



Etnografía decolonial con *colectivos charrúas*: reflexionando sobre interconocimientos

Andrea Olivera

Doctorante. Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale de l'Université de Lausanne. andrea.olivera@unil.ch

Enviado: 21/02/14 – Aprobado: 30/05/14

RESUMEN

Mi desafío fue tratar de concretar esta opción decolonial en el trabajo de campo. Considerando la paradoja de una antropología crítica o militante, traté de vivir el campo como un encuentro en el cual surgen nuevas preguntas inesperadas sobre mis ideas, sobre mis prácticas, sobre mí misma, que permiten construir herramientas de reflexión sobre lo indígena en Uruguay. Me pareció necesario asumir mi posición histórica y teórica como investigadora, reconociendo desde qué posición hablo, y también que todo lo que digo (y escribo) tiene que ver con la experiencia vivencial del trabajo de campo con *colectivos charrúas*.

Palabras clave: etnografía colaborativa, opción decolonial, *colectivos charrúas*.

ABSTRACT

How to shape, and put into practice, decolonial participative methodology? Drawing on fieldwork conducted with *Charruas* associations, this article explores this question following two paths: first, it addresses the challenges faced by the *Charruas* as emerging political subject. Secondly, it proposes an example of the way to construct ethnographic inter-knowledge. Its main contribution rests in the deeply-rooted reciprocity of the knowledge construction, and the innovative stance proposed on *Charrua* indigeness, usually mocked by both academic and political elites and the main public as illegitimate.

Keywords: collaborative ethnography, decolonial option, fieldwork with *Charruas* associations.

1. ¿De dónde vengo?: motivaciones para comenzar una investigación

Uno de los temas recurrentes en las conversaciones entre los/las doctorantes del *Laboratoire d'anthropologie culturelle et sociale* de la Universidad de Lausanne en Suiza es

el de la elección del tema de estudio. A primera vista esta pregunta parece bien simple pero, de hecho, rara vez explicitamos los supuestos con los cuales nos acercamos a tal o tal tema. “¿Por qué le dedicamos tanto tiempo y esfuerzo intelectual a una temática específica?”, se pregunta la antropóloga Lucia Gayané Toussounian (2007).

¿No será que dejamos de lado esta pregunta porque la respuesta nos solicita a abrirnos a nosotros mismos, a nuestra subjetividad, a lo no dicho o no concientizado? Si la pregunta es simple, la respuesta no lo parece tanto. Será por eso que nuestras conversaciones doctorales quedan muy seguidas sin concluir... Porque para dar una respuesta es necesario investigar, no solamente en su propia subjetividad, sino que también hay que reconocer que el conocimiento se construye de manera relacional y jerárquica, es decir examinarlo en el contexto de la “geopolítica del conocimiento” (Walter Mignolo 2001).

En mi trabajo me planteé esta pregunta y fui encontrando fragmentos de respuesta. Por eso comienzo con algunas referencias sobre mi camino personal, mi posición teórica y mi perspectiva metodológica.

Lo personal es político: una posición teórica

En mi proyecto doctoral declaré que lo que me motivaba era un recuerdo de niña. Recordaba que cuando era chica nos decían en la escuela que en nuestro país no había Indios. Se suponía que esta ausencia estaba relacionada con el desarrollo del país a nivel intelectual y socio-económico. También conocía el dicho de: “*somos descendientes de los barcos*” como confirmación de que nuestros ancestros provenían de pueblos europeos inmigrantes y no de los pueblos originarios de estas tierras. A mi entender, la cultura intelectual uruguaya miraba hacia Europa, particularmente Francia. Mis padres habían aprendido francés en la escuela, se identificaban con esa cultura a nivel artístico plástico, en literatura y filosofía política. Cuando escribí este recuerdo me pareció algo exagerado, pero descubrí después que mucha gente lo compartía, lo escuché como un leitmotiv cuando llegué a Uruguay en marzo 2008 y comencé a interrogar a la gente sobre el tema, incluso en la calle.

Afirmar que lo personal es político, que exige ser contextualizado en la geopolítica del conocimiento, implica la necesidad de tener en cuenta algunos datos que me conciernen. El hecho de haber nacido en Uruguay tiene su importancia, en relación con el tema de estudio y con la opción decolonial. El de haber vivido el desarraigo desde pequeña, el exilio político con mi familia, y el desexilio que dispersó nuevamente a la familia, me llevó a vivenciar dolores y angustias con respecto al sentimiento de pertenencia, sentir lo que es la pérdida, o la desconexión con mi identidad profunda, de sentirme extranjera en mi misma o a mi misma. Por eso será que en los primeros años de experiencia de vida en Suiza, mi país de exilio, decidí volverme ciudadana del mundo por no identificarme con ninguna nacionalidad. Cuando más tarde se dio la opción del regreso a mi país de origen, decidí continuar viviendo en Suiza. Pedí la nacionalidad suiza, no por patriotismo, pero para resguardarme de no ser echada algún día por extranjera.

Recién en el año 2000 pude comenzar a estudiar en la Facultad de ciencias sociales y políticas de la Universidad de Lausanne, la ciudad en donde vivo. En el año 2003, gracias a un concurso, tuve la oportunidad de cursar un año en México continuando mis estudios con la finalidad de practicar una cultura académica hispanófono. En la Universidad de las Américas de Puebla (UDLA) concentré mis estudios sobretodo en la disciplina antropológica. Así pude realizar un trabajo de campo con mujeres indígenas,

Náhuatl, que habían formado una cooperativa en la Sierra norte de Puebla. Fue mi primer encuentro con los pueblos indígenas, especialmente con los colectivos de mujeres. A partir de ese entonces comencé a dedicarme más particularmente a la temática indígena, sobretodo en relación con temas de desarrollo en el contexto internacional. En el año 2008, finalicé un trabajo teórico de maestría, bajo la dirección de la Profesora Isabelle Schulte-Tenckhoff, sobre cuestiones metodológicas y epistemológicas concerniendo la reaparición o emergencia de identidades indígenas que estaban consideradas desaparecidas físicamente y culturalmente. El eje principal del trabajo era la noción de identidad, consentida como reivindicación jurídico-política para obtener derechos: a territorio, a más justicia social, a reconocimiento cultural, y de manera más amplia, para reclamar transformaciones estructurales, como la redistribución de las riquezas o del poder, y transformaciones materiales y simbólicas en los modos de pensar y vivir: relación a sí mismo, con los otros, con el medioambiente.

