoria colectiva?

Para que nuestra memoria se ayude de la de los otros no es suficiente que éstos no proporcionen sus testimonios, sino que hace falta que no hayan cesado de relacionarse con sus recuerdos y que tengan bastantes puntos de contacto entre unos y otros para que el recuerdo evocado pueda ser construido bajo un fundamento común. Entonces la reconstrucción de ese pasado se realiza a partir de datos o nociones comunes que se encuentran en nuestro espíritu tanto como en el de los otros, para que sean pasados de unos a otros recíprocamente, lo cual es posible sólo si siguen formando parte de un mismo grupo. Solamente así se puede comprender que un recuerdo puede ser a la vez reconocido y reconstruido (Hallbwachs, 1991). Y es desde el juntarnos que será posible nuestra tarea.

Cuando estuvimos con Stella en Pan de Azúcar reflexionamos juntas acerca de este proceso de recuperación de nuestra memoria y muchas de estas reflexiones son conclusiones que sacamos juntas.

Porque aparte justamente memoria oral, memoria viva, o sea, ¿nosotros qué tenemos hoy para hacer para que la cultura charrúa tenga la vigencia? ¿Para decirnos descendientes de charrúas? Es la vigencia de la cultura hoy acá a mí me da esa sensación, ¿viste? . Como que justamente vos en esa composición de hoy es como que vos palpás la vigencia de la cultura, la existencia real. Sí porque una crónica no te da bueno ta, te está avalando, como que vos te sentís seguro, estás transmitiendo pero la memoria viva es la que está, ¿porqué eso no tiene el mismo valor?...Si vos vas a una casa generalmente en los pueblos siempre tienen algún relato o una transmisión ya sea de vencedura como de santiguado, como de uso de yuyos de encare de la salud, eso es lo mismo porque aporta para el mismo lugar, define a la cultura de la misma manera, y si es una transmisión o sea, ¿porqué tiene que estar avalado por una crónica?

La memoria oral es el instrumento vigente que tenemos para legitimizar nuestra existencia como pueblo. Este trabajo fue recogiendo e hilvanando esas memorias escondidas y luego llevarlo a la unidad, ver lo colectivo detrás de ellas, ver lo que tienen en común y demostró que hay una memoria oral charrúa que aún permanece.

El rol de las mujeres en el guardado de la memoria es fundamental. Las mujeres como en el pasado son las que cumplen este rol y a la vez somos las que estamos revalorizando y recomponiendo la memoria charrúa. En todos los casos de las entrevistadas se observó esto. En el caso de las mujeres charrúas rurales vimos que éstas tienen internalizadas las prácticas y los saberes, los practican y los preservan. Pero también vimos que no es en forma totalmente consciente: “a veces no tomás conciencia de, en realidad estás como afianzando una práctica ancestral. Por eso está bueno también tener conciencia de que eso es importante” (Stella, febrero 2011).

De todos modos esta tarea de concientizar la trascendencia y la profundidad de estas prácticas, la hicimos juntas en las charlas grupales que tuvimos en Piñera. Estuvimos vivenciando que tiene un sentido propio dentro de la comunidad: “Claro porque tiene un

sentido evolutivo. Ahí ves realmente la importancia de la trasmisión y no es solamente una mera costumbre. Es mucho más profundo que una costumbre. Es una cosa justamente que tiene sentido a nivel de la trasmisión dentro de la comunidad” (Stella, febrero 2011).

Se guardó la práctica pero se perdió su sentido comunitario de la misma. Porque se guardó y se trasmitió dentro del ámbito familiar solamente. Pero existe un trabajo desde las mujeres de empezar a buscar y recrear el sentido comunitario de estas prácticas y saberes, de ir rearmando la memoria. Las palabras destella completan esta idea:

Armar la trasmisión como algo colectivo y armar la sabiduría que sale a partir de esa trasmisión. Porque justamente la sabiduría es eterna. Eterno no significa que viene solamente de antes, significa que tiene el valor hoy. Ese sentido evolutivo que es lo que no se toma la conciencia la importancia que eso tiene, del porqué vos hacés, mantenés una tradición oral (Stella, febrero 2011).



Reflexionando con Stella en su casa en Pan de Azúcar

Los elementos identitarios que hoy utilizan las mujeres charrúas para el rearmado de la memoria son: la palabra utilizada para sanar, la luna, el cordón umbilical a través de las ceremonias de pasaje, a excepción de la palabra sanadora. Las prácticas y saberes que

creemos que sobrevivieron al genocidio son: la sanación con plantas y con la palabra, la presentación del niño a la luna y el guardado del cordón umbilical.

Las prácticas relacionadas a las mujeres que se están recuperando, que no sobrevivieron al genocidio son el ritual de las líneas azules y el sentido comunitario de las prácticas que se conservaron pero que al cortarse la vida comunitaria se cortó también su sentido colectivo. Actualmente estamos recreando y reinventando nuestras ceremonias en forma comunitaria, desde las mujeres charrúas urbanas.

