



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE  
CULTURAL LATINO-AMERICANA**

**INDÍGENAS EN URUGUAY: UN DEBATE ENTRE LA NEGACIÓN DEL  
ESTADO Y LAS NARRATIVAS DE LOS DESCENDIENTES DE  
CHARRÚAS ACTUALES**

**ANA FRANCESCA REPETTO IRIBARNE**

Foz do Iguaçu

2015



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,  
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)**

**ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL  
LATINO-AMERICANA**

**INDÍGENAS EN URUGUAY: UN DEBATE ENTRE LA NEGACIÓN DEL  
ESTADO Y LAS NARRATIVAS DE LOS DESCENDIENTES DE  
CHARRÚAS ACTUALES**

**ANA FRANCESCA REPETTO IRIBARNE**

Trabajo de Conclusión de Curso presentado al Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e Historia de la Universidad Federal de la Integración Latino-Americana como requisito parcial para la obtención del título de Bacharel en Antropología- Diversidad Cultural Latino-Americana

Orientador: Prof. Dr. Andrea Ciacchi

Foz do Iguaçu

2015

ANA FRANCESCA REPETTO IRIBARNE

**INDÍGENAS EN URUGUAY: UN DEBATE ENTRE LA NEGACIÓN DEL ESTADO Y  
LAS NARRATIVAS DE LOS DESCENDIENTES DE CHARRÚAS ACTUALES**

Trabajo de Conclusión de Curso presentado al Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e Historia de la Universidad Federal de la Integración Latino-Americana como requisito parcial para la obtención del título de Bacharel en Antropología- Diversidad Cultural Latino-Americana.

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Orientador: Prof. Dr. Andrea Ciacchi**

**UNILA**

---

**Prof. Dra. Senilde Guanaes**

**UNILA**

---

**Prof. Dr. Spensy Kmitta Pimentel**

**UNILA**

Foz do Iguaçu, 9 de febrero de 2015

## AGRADECIMIENTOS

A todas y todos los que me acompañaron desde el inicio de la investigación, gracias! La paciencia y ayuda de mis compañeros de curso, del inicio al fin del trabajo, en los muchos momentos de discusiones sobre éste tema que sin duda fueron esenciales: Santiago, Renan, Guzmán, Alexsander, Amanda y Marti (Presente). A los y las compañeras que me ayudaron a corregir el trabajo y aguantar mi desespero: Tania, Martín y Heloísa. A mi orientador Andrea por su dedicación y apoyo siempre. Al compañerismo de mis amigas de Uruguay y a la ayuda y el amor de mis padres. Gracias también a mis compañerxs de casa, Renan P., Valeria, Agustina, Micaela y Elianne por estar siempre ahí. Al apoyo de Angie y Alejandra en todos los momentos! Muchas gracias a todos y todas los que de alguna forma colaboraron con éste inicio de investigación!! Y sobretodo, gracias a los descendientes de charrúas que depositaron su confianza en éste trabajo. Gracias!

REPETTO IRIBARNE, Ana Francesca. **Indígenas en Uruguay: entre la negación del Estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales.** 2015. 85 páginas. Trabajo de Conclusión de Curso. (Graduación en Antropología y Diversidad Cultural en América Latina) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2015.

## RESUMEN

En éste trabajo nos propusimos entender los fenómenos de reconfiguración étnica entre los descendientes de charrúas en Uruguay, específicamente, entre los descendientes de Tacuarembó. La problemática aquí trabajada surge a partir del hecho de que hacia finales de los años 1980, emergen diversos colectivos indígenas, sobretodo charrúas. Entendemos que los gobiernos que formaron parte de la primera mitad de siglo del Estado independiente (a partir de 1831), buscaron conformar un mito identitario: una narrativa nacional que diera sustento y forma al Estado como institución, en base a la homogeneidad cultural a imagen europea. Para ello se hacía necesaria la eliminación de pueblos indígenas cuanto de los gauchos (entendidos como el legado de la barbarie indígena), sobre el supuesto de que los mismos eran una barrera a la conformación ordenada de la incipiente nación uruguaya. A partir del enunciado “no existen indígenas”, perpetrado por algunos segmentos de la sociedad y del Estado nacional actuales, y frente al surgimiento de diversas organizaciones indígenas; buscamos aproximarnos de los descendientes no organizados, para conocer qué narrativas y que historias tenían. Para ello realizamos una serie de entrevistas en dos instancias de trabajo de campo. En las mismas se buscó recolectar historias de vida, donde pudiéramos reconocer ¿quiénes son los sujetos que se auto adscriben como descendientes?; ¿qué hechos, acontecimientos, llevaron a los mismos a indagar sobre sus orígenes?; ¿qué fenómenos atraviesan las narrativas construidas y en construcción: negación, ocultamiento, invisibilidad, miedo? Con esto buscamos aportar al debate acerca de la cuestión indígena, cuyo escenario se muestra conflictivo y confuso.