Fue en ese momento que dirigí nuevamente mi mirada hacia el Uruguay. Había vuelto en algunas ocasiones desde el regreso de mi padre, para conocer el país de mi infancia. Había seguido en los diarios la repatriación del cacique Vaimaca Perú. Me resulto entonces mucho más importante tratar de comprender lo que pasaba en mi país de origen con respecto al tema. Por eso propuse continuar la investigación teórica, elaborando una tesis doctoral que me permita hacer un trabajo de campo bastante extenso. Fue entonces cuando fui contratada por el director del Laboratorio de antropología social y cultural, el profesor Monder Kilani, como asistente durante seis años para llevar a cabo esta tesis.

En el libro *The friendly liquidation of the past*, escrito por la politóloga Donna Lee Van Cott (2000), se enfatiza que, en los años 1990, la mayoría de los estados sudamericanos dieron un paso en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas. La politóloga señala que este reconocimiento es sólo un paso hacia el diálogo intercultural, porque las nuevas constituciones reconocen el multiculturalismo pero no la auto-determinación. En el cuadro que representa a los países, notamos que el Uruguay no reconoce ningún derecho indígena y que aún no ha ratificado el Convenio 169 de la OIT.¹

Sabía también por una encuesta nacional de hogares publicada en el 2006 por Marisa Bucheli y Wanda Cabella que la representación de la población uruguaya en lo que concierne a la identidad nacional considerada homogénea y principalmente de procedencia europea, se estaba transformando poco a poco. El Uruguay estaría perdiendo su perfil de “pueblo trasplantado”, noción atribuida por Darcy Ribeiro (1985), que acentuaba el aporte principal de la migración de origen europea en el proceso poblacional de la nación. Esa encuesta muestra que 3.8% de la población declara tener ancestros indígenas y un 2.9% se identificó como tal contra 0.4% diez años antes. En comparación, la población que se auto-define afro-descendiente representaba un 5.9% en 1996 contra un 9.1% en 2006. También tenía en cuenta que de las 115.000 personas que declararon tener ancestros indígenas en 2006, solo algunas centenas se constituyeron en colectivos y reclaman, desde el final de los años 1980, el reconocimiento de esta identidad y de su aporte a la construcción de la nación. En el censo de 2011 el

1. El Convenio 169 de la Organización internacional del Trabajo (OIT) es una herramienta jurídica internacional que trata más específicamente de los derechos de los pueblos indígenas y tribales. El Convenio no define quiénes son los pueblos indígenas y tribales, sino que adopta un enfoque práctico y define los criterios para describir a los pueblos que trata de proteger. Un criterio fundamental para la identificación de los pueblos indígenas y tribales es la auto-identificación, además de otros que pueden ser consultados en <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>

porcentaje aumentó a un 5% de la población que afirmó tener ancestros indígenas, o sea alrededor de 160.000 personas.

A partir de estas fuentes y otras más elaboré una problemática en la cual propuse que la noción de etnogénesis en el sentido de la dialéctica ser nombrado/autonombrarse (pero en relación con ese ya nombrado como forma de resistencia) podría ser una herramienta conceptual que tomara en cuenta estas emergencias identitarias indígenas. Asimismo, indagué un lazo entre la reivindicación identitaria indígena y la exigencia de memoria y de resistencia contra el olvido en lo que concierne a los traumas dejados por violencias internas y del Estado, hacia sus propios ciudadanos y ciudadanas. Las fracturas de memoria (Viñar 1992) en el Uruguay serían acumulativas si tomamos en cuenta un “continuum de violencias” (Scheper-Hughes & Bourgois 2004) partiendo desde una masacre fundadora en la base de la construcción del Estado-nación.

Mis colegas y director de tesis del Laboratorio de antropología cultural y social de Lausanne estaban escépticos en cuanto a la existencia de comunidades o colectivos indígenas en el Uruguay. Por esta razón viajé a Uruguay en marzo-abril del 2008 para ver si era posible encontrarlos y si estarían de acuerdo con aceptar que una antropóloga para realizar un trabajo de campo con ellos. El encuentro se concretó y comencé mi trabajo de campo sobretodo con colectivos pertenecientes al Consejo de la Nación Charrúa (Conacha). Entre 2008 y 2011 volví en cortos períodos a Uruguay para continuar la investigación, viviendo todo un año entre agosto 2009 y julio 2010.

Perspectiva antropológica: una postura reflexiva

142

Según el punto de vista que adopté el cual es “tomar en serio” a las personas (Favret-Saada 1990), si existen personas y colectivos que reivindican una pertenencia a una identidad indígena cualquiera que sea, es válido e importante preguntarse porqué se produce y cómo se manifiesta.

Mi objetivo fue comprender lo que motiva a estas personas, organizadas en colectivos, a reivindicar una pertenencia indígena y en varios casos a auto-identificarse como indígenas. Una de mis preguntas principales es poder definir cuáles son las condiciones históricas, sociales y políticas que permitieron y permiten la emergencia de esta identidad indígena y que condicionan los contenidos socio-culturales de esta identidad².

Para iniciar la investigación me planteé la siguientes preguntas:

- Quiénes son estas personas que desde el final de los años ochenta reivindican una identidad indígena?
- Qué significa ser indígena hoy en día en Uruguay?
- Cuáles son sus reivindicaciones y cuáles son sus propuestas?
- Cuáles son los motivos para elegir la identidad charrúa?
- Por qué existe tanta resistencia en ser reconocidos como tales por algunos sectores políticos y la academia?
- Por qué se produce esta situación ahora, es decir, cuál es el contexto geopolítico y social que hace posible esta situación?
- Cómo esta situación se manifiesta a nivel social y cuáles son sus motivaciones?