CAPÍTULO VII: PROPUESTAS

“Tejiendo juntas nuestra historia”

A partir de la experiencia de este trabajo es que hago las siguientes propuestas para nosotras mismas, para que juntas podamos seguir avanzado en nuestro proceso:

- Seguir este trabajo de investigación de la memoria de forma conjunta con las mujeres del UMPCHA.
- Que en cada comunidad local se haga una investigación de la memoria realizadas por las mismas mujeres charrúas integrantes de las organizaciones del CONACHA que vivan en esa localidad o en la zona.
- Comprometer al UMPCHA y al CONACHA para que un equipo de mujeres de dichas organizaciones sistematice estas investigaciones locales y haga un único documento con carácter nacional y que luego sea publicado y difundido por el Ministerio de Educación y Cultura.
- Que este documento sirva como insumo en la elaboración de textos de enseñanza primaria y secundaria, para que las nuevas generaciones conozcan nuestro trabajo de recuperación de nuestra memoria.

- Que este documento sirva como insumo al MIDES³¹ a la hora de elaborar políticas públicas dirigidas a mujeres indígenas.

BIBLIOGRAFÍA.

Araujo, O. (1909). “Un país del continente americano que no tiene indios”. En: *Anales de Instrucción Primaria*, Tomo VI. Montevideo: Siglo ilustrado.

Aguilar, M. (2002). “Fragmentos de "La memoria colectiva", de Maurice Halbwachs”. (Selección y traducción). En: *Athenea Digital* No. 2, otoño de 2002.

<http://blues.uab.es/athenea/num2/Halbwachs.pdf> Accedido el 23 de febrero de 2011.

Bartolomé, M. A. (1997). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México: INI.

Bucheli, M. y Cabella, W. (2006). “El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial”. En: *Informe temático. Encuesta Nacional de Hogares Ampliada, 2006*.

Bouton, R. (1961). “La vida rural en el Uruguay”. En: *Apartado de la Rev. Histórica*, Tomos XXVII, XXIX y XXXI, p. 499, Montevideo: Palacio del libro.

Cardus y Font, L. (2006). “Reseña de Collaborative Ethnography de Eric Lassiter”. En: *Luke, Liminar, Estudios Sociales y Humanísticos*, 4(2): pp. 136- 137. En <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/745/74540211.pdf> Accedido el 23 de febrero de 2011.

³¹ Ministerio de Desarrollo Social.

Caviglia, S. (2002). “El arte de las mujeres Aónik’enk y Gününa Küna – Kay Guaj’enk o Kay Gütrruj (Las capas pintadas)”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, 27, Buenos Aires.

Consens, M. (2003). *El pasado extraviado: prehistoria y arqueología del Uruguay*. Montevideo: Linardi y Risso.

Dietz, G. (2011). “Hacia una etnografía doblemente reflexiva: Una propuesta desde la antropología de la interculturalidad”. En: *Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): pp.3–26. En: <http://www.aibr.org/antropologia/06v01/> Accedido el 10 de marzo de 2011.

Geertz, C. (1994). *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós Ibérica.

Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Lobo, S (2009). “Reflexiones referentes a la investigación comunitaria participativa. Experiencias en USA y en Uruguay”. En: Romero, S. (comp.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

Picerno, E. (2008). *El genocidio de la población charrúa*, Montevideo: Biblioteca Nacional.

Podestá, R. (2007). “Nuevos retos y roles intelectuales en metodologías participativas”. En: *Revista mexicana de investigación educativa*, 12: pp. 987- 1014. En: <http://redalyc.uaemex.mx/> Accedido el 23 de marzo de 2011.

Rappaport, J. (2007). “Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, 43. En: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105015277007>. Accedido el 10 de marzo de 2011.

Rodríguez, A. (2006). *Informe del Proyecto 'Memoria de la Esclavitud en Tacuarembó, Uruguay'*. Material inédito.

Rodríguez, A. (2007). "La práctica medicinal en el medio rural". *Anuario de Antropología Social y Cultural*. En

http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2004/articulo04_14.pdf Accedido el 23 de marzo de 2011.

Tuhuiwau, L. (2005). "Reseña de *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*", *Revista Académica de Relaciones Internacionales* 2, México: GERI – UAM

Vilardebó, T. (1963). *Códice Vilardebó: Noticias sobre los Charrúas*, Montevideo: Artes Gráficas Covadonga.

Vidart, D. (2000). *El mundo de los charrúas*, Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Viñar, M, y M.,(1993). *Fracturas de la memoria*. Montevideo: Editorial Trilce.

Weedon, C. (2002). "Historia, voz y representación en el feminismo postcolonial: Las mujeres indígenas en Australia". *Asparkía*, 13: pp. 115- 127. En: <http://www.if.uji.es/content/aspark%C3%AD-investigaci%C3%B3-feminista-13> Accedido el 10 de marzo de 2011.

Zanón, A. (1998). *Pueblos y culturas aborígenes del Uruguay*, Montevideo: Rosebud.