**PALABRAS CLAVE:** descendientes de charrúas- mito nacional- Uruguay

REPETTO IRIBARNE, Ana Francesca. **Indigenous in Uruguay: a debate between the denial of the state and the narratives of the descendants of current charrúas**. 2015. 85 pg. Theses of course conclusion. (Graduation in Anthropology and cultural diversity in Latin America). Universidade federal da Integração Latino-americana , Foz do Iguaçu, 2015.

#### **ABSTRACT**

In this work we set out to understand the phenomena of ethnic reconfiguration among the descendants of charrúas in Uruguay, specifically, among the descendants of Tacuarembó. The problematic worked here arises from the fact that in the late 1980s, several indigenous groups, especially charrúas, emerged. We understand that governments that were part of the first half century of the independent state (as of 1831), sought to form an identity myth: a national narrative that give support and shape to the state as an institution, based on the cultural homogeneity of the European image. To accomplish this was necessary the elimination of indigenous peoples and "gauchos" (understood as the legacy of Indian barbarism), on the assumption that they were a barrier to the orderly formation of the nascent Uruguayan nation. From the statement "there are no indigenous", said by some segments of society and the current national state, and facing the emergence of various indigenous organizations, we search to a closer look of unorganized descendants, to get to know what narratives and stories they had. To accomplish this we carry out a series of interviews in two instance of fieldwork where we sought to collect life stories, where we could recognize who are the subjects who self ascribed as descendants? What facts, events, led them to inquire about their origins? What phenomena crosses the narratives constructed and inconstruction: denial, concealment, invisibility, fear? With this we seek to contribute to the debate on indigenous issues, a scenario that is shown conflicting and confusing.

**KEY WORDS: descendants of charrúas – national myth - Uruguay**

## INDICE

### INTRODUCCIÓN

1. El problema y sus preguntas.....	8
2. Los métodos .....	11
1. Estructura.....	12

### 1. EL LUGAR DEL INDIO EN LA HISTORIA Y EL DEBATE TEÓRICO EN URUGUAY

1.1 Sobre la construcción de la nación.....	14
1.2 La Masacre de Salsipuedes.....	20
1.3 Debate académico entorno a los indígenas.....	21
1.4 Entrada y salida de la historia: charrúas entran, charrúas salen.....	24
1.5 Isla étnica como mito nacional.....	28
1.6 El lugar del indio en el papel y el papel del Estado como reproductor...32	

### 2. TRABAJO DE CAMPO

2.1 Entrando a campo.....	37
2.2 Primer viaje a campo.....	40
2.3 Segundo viaje a Tacuarembó.....	46

### 3. EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

3.1 Descontruyendo el mito de no- indígenas.....	53
3.2 Entre controversias: Mazzucchelli y Verdesio.....	57
3.3 Procesos de reconstrucción de la identidad.....	60
3.4 Las marcas de las masacres y su silenciamiento.....	65
3.5 Problematización de los descendientes y su construcción identitaria.....	68
3.6 Etnogénesis: concepto que se aplica a la realidad charrúa?.....	72

CONSIDERACIONES FINALES.....	78
------------------------------	----

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	82
---------------------------------	----

## INTRODUCCIÓN

### 1. El problema y sus preguntas

El último censo de población realizado en Uruguay en 2011, trajo entre otras novedades el levantamiento de la caracterización étnica en los cuestionarios. Las preguntas en cuestión buscaban indagar acerca de cuál era la principal ascendencia étnica del censado, entre blanco, afro descendiente o negro, asiático o amarillo, o indígena. Los resultados del censo publicados a finales de 2012 arrojaron datos de suma importancia en lo que refiere a la etnicidad: un 5% de la población uruguaya declaró tener como principal ascendencia la indígena, equivalente a 159.319 en un total de 3.286.314 habitantes en todo el territorio nacional. Dentro de dicho porcentaje, se encuentran 489 personas mayores de 90 años. Estos datos contrastan además con los obtenidos en 1996, cuyos resultados mostraron que tan sólo un 0,4 % de la población se reconocía como descendientes de indígena.