Mi propuesta era entender los discursos, las estrategias de acción y los significados que los colectivos dan a sus prácticas. Traté de captar cómo interrogan la historia oficial,

2. Desarrollé este tema en un trabajo para el Congreso Internacional de Americanistas en 2012, publicado en un artículo que plantea un proceso de etnogénesis charrúa en el Uruguay. Ver: Olivera 2013.

las historias paralelas y las memorias múltiples para reapropiarse y transformar una visión oficial del pasado que es, según las interpretaciones, un elemento de socialización de los individuos y un fenómeno político del presente (Wallerstein 1988), o también, una flecha para construir el futuro como lo mencionan algunos pueblos indígenas.

Mi postura reflexiva inicial tenía que ver con mi formación antropológica. La orientación reflexiva dada por el antropólogo Mondher Kilani (1989) en la Universidad de Lausanne, aclara que no se trata sólo de tomar en cuenta la subjetividad del antropólogo pero, de manera más amplia, consiste en una reflexión epistemológica sobre cómo se construye el conocimiento. Para eso es necesario repensar la historia de la disciplina más allá del investigador individual, es decir tomar en cuenta las relaciones de poder constitutivas de una investigación en las cuales obligatoriamente va a inscribirse el antropólogo que hace una investigación. En mi caso, comenzando una investigación que concierne los pueblos indígenas, me era indispensable encontrar herramientas metodológicas que tomen en cuenta la “colonialidad” (Quijano 1992) que rige todavía hoy en día las relaciones actuales entre investigadores y pueblos indígenas. Colonialidad es un concepto elaborado en América latina por el sociólogo Anibal Quijano, ya desde los años 1970.

2. El acompañar: una metodología decolonial y participativa

El pensamiento decolonial – o teoría crítica desarrollada por intelectuales latino-americanos que articulan activismo político con producción académica desde universidades latino-americanas o estadounidenses – es una herramienta de reflexión crítica que me ha sido útil para contextualizar lo que pasa en Uruguay, con la emergencia, desde hace veinte años, de colectivos que reivindican una pertenencia indígena, identificándose con una *identidad charrúa*. El pensamiento crítico decolonial tiene su inicio en un proyecto llevado a cabo por un colectivo de investigadores/ras latinoamericanos/as que se llamó al principio “modernidad/colonialidad”, agregándole hoy el término “descolonialidad”. En otras palabras, la opción decolonial consiste en “tomar en serio” las epistemologías no eurocentradas (Ionita 2013) e imaginar un espacio de diálogo donde puedan introducirse otras genealogías críticas de pensamiento en un diálogo epistémico.

143

Historia de la disciplina antropológica y pueblos indígenas: ¿un vínculo colonial?

Para poder poner en práctica tal opción decolonial, primero es necesario interrogar la historia de la disciplina antropológica que construyó la alteridad como su primer objeto de estudio. Los pueblos llamados primitivos, considerados en ese entonces en proceso de extinción (para no decir de exterminación), debían ser estudiados y sistematizados para no caer en el olvido. Según el paradigma evolucionista de época, que veía una sucesión desde lo bárbaro, lo primitivo hasta lo civilizado, al estudiar estos pueblos era como estudiarse a sí mismo en una etapa civilizatoria previa; de manera etnocéntrica era obtener un mejor conocimiento de sí mismo pero no necesariamente entrar realmente en diálogo con el Otro para conocerlo más allá de uno mismo. También debemos examinar el vínculo entre la disciplina antropológica, la ideología y las prácticas coloniales, que significan estudiar al Otro para dominarlo mejor (Tzodorov 1982).

No obstante, muchos estudios han demostrado que los pueblos indígenas siempre estuvieron en resistencia (Burguete Cal y Mayor 2010) aunque muchas veces de forma pasiva y sobretodo invisible y silenciosa. Estos pueblos emergen en los años 1980 a

nivel internacional como sujeto político colectivo, al mismo tiempo que la antropología vive una crisis de autoridad y de legitimidad. El dicho universalismo occidental es criticado por intelectuales del llamado tercer mundo, por ser un particularismo hegemónico. Siguiendo estas críticas surge la noción de “colonialidad” como herramienta conceptual que representa el poder ejercido a través de una “matriz colonial de poder” por el sistema capitalista global que se establecería, como lo sugiere Anibal Quijano, desde la conquista de América - a través de la apropiación masiva de tierras, de la explotación de la fuerza de trabajo, de la dominación racial, del patriarcado y del control de las subjetividades. Según los investigadores del pensamiento decolonial, esta matriz sería la base del “sistema-mundo moderno” (Wallerstein 2004) y habría inaugurado la clasificación racial de los pueblos del mundo como modo de distinción constitutivo de nuestra modernidad, de la cual la colonialidad sería la cara oculta (Mignolo 2009) de la misma medalla. A diferencia del difunto colonialismo, la colonialidad define todavía hoy en día nuestras formas de percibir, de pensar y de actuar a través de tres herramientas de poder que son la *colonialidad del ser*, la *colonialidad del saber* y la *colonialidad de la naturaleza*. Los pensadores decoloniales indican que la mayor resistencia hacia esta matriz colonial de poder la están llevando a cabo los pueblos indígenas a varios niveles de intervención, ya sea desde las comunidades, o a nivel internacional.

Por lo tanto, la crisis de autoridad de la antropología, que es más bien la crisis de la antropología hegemónica (Rappaport 2007), se debe también, a que los pueblos indígenas comienzan a reivindicar su voz, además de reclamar el concebir su propia antropología. Como afirma una antropóloga maorí, Linda Tuhiwai Smith (2005), reclaman descolonizar también la metodología. En sus escritos esta antropóloga atestigua que, para los pueblos indígenas, la palabra “investigación” representa una mala palabra, una palabra “sucía”, porque tiene que ver con el colonialismo y sobretodo hoy en día, con la falta de ética en las interrelaciones del trabajo de campo³.

Como antropóloga principiante queriendo trabajar junto con las comunidades o con los colectivos indígenas, me cuestiono sobre esta propuesta. Entonces: ¿qué significa descolonizar la metodología? Sería reconsiderar la relación observador/observados, interrogar ciertas nociones de la antropología que son utilizadas actualmente por los actores sociales, en el campo, inscribirme en un sistema de relaciones interconectadas e interdependientes, y por eso ser consciente de las relaciones de poder que existen a varios niveles histórico-político-académico. Pensar en conjunto una ética de la “investigación” de campo, o mismo elaborar una metodología en común, es decir considerar a las personas con quienes voy a colaborar como productoras de conocimiento y mismo como productoras de sus propias prácticas de investigación. ¿Que significa esto? Podría definirse como no ser únicamente intérprete de otro conocimiento, sino implicarse en conjunto en la producción de ambos conocimientos como co-aprendices.

Construyendo en colectivo

Además de ayudarme a entender el contexto geopolítico actual, la opción decolonial me es de gran utilidad para reflexionar sobre mi metodología de campo, con respecto a las relaciones de poder y a la construcción del conocimiento. Aunque me apoyo además en los trabajos de dos antropólogas.

3. En su libro esta antropóloga describe la ética propuesta por los pueblos maories en lo que concierne las investigaciones con antropólogos. Tiene que ver a la vez con una responsabilidad moral y una responsabilidad epistemológica de respeto y reciprocidad.

En primer lugar del trabajo de la antropóloga Joanne Rappaport (2007) que plantea desarrollar una etnografía en colaboración. Su propuesta general es de no centrarse en la etnografía como texto, haciéndole así una crítica a la antropología interpretativa, pero pensar en lo que se hace en el campo y en la manera de redefinir el trabajo de campo. Es decir, tomar en cuenta las conversaciones en el campo, aceptar las descripciones de los interlocutores e interlocutoras como ellos/as las expresan, implicarse con ambos buscando nuevas significaciones. El trabajo de campo es entonces mucho más que una simple colecta de datos, se vuelve un proceso de co-interpretación colectiva desarrollándose en el espacio de investigación que puede también tener un impacto sobre la comunidad y sobre la antropóloga.

En segundo lugar, me inspiro del trabajo de la antropóloga activista N. Scheper-Hughes (2006) que define el rol de la antropóloga como una “companheira”, es decir que acompaña para dar acceso a las voces de los/las sin voz. Esta antropóloga afirma haberse dado cuenta que, la gente que ella acompaña en su trabajo de campo, son personas que podrían haber sido antropólogas, pero que no tuvieron esa oportunidad. Cuenta que a menudo se sienta a conversar con ellas y la escritura surge con la dirección que esas personas le indican, significa que es el intercambio que construye la escritura final. La dificultad consiste generalmente en, cómo hacer para integrar todas las voces en la escritura, cómo hacerlas dialogar, cómo darles su justo lugar.

Trato de demostrar en mi tesis que la gente con quien hice mi trabajo de campo está desarrollando una antropología que todavía no es considerada como tal. Exponiéndole este tema a mi directora de tesis, la antropóloga Isabelle Schulte-Tenckhoff (1985:13), ella me indica una pregunta que planteó ya en los años 1980: “¿qué legítima la frontera que parece separar la antropología científica occidental de todas las otras antropologías posibles?” La respuesta dada por ella es que esta antropología hegemónica trata de ir más allá de su visión partidaria y etnocéntrica, pero sobretudo el hecho de que la comprensión de la alteridad se haya concretado en su razón de existir. Entonces que los pueblos indígenas desarrollen sus propias antropologías podría poner en peligro la existencia de la antropología hegemónica. Es una pregunta que me planteé al final de mi trabajo de campo. ¿Qué impacto tiene sobre mi trabajo el hecho de considerar a los *colectivos charrúas* como productores de su propia antropología? Me permite darme cuenta de la jerarquización de los saberes, y de las relaciones de poder que se van dando en las interacciones, porque ocupó varias posiciones que tienen sus consecuencias en el campo: el de haber nacido en estas tierras, el de ser mujer en un mundo regido por un sistema patriarcal, el de tener una formación universitaria europea que me ubica en una posición hegemónica, mismo si opté por un pensamiento crítico y que siempre seré clasificada como latina, a pesar de estar naturalizada suiza, el de considerarme una persona en perpetuo exilio, el de haberme educado en base a diferentes culturas latina y europea, el de estar construyendo una antropología práctica que tome en cuenta estas posiciones y las posiciones de las personas con quienes co-construyo. En esto me ayuda el pensamiento crítico decolonial porque muestra que América Latina es también una construcción de la *matriz colonial del poder*. Para W. Mignolo la descolonización del concepto América latina, implica salirse de la matriz colonial para construir algo nuevo, en donde no sean otra vez las memorias/saberes europeas las que dominen a las otras, sino que se co-cree en conjunto con todas las memorias, en un proceso de descolonización de las memorias fragmentadas. Lo que quiero exponer en mi trabajo de doctorado es entonces que el conocimiento se construye en interacción, que además es un “interconocimiento” (Sousa Santos 2010), es decir una pluralidad de conocimientos

heterogéneos a descolonizar y no jerarquizar. Estos conocimientos pueden tener conexiones entre ellos sin comprometer su autonomía, para que este interconocimiento se realice hay que encontrar un modo concreto de hacerlos mutuamente inteligibles, lo que el sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2010) llama “ecología de saberes”.

3. Buscando un conocimiento otro – construyendo antropologías

Cuando llegué al Uruguay en marzo 2008, después de diez años, tenía la paradójica sensación de estar en un lugar conocido y al mismo tiempo extraño, de ser parte de... y al mismo tiempo sentirme extranjera. El estar simultáneamente dentro y fuera me resultó un buen inicio para comenzar una investigación antropológica. Buscando a los denominados Otros y, a través de ellos, a un conocimiento Otro, o diferente al mío, comprendí que ellos también estaban buscando algo de ellos mismos en fragmentos de memorias, para rearmar “el gran Quillapí de la memoria” (Michelena 2010). Esa búsqueda se transformó por momentos en un buscar juntos/as, por otros, en un juego de espejos que reflejaban nuestras prácticas diversas. Así buscando, descubrí que los *colectivos charrúas* utilizan varias formas de conocimiento para construir el suyo propio, y que de esa manera están desarrollando una antropología particular, que me gustaría llamar antropología popular o ciudadana. Para eso ellos utilizan algunas fuentes y métodos que son los mismos a los cuales yo, como antropóloga, me refiero y otros que para mi no eran métodos por haberlos descartado de antemano como posibles.