La etnicidad y los orígenes étnicos de la población uruguaya vienen siendo sometidas a largas discusiones hace algunos años atrás. Algunos autores, tales como Verdesio (2005) y Cabella y Nathan (2013) señalan que no fue sino a partir de re- democratización en los años 80, que las instituciones sociales y con ello los imaginarios que las envuelven, pasaron a ser vistos con mayor crítica, cuestionando de éste modo lo que de alguna forma puede llamarse como mito nacional uruguayo.

Este mito, de carácter nacional, es apuntado por diversos autores como el fruto de la creación de un imaginario colectivo acerca de los orígenes, modos, prácticas y costumbres que harían a los uruguayos, *uruguayos*. La creación del imaginario colectivo es causa de la falta de éste en el momento de la constitución del Estado en 1825 y su consolidación en el 1830. A lo que nos referimos es que, luego de diversos movimientos revolucionarios contra la corona española y luego contra el gobierno de Buenos Aires, que derivaron posteriormente en la independencia del país, hicieron con que los diversos conflictos armados, anclados en luchas por interés político y económico, terminaran por dejar un país que cuenta con Estado, en tanto institución, pero que carece de una nación, en tanto una sociedad homogénea.

Parte de los conflictos que permanecían aún luego de la independencia nacional, se relacionaban con la incongruencia entre los modos de producción agraria y con las costumbres y modos de subsistencia indígenas en el medio rural. Si los indígenas sirvieron en un momento como aliados durante las guerras contra los tiranos, el robo de ganado y la libre circulación por el territorio eran vistos como un mal menor dentro de otros; sin embargo una



vez que se asume el primer gobierno democrático, los indios, sin nada a contribuir, pasan a ser vistos como un problema a solucionar. Su mera existencia representaba, a los ojos de las clases dirigentes urbanas y rurales, un peligro para el naciente país y para el desarrollo económico del mismo.

Siguiendo dicha línea de razonamiento, en 1831, un año después de asumir, el primer presidente de la República, Bernardino Fructuoso de Rivera llevó adelante la matanza de cerca de 400 líderes charrúas y minuanos, en la conocida Masacre del Salsipuedes. Centenares de otros indios habrían sido llevados como sirvientes y esclavos a la capital, Montevideo, donde rápidamente habrían sido aculturados por la sociedad blanca dominante. Ese mismo año, el problema indígena es solucionado, y más nada se hablará sobre estos acontecimientos, sino como anécdotas nacionales años después.

Sobre los años 1870, tuvo lugar en la historiografía uruguaya, una sucesión de gobiernos militares, dentro de los cuales se enfatiza por Verdesio (2005) el gobierno de Latorre. Los mismos tuvieron un importante papel en lo que refiere a la construcción de la identidad nacional, en tanto el establecimiento de códigos y leyes que buscaban consolidar un imaginario e imagen nacional a semejanza de Europa, en una adopción de los valores culturales y económicos europeos: sociedad homogénea, capitalista y moderna.

Para el mencionado autor, los gobiernos que formaron parte de la primera mitad de siglo del Estado independiente, buscaron conformar un mito identitario, una narrativa nacional que diera sustento y forma al Estado como institución, en base a la homogeneidad de la cultura occidental. Para ello se hacía necesaria la eliminación de pueblos indígenas cuanto de los gauchos (entendidos como el legado de la barbarie indígena), sobre el supuesto de que los mismos eran una barrera a la conformación ordenada de la incipiente nación uruguaya.

Volviendo a los años 1980, surgen estudios de índole biológico que buscaron conocer cuál era el porcentaje indígena en el ADN de los uruguayos. Entre ellos, destacamos el de Mónica Sans (2005), cuyo estudio concluyó que dos tercios de la población total tendrían por vía materna genética indígena, aunque cabe resaltar, se desconoce a qué grupo indígena se hace referencia. En el año 1987 surge la primera agrupación indígena: Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH), la cual busca aproximar a todos los descendientes charrúas y personas afines al tema, en pro de reivindicar el reconocimiento étnico frente a un Estado que niega las contribuciones identitarias de indios y su existencia actual.

A partir de la fundación de ADENCH, han surgido hasta el día de hoy aproximadamente otras diez asociaciones, la mayoría de descendientes e indígenas charrúas.

Según han expuesto algunos líderes del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) en entrevistas a programas televisivos y conversaciones informales conmigo, como Martín Delgado, entienden que la invisibilización de los charrúas derivó no sólo en su disminución numérica, sino en la dispersión por el territorio y en la negación de los mismos, lo cual los llevó a ocupar algunos de los estratos más bajos de la sociedad, como la servidumbre en la capital uruguaya o en las estancias del interior como peones rurales.