Fuentes y metodología “clásicas”, agregándoles otras “decoloniales”

146

Para comenzar, los *colectivos charrúas* utilizan las mismas fuentes que cualquier investigador/dora o sea: las fuentes escritas. Las crónicas, las descripciones de los viajeros, las fuentes militares, históricas, etnográficas, o arqueológicas son pocas como lo confirma en uno de sus estudios el investigador Gustavo Verdesio (1996). Es por eso que cuando empezamos a investigar de esta manera llegamos todos a las mismas fuentes que pueden ser interpretadas de maneras diversas según la opción teórico-metodológica que se tenga.

Otros textos muy utilizados por los colectivos, a los cuales yo misma recurrí, son los textos de vulgarización científica, o los textos escritos por gente que se compromete por la causa indígena, sobretudo textos que proponen nuevas miradas sobre el pasado indígena o nacional. Estos textos pueden ser elaborados por investigadores que trabajan fuera del campo académico, que practican a veces metodologías que integran también la oralidad o un análisis de otro tipo de escritos, como la ficción, los versos o las canciones.

Se suma también otro hecho importante que, ciertos miembros de los *colectivos* están adquiriendo algunas herramientas metodológicas de la disciplina antropológica para así elaborar su propio trabajo de campo. La asociación de descendientes de la *nación charrúa* (Adench), por ejemplo, esta recopilando testimonios de personas de cierta edad que declaran haber recibido una transmisión indígena de algún o alguna antepasado/a familiar. El *colectivo de mujeres charrúas* (Umpcha) inició un estudio sobre sus memorias en el cual las ayudé a desarrollar algunas herramientas etnográficas en el campo, como la observación-participante, la utilización de la cámara, de la grabadora o del cuaderno de campo. Fue compartiendo mis saberes practico-teóricos que aprendí junto con ellas el viajar-caminar para colectivizar las memorias: “*cami-*

nando se siente, el conectarse con la tierra, 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 nosotras mismas” (conversando con Blanca Rodríguez, febrero 2011). Incluso optamos por otras practicas que son el visitar-conversando con ronda de mate, bien útil igualmente para desarmar malentendidos. Así mismo descubrí una practica ritual, circular y horizontal, que es el conversar con el bastón de la palabra, empleada cuando se trata de temas sensibles como para hablarlos con sinceridad desde el corazón.

En conjunto con Mónica y Mary desarrollamos una metodología de campo intercultural apoyándonos en lo que Walter Mignolo o Gloria Anzaldúa (1999) nombran el “pensamiento de frontera”.⁴ En ese trabajo de campo en común con las mujeres, la memoria oral fue una referencia primordial, ya que es en general una fuente importante para los pueblos indígenas. Además de recopilar los testimonios de vida, recopilamos también la práctica de ciertas tradiciones elaboradas de manera oculta e individual. Descubrimos que se perdió el sentido de lo colectivo de esas prácticas. Según Stella, las prácticas no son únicamente costumbres, son algo más en el sentido que consolidan un sentimiento comunitario que hoy en día estaría perdido: “es toda la importancia de la transmisión ... captar esa sabiduría que emerge a partir del colectivo”. Una de las preguntas recurrentes era: ¿en donde está lo charrúa en esta práctica?

Otras fuentes de conocimiento de las cuales yo no me inspiraba por no tenerlas registradas como tales son lo que podríamos llamar “memoria corporal”. Para eso las manifestaciones artísticas corporales que representan ciertos colectivos son al mismo tiempo fuente y forma de resistencia y sirven como disparadoras de memoria. Se llega a la gente a través de los cantos, las danzas o las músicas. Estas representaciones tienen la capacidad de despertar emociones inconscientes, invisibilizadas o negadas, que sirven de mediación para sensibilizar y concientizar de manera individual o colectiva. El practicar a partir del cuerpo para sentir como actúan las discriminaciones en si o poner nombres sobre sentimientos de culpa, de asco, de miedo, o mismo para descubrir soluciones nuevas frente a actos de violencias, es algo que fue desarrollado por Augusto Boal en los años 1970 en Brasil en el teatro del oprimido.

La primera vez que asistí a una representación de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá fue en abril 2008 en el teatro de Guichón cuando íbamos al acto de conmemoración de la histórica matanza de charrúas en Salsipuedes. En el escenario se veía a un grupo de personas casi desnudas, sólo recubiertas con pieles, que estaban sentadas alrededor de un fuego. Una integrante de esta comunidad nos explicaba que era “como sacar el pasado de los museos para que tome vida, el impacto musical y visual te lleva directo al corazón, te conecta con lo espiritual”. A continuación el grupo ejecutaba una coreografía que ponía en escena algunos actores principales como un abuelo enfermo, un curandero o un grupo de ñandú.

Mirando esas escenas me sentía algo extrañada. Me preguntaba qué es lo que me diferenciaba a mí de estas personas que estaban actuando. Es decir que imaginaba que yo también podría estar en ese escenario si me hubiera quedado en el país. ¿Que es lo que hace que una persona emprenda este proceso de búsqueda indígena/charrúa, cual es el elemento disparador? Entonces, era como si necesitara poner una distancia entre esas personas y yo misma, para posicionarme como investigadora, una distancia que no

4. La reflexión que hago en mi trabajo de doctorado en lo que concierne el pensamiento fronterizo es que habría que tomarlo, no como relacionado a una cultura, a una identidad o a una posición particular, pero como una opción epistemológica y metodológica que puede bien ser la opción decolonial.

me resultaba dada de entrada. El antropólogo Christian Lallier (2009) describe bien el malestar que puede sentir un antropólogo que emprende su trabajo de campo, y como no sabe bien lo que hace ahí, tiene tendencia a aferrarse a algo que nombra objeto de estudio. Fue lo mismo que sentí al iniciar la investigación, no saber cual era mi lugar, lo que estaba haciendo allí y cómo iba a legitimar mi presencia. Por eso la tarea mayor de este trabajo de campo consistió en discernir constantemente cual era mi posición, además de establecer la distancia apropiada para poder construir una etnografía en común. Así mismo, adoptando las herramientas de la “observación flotante” (Pétonnet 1982), o del “no elegir ningún lugar” pero dejarme llevar o “sentirme afectada” por el campo (Favret-Saada 1990) me permitió analizar las manifestaciones callejeras, y los talleres musicales-educativos a los cuales participé, como una opción decolonial. Necesité algún tiempo para percibir cual era mi malestar, porque yo pensaba que ellos representaban algo cuando en realidad lo que hacen es darle vida actuándolo: *“el teatro o las performances, son una vía para enactuar la decolonialidad estética, política y ética es decir de ser haciendo”* (Mignolo citado en Clavo, Sanchez y Paniagua 2007). Siguiendo este pensamiento de Walter Mignolo comprendí que los charrúas-actores incorporan lo que ellos nombran “lo charrúa”, lo hacen vivir a través la música, la danza y los cantos. Oscar Bing, músico e historiador autodidacta, integrante de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá lo expresa así *“lo que yo quiero es que la música nos conecte con los ancestros, nos traiga la conciencia y que se la brindemos a los otros. Volverme charrúa yo lo vivo en el sentido de romper los alambrados internos. Por eso cuando rompes tu alambrado interno llegas a lo charrúa, lo charrúa es emblemático, es lo que quedó en la historia. Entonces la música nos conecta con eso. Nosotros con la música, con las danzas, con los cantos y con la vestimenta, somos un alivio, como una esperanza. Para otros somos una cura, para los ancianos por ejemplo que nos dicen ‘gracias’, los más pequeños nos dicen GRACIAS”*.

148

Por eso el “incorporar” es una noción muchas veces empleada, además de ser una herramienta metodológica imprescindible. Se incorpora ese espíritu, esa fuerza, esos valores, esos comportamientos: *“lo charrúa es algo que cada uno puede incorporar”* dice Daniel Erman, guardabosque-antropólogo, *“y entonces si lo incorporas, simplemente eres, eso es devenir”*. Lo mismo sucede con el valor de lo colectivo, se incorpora. Alberto Zapicán, curandero-artesano comenta así: *“el valor de lo colectivo, del colectivo, es una actitud, no es un pensamiento, es un valor incorporado en un comportamiento, no es un discurso”*.

El conocimiento/práctica de *lo charrúa* se construye así a partir de.. y desde ellos mismos. Incorporar lo charrúa, el sentirse charrúa o el devenir charrúa, es un proceso que comienza apenas y que es vivido de maneras diferentes por cada persona o colectivo. Tratando de comprender como se entra en ese proceso pude definir una herramienta conceptual de trabajo que dé cuenta de cuatro puertas de entrada a *lo charrúa* o, de manera más amplia, a *lo indígena*.

4. Definiendo un “campo social de lo indígena” en Uruguay

De regreso al Uruguay, en agosto 2009, comienzo a asistir a las reuniones de la primera Asociación de descendientes de la *Nación Charrúa* (Adench). Esta asociación, fundada en 1989, es la que luchó desde el inicio para la obtención de logros jurídicos. El primero fue la repatriación de los restos del cacique Vaimaca Perú. Más tarde en el año 2005 Adench integra, junto con otros siete colectivos, el Consejo de la Nación

Charrúa (Conacha) recién fundado. A partir de este Consejo Conacha se logra que el once de abril sea reconocido el día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena.

Igualmente concurría a las reuniones de la *comunidad charrúa* Basquade Inchalá, asistiendo a los talleres que se organizaban en las escuelas, y a sus representaciones callejeras. También participaba a las representaciones que daba el grupo Choñik. Más tarde, cuando se formó Umpcha, fui aceptada como integrante (el haber nacido en esta tierra adquiere entonces importancia, aunque no he emprendido una búsqueda personal sobre mis ancestros). El interés de este colectivo no mixto, es que reúne a las mujeres de varios *colectivos charrúas* de Montevideo y del interior del país, abarcando además a *colectivos de mujeres charrúas* de Entre Ríos (Argentina). Su metodología de trabajo, el cual es empoderarse juntas las unas con las otras, para hacer algo en común, desarrollando al mismo tiempo el poder individual de cada una (Rowlands 1997) me recordaba la manera de construir lo colectivo tal como lo hacen las mujeres Náhuatl.

Conociendo e intercambiando con varios colectivos y personas, considerando que cada cual tenía su especificidad, su manera de encarar el proceso, de buscar y de participar o no en el Conacha, elaboré entonces una herramienta teórica y heurística para poner orden en mis datos que nombré “campo social de lo indígena en el Uruguay” de carácter polifónico y urbano. Para hacerlo me apoyé en el modelo propuesto por el sociólogo Pierre Bourdieu, para quien el campo social es un espacio de articulación de contradicciones sociales, mismo de resolución de esas contradicciones, o por lo menos de los conflictos en relación con esas contradicciones. Para especificar de qué trataba el campo social, completé con la noción “indígena” (en francés autoctonía) definiéndola como un proceso histórico, una construcción relacional y jerárquica, a contextualizar en la geopolítica del conocimiento.

Concerniendo el carácter polifónico de este proceso me referí a lo que dice Mikhaïl Bakhtine sobre la novela polifónica que opone a la epopeya, fundamentalmente monológica, en la cual todos los personajes, el narrador y también el lector-narrador, comparten una misma visión del mundo, sin que se deje otra opción posible. En la novela polifónica es el carácter irreductible de la multiplicidad de las visiones del mundo y la proliferación dialógica de los personajes que definen la polifonía.

Sobre el carácter urbano de este proceso, me apoyé en los trabajos de la antropóloga Susan Lobo (2010). Según ella, los “indígenas urbanos” (en América del Norte), son comunidades que no tienen un lazo directo con un territorio, una región o un espacio geográfico. Los miembros no viven agrupados en un barrio específico o en barrios-ghetto, pero viven de manera dispersa en la ciudad. Es por eso que estas comunidades no son visibles. Además de ser poco conocidas, no tienen acceso a servicios sociales y sus voces no son reconocidas. Una característica principal es de estar conectadas en “redes pluriculturales y pluriétnicas” que comparten cosas en común. Comparten por ejemplo una identidad común, la de ser originarios de estas tierras, de hecho comparten valores, símbolos, una historia, sentimiento de lo colectivo, y formas de organización social horizontales. Otro punto es que estas comunidades se agrupan en asociaciones. La constitución del Consejo de la *nación charrúa*, el Conacha, en 2005 correspondería a esta característica. De hecho pueden así volverse activas en los dominios político, económico, cultural, social. Pueden desarrollar también conexiones más amplias, más allá de una sola ciudad, con otras ciudades, con pueblos o en el espacio rural. Esta red se construye permanentemente y se amplía. Su historia compartida las constituye en ‘comunidades emocionales’ según una fórmula del antropólogo Jose Basini (2003). Es por eso que me referí a la noción de etnogénesis en el sentido de la dialéctica de

ser nombrado y nombrarse⁵ para reflexionar sobre el proceso de construcción de tal campo social de lo indígena. ¿Qué sería entonces *lo indígena/charrúa* en Uruguay? Considerando las conversaciones-entrevistas que tuve con las personas y los colectivos, establecí cuatro puertas de entrada a lo indígena/charrúa en Uruguay como ya lo mencioné anteriormente.