Hoy existen varios testimonios que afirmarían que los charrúas aún están en el territorio, tanto por testimonios del CONACHA como de ancianos que se identifican como indios “dentro de casa”, debido a “la vergüenza que afirmarlo en la calle supone” (Uriarte, 2011; Entrevista a Martín Delgado<sup>1</sup>).

En base a la problemática descrita anteriormente, teniendo en cuenta el salto estadístico entre los censos de 1996 a 2011, y la emergencia de diversos colectivos indígenas en contraste con una sociedad que se manifiesta como blanca, occidental y libre de indígenas; éste trabajo se propone entender bajo qué formas y procesos, los descendientes de charrúas construyen y reconstruyen sus orígenes indígenas. Si bien en un principio éste trabajo buscaba aproximarse a las narrativas de los charrúas organizados, preferimos luego acercarnos a los descendientes no- organizados, que residen en el interior del país, por entender que los procesos de construcción étnica entre las organizaciones se da de forma colectiva; sin quitar la riqueza del fenómeno, buscamos visualizar las trayectorias de las personas no militantes, por considerar la riqueza de las narrativas aún en construcción.

Teniendo a dicho grupo como objetivo: los sujetos auto identificados como descendientes de charrúas no organizados, el abanico de preguntas que guían el trabajo es amplio, pero sobre el mismo lineamiento. ¿quiénes son los sujetos que se auto adscriben como descendientes?; ¿qué hechos, acontecimientos, llevaron a los mismos a indagar sobre sus orígenes?; ¿qué fenómenos atraviesan las narrativas construidas y en construcción: negación, ocultamiento, invisibilidad, miedo?; ¿tienen reivindicaciones de índole política, económica o cultural? ¿cuáles?

El trabajo, si bien pudiera parecer, no pretende bajo ningún concepto, afirmar si en Uruguay hay indígenas o si no los hay, por varios motivos. En primer lugar, porque el presente busca analizar las formas de reconstrucción de los orígenes étnicos, entendiéndolo como un fenómeno de extrema importancia en el marco de las relaciones socio-políticas del país. En segundo lugar, porque las personas con las cuales tuvimos aproximación, no se

---

<sup>1</sup>Disponible en: <http://www.teledoce.com/sin-categoria/los-charruas/>

declaran como *indígenas* (salvo las que tienen una trayectoria militante), sino invariablemente como *descendientes* de charrúas; y sería un error metodológico y teórico asignar denominaciones a quienes no se las auto-atribuyen. En tercer lugar, porque consideramos que no es el papel del antropólogo definir quien es indio, desde el momento en que no definimos quien no lo es. Por último, tanto como no afirmaremos que los descendientes de charrúas son indígenas, tampoco afirmaremos que no lo son, en tanto entendemos que los sujetos entrevistados se encuentran en pleno proceso de etnificación, y el mismo puede resultar en un futuro próximo o lejano, a que los sujetos pasen definitivamente a auto adscribirse como indígenas charrúas.

Los procesos históricos dados en el Uruguay demuestran que los grupos indígenas que habitaban (y habitan) el territorio han sido no sólo perseguidos al punto de su “desaparecimiento”, sino que han sido “negativizados”, llevándolos a ocultarse en los estratos más bajos y pobres de la sociedad. Con el surgimiento de organizaciones indígenas e indigenistas, se hace necesario pensar hasta qué punto es real el mito de la nación uruguaya sobre la inexistencia de grupos no-europeos o no-blancos; se hace necesario un estudio que abarque las reivindicaciones indígenas de los grupos en cuestión, entrando en diálogo con los discursos hegemónicos de los sectores sociales (Estado, Universidad).

Por otra parte, es importante resaltar que los debates en torno a la cuestión indígena en el Uruguay no son sólo recientes, sino conflictivos. El campo antropológico que se dedica a éstos temas, adhiere mayoritariamente a una postura negativa, es decir, se dedica a demostrar por qué motivos no existen indios en el Uruguay. Realizar un trabajo en este campo (tomado además por los antropólogos de mayor prestigio del país), deriva en la dificultad de encontrar autores que aporten con datos actuales a la discusión, dejando de lado análisis obvios, que busquen profundizar sobre el fenómeno de forma imparcial y crítica los procesos históricos nacionales. Es decir, teniendo en cuenta el campo minado al que accedimos, en términos teóricos y sociales, este trabajo tiene relevancia en tanto que contribuye a dar visibilidad a grupos marginados históricamente; y así mismo, en el aporte a las discusiones forjadas en dicho escenario.