Ejes temáticos de entrada a lo indígena/charrúa

Cada eje representa una entrada específica que puede ser abierta sola o simultáneamente con otras.

El eje genealógico concierne la pertenencia a través la familia. Por un lado, tiene que ver, con memorias orales y corporales, transmitidas generalmente por mujeres a través de palabras, costumbres, prácticas. El colectivo de mujeres charrúas Umpcha inició una recopilación de estas memorias en el espacio rural entre Tacuarembó y Paysandú. Por otro lado tiene que ver con una filiación definida genéticamente, o por la sangre, según referencias que podría dar la antropología biológica.

El eje político concierne la voluntad de ser reconocidos como colectivo por el Estado, afín de obtener derechos, el reconocimiento de una historia particular, reconocimiento de un genocidio, reconocimiento de un idioma (mismo si esta casi perdido), la aplicación de una reforma en la enseñanza escolar primaria y secundaria, y de la delimitación de un territorio que sea físico o simbólico. Los logros jurídicos son importantes para este reconocimiento. Actualmente el Consejo Conacha se concentra en la reivindicación de la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado uruguayo.

El eje ecológico concierne una relación específica con la tierra, un reconocimiento del rol de guardianes y guardianas de esta tierra con respecto al pasado pero también al devenir de la región y mismo del planeta. Al contrario del eje genealógico, en el eje ecológico, la filiación se construye a través de la tierra lo que significa:

- los ancestros reposan en la tierra y son parte de la tierra-territorio (por eso la importancia de enterrar los restos del cacique Perú)
- el haber nacido en esta tierra-región (sin ser un esencialismo pero, como lo plantean los pueblos aborígenes de Oceanía, o el Buen Vivir andino, es el comprometerse con el cuidado del equilibrio de la tierra de manera sagrada y para el futuro)
- el tener un lazo de filiación con los diversos reinos mineral, vegetal y animal (el humano no está dividido de ellos, es parte de, entonces no puede destruirlos)

Este eje puede entrar en resonancia con los movimientos de defensa por la tierra o en contra la extranjerización de la tierra, aunque la relación específica con la tierra puede tomar diversos matices dependiendo de la visión del mundo o de la opción ideológica que se tenga.

El eje espiritual concierne una relación interna/externa con la vida, de respeto profundo hacia la vida, que proviene de una cosmovisión indígena o manera de vivir en 'común unidad'. Según Alberto, la colonización destruyó esta relación, o trató de destruirla. Descolonizarse es entonces recuperar ese vínculo, que no tiene que ver con un color de piel o el hecho de ponerse plumas, como dice, pero con esos valores de respeto de la

5. Sobre esta noción tal cual yo la utilizo referirse a Boccara (1998).

vida y de lo colectivo, de no querer capitalizar, pero de vivir una vida plena. Se puede decir entonces que son valores universales porque se encuentran en todo el mundo independientemente de una identidad, cultura o nación. ¿Será que la matriz del poder nos ha alejado de ellos?

Conclusión

En este artículo me concentré en contar como fui definiendo la construcción de una metodología decolonial que me llevó a cuestionar el cómo hacer el trabajo de campo junto con las personas o colectivos que fui conociendo. El acompañar significa para mí dar visibilidad a una temática polémica en el país, podría decir desacralizarla, y revelar la importancia que tiene para la población en su conjunto el conocer otra visión de su pasado. El acompañar significa también dar la voz a personas o colectivos que no la han tenido aún. Además de darles la voz, es reconocer el trabajo importante de memoria que están haciendo, a su manera, con sus prácticas y formas de encarlarlas. El acompañar las mujeres de Umpcha en el inicio de su proyecto, fue para darles un impulso, para que se den cuenta de la importancia que tiene este trabajo, sobretodo de hacerlo con las mujeres en el espacio rural para colectivizar memorias. En ningún momento pensé que me tocaba a mí como doctorante en antropología viniendo de Europa hacer este tipo de trabajo. Es algo que a mi parecer se tendría que hacer en conjunto con la academia uruguaya para desarrollar un interconocimiento, darle espacio y trabajo a jóvenes generaciones de antropólogos/as recién formados e interesados por el tema. Preguntarse por ejemplo sobre el 5% de la población que declaro tener ancestros indígenas. Esas personas, de dónde vienen, hacia dónde van?, están en acuerdo con los *colectivos charrúas* actuales?, proponen otras soluciones?

151

Cabe decir que hay una abertura al tema indígena en la academia. Desde hace un par de años se han organizado jornadas de intercambios entre académicos y miembros de los *colectivos charrúas*. Se podría poner en práctica una ecología de saberes tal como la propone Boaventura de Sousa Santos, que presupone que distintos conocimientos pueden coexistir. La finalidad siendo el poder responder a los nuevos desafíos preguntándose qué tipo de conocimiento se construye, para quién, por quién y para que?

Bibliografía

- Anzaldúa Gloria. 1999 (1987) *«Borderlands/La Frontera. The New Mestiza»*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Basini Rodríguez Exequiel José. 2003. Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens índias e versoes étnicas no Uruguai. Tese apresentada ao programa de pos-graduação em antropologia social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul para obtenção do título de Doutor. Porto Alegre.
- Boccard Guillaume. 1998. Guerre et Ethnogenèse Mapuche dans le Chili Colonial. L'invention du soi. L'identité des Mapuches et les raisons de leur singulière résistance au colonisateur espagnol. Paris: L'Harmattan.
- Bucheli Marisa y Cabela Wanda. 2006. Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial: encuesta nacional de hogares 2006, informe temático. Montevideo: INE. 64 p.

- Burgueti Cal y Mayor Araceli. 2001. Autonomía: la emergencia de un nuevo paradigma en las luchas por la descolonización en América Latina. En: La autonomía a debate: autogobierno indígena y estado plurinacional en América Latina. Quito: FLACSO
- Clavo Iñigo María, Sánchez y Mateos Paniagua Rafael. 2007. «Sobre pensamiento fronterizo y representación» En: *3w.bilboquet.se*, no 8, noviembre.
- Clifford James. 1983. «De l'autorité en ethnographie» En: *L'ethnographie* Vol. 79, no 90/01: 87-118.
- Favret-Saada Jeanne. 1990. «Etre affectée» En: *Gradhiva* no 8: 3-10.
- Guillaumin Colette. 1992. «Femmes et théories de la société: remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées» En: Sexe, Race et pratique du pouvoir: l'idée de Nature. Paris: Côté-femmes éditions: 219-239.
- Ionita Irina Alexandra. 2013. La possibilité d'une perspective autre: un itinéraire de recherche: l'empathie anti-utilitariste, l'option décoloniale et le dialogue avec les épistémès autochtones au Canada. Thèse présentée à l'Institut de Hautes Etudes Internationales et du Développement pour l'obtention du grade de Docteur en études du développement. Genève: IHEID
- Kilani Mondher. 1989. *Introduction à l'anthropologie*. Lausanne: Ed. Payot.
- Lallier Christian. 2009. Pour une anthropologie filmée des interactions sociales. Paris: Ed. Archives contemporaines.
- Lobo Susan. 2009. «Is urban a person or a place? characteristics of urban indian country» En: Lobo Susan, Talbot Steve. *Native American voices: a reader*. 3rd. Prentice Hall.
- Masson Sabine. 2010. «Transformando la investigación desde las prácticas feministas postcoloniales: de vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con *Tzome Ixuk*» En: Libro de autoría colegiada: conocimientos, poder y prácticas políticas.
- Michelena Mónica. 2011. Mujeres charrúas rearmando el gran Quillapí de la memoria en Uruguay. México: Ciesas-sureste.
- Mignolo Walter. 2009. «La colonialidad: la cara oculta de la modernidad» In: *MACBA*: 39- 49.
- Mignolo Walter. 2001. «Géopolitique de la connaissance, colonialité du pouvoir et différence coloniale» En: Multitudes Web (http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=imprimer&id_article=91)
- Olivera Andrea. 2008. Les Charrúas en Uruguay: une identité en construction? Un mouvement social en gestation? Travail de Mémoire en Master. Genève: IHED.
- Olivera Andrea. 2013. «Charrúas urbanos en Uruguay: ¿un proceso de etnogénesis?» En: *Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina*. Mexico: Ed. EON: 95-110.
- Olivera Andrea. 2005. Interrelations au sein du développement: rencontre dans la Sierra Norte de Puebla entre une coopérative de femmes indiennes et une ONG mexicaine: analyse des rapports sociaux de sexe, de race, de classe. Mémoire de licence en sciences sociales. Lausanne: Unil.
- Pétonnet Colette. 1982. «L'Observation flottante. L'exemple d'un cimetière parisien» En: *L'Homme* vol. 22, no 4: 37-47.
- Quijano Aníbal. 1992. «Colonialidad y modernidad/racionalidad» En: *Perú Indígena* vol. 13, no 29
- Rappaport Joanne. 2007. «Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración» En: *Revista colombiana de antropología* vol. 43, enero-diciembre: 197-229 (Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=105015277007>)
- Ribeiro Darcy. 1985. «Los pueblos transplantados» En: Ribeiro Darcy. *La Americas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires: Centro editor de America latina: 403 – 489.

- Rowlands Jo. 1997. «Empoderamiento y mujeres rurales en Honduras: un modelo para el desarrollo» En: Magdalena Leon (Comp.). Poder y empoderamiento de las mujeres. Bogotá: TM Editores: 213-245
- Scheper-Hughes Nancy. 2006. «The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology» En: Henrieta L. Moore & Todd. E. Sanders. Eds. Anthropology in theory: issues in epistemology. Malden MA: Blackwell Publishing: 507-512.
- Scheper-Hughes Nancy y Bourgois Philippe (Eds.). 2004. Violence in war and peace. Malden: Blackwell.
- Schulte-Tenckhoff Isabelle. 1985. La vue portée au loin: une histoire de la pensée anthropologique. Lausanne: Ed. d'en bas.
- Sousa Santos Boaventura de. 2010. Descolonizar el saber, reinventar el poder. Montevideo: Trilce Editorial.
- Spivak Gayatri Chakravorty. 1993 (1988). «Can subaltern speak?» En: Williams Patrick and Laura Chrisman (Eds.). Colonial discourse and post-colonial theory: a reader. New York: Harvester Wheatsheaf: 66-111.
- Tuhiwai Smith Linda. 2005 (1999). Decolonizing Methodologies: research and indigenous peoples. London, New York: Zed Books.
- Tzvetan Todorov. 1982. La découverte de l'Amérique. Paris: Le Seuil.
- Van Cott Donna Lee. 2000. The Friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Verdesio Gustavo. 1996. La invención del Uruguay: la entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental. Montevideo: Editorial Graffiti ; Editorial Trazas, 235 p.
- Viñar Marcelo. 1992. «Memorias fracturadas: notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional» En: Achugar Hugo, Caetano Gerardo. (Comp.). Identidad uruguaya: ¿ mito, crisis o afirmación? Montevideo: Trilce: 33-47.
- Wallerstein Immanuel. 1988. «La construction de peuples: racisme, nationalisme, ethnicité» En: Balibar Etienne, Emmanuel Wallerstein. Race, Nation, Classe: les identités ambiguës. Paris: La Découverte: 95-116.
- Wallerstein Immanuel. 2004. Comprendre le monde: introduction à l'analyse de système-monde. Paris: La Découverte Poche.