## **2. Los métodos**

El proyecto inicial de éste trabajo preveía la realización de un trabajo de campo amplio y profundo. La idealización del trabajo mostraba que los caminos a seguir eran la realización de una etnografía, donde el “yo” casi- antropóloga, se veía en observación participante, junto

con un cuaderno de notas, un grabador por si acaso, y una cámara fotográfica en la mochila. Claro es, que ello no dependía sólo de mí, sino de las personas que me abrirían sus casas. Los sujetos con los cuales pude conversar, no son, como tal vez podría imaginarse, partes de una comunidad delimitada geográficamente, sino sujetos que viven o en la ciudad de Tacuarembó, o bien en pueblos aledaños a la misma. La dinámica social intrínseca a los sujetos permitió que el trabajo de campo se realizara bajo la forma de entrevistas, o más bien, conversaciones semi- dirigidas, algunas de ellas grabadas y otras no; pero no una convivencia por un período determinado de tiempo, donde pudieran profundizarse a lo largo de los días los distintos temas de interés.

Las entrevistas se basaron en las historias de vida, en particular, prestando atención a aquellos acontecimientos que atraviesan las historias de las personas, que las llevaron a hoy considerarse como descendientes. Es decir, como señala Scribano (2008), lo que interesa en éste tipo de entrevista son las cualidades del sujeto en sí, y sus vivencias personales, en torno a la problemática propuesta; en éste caso: cómo y de que forma el sujeto pasó a involucrarse con sus orígenes étnicos, para luego, buscar tipologías, (o cosas en común), que dieran a entender que el fenómeno indígena no se trata de sujetos aislados, sino de que existen hechos, experiencias y situaciones que son compartidas y vividos por todos.

### **3 Estructura**

El trabajo está dividido en tres capítulos. El primero pretende contextualizar la cuestión indígena en la historia del Uruguay. Con ello se abarcan algunos de los acontecimientos y procesos más emblemáticos, como la Masacre del Salsipuedes; la participación de los indígenas en las revoluciones por la independencia, entre otros. En un segundo momento, se busca visualizar cuál es el lugar que el indígena toma en las narrativas nacionales, una vez que el enunciado “*no hay más indios*” es generalizado en las más amplias esferas de la sociedad, y con ello, preguntamos y explicamos, qué forma toma el mito nacional y donde el indio cabe dentro de él.

El segundo capítulo es la presentación del trabajo de campo. En él se describe la forma en que llegué a campo, los lugares, las personas, las conversaciones y algunos de los puntos más llamativos de los relatos que pude obtener, para en el tercer capítulo, poder establecer un análisis. Así, en el tercer y último capítulo, veremos algunos de los principales ejes de las discusiones antropológicas en torno a la cuestión charrúa, relacionándolos unas veces, y contraponiéndolos otras, con los relatos de los descendientes. De ésta forma se propone un

análisis de las formas en que la reconstrucción de la identidad charrúa se está dando en el Uruguay, entre los sujetos no organizados.

## CAPITULO I

### EL LUGAR DEL INDIO EN LA HISTORIA Y DEBATE TEORICO EN URUGUAY

En éste capítulo haré una contextualización histórica acerca de los procesos políticos y sociales que tuvieron lugar en el Uruguay, procurando visualizar el lugar ocupado por los indígenas, desde los años previos a la independencia nacional y los años siguientes a la misma.

Dicho recorte espacio-tiempo se justifica en base a que entendemos que los indígenas, durante los procesos revolucionarios, ocuparon lugares angulares en los conflictos políticos del siglo XIX, los cuales definieron las políticas de exterminio, los procesos de “entrada y salida” (Basini, 2003) de la historia, así como definieron el lugar ocupado por los indígenas en el mito de nación aún hoy vigente.

Si bien en la historiografía se reconoce la existencia de diferentes grupos indígenas, en éste trabajo, nos enfocaremos a analizar el papel desempeñado por los Charrúas, cuyos descendientes actuales reclaman el reconocimiento de su identidad ante el Estado y la sociedad en general.

Uruguay nace como país independiente en el año 1830, con la declaración de la primera Constitución Nacional, tras una sucesión de conflictos armados entre grupos que defendían la anexión de la Provincia Banda Oriental (antiguo nombre del país) al recién formado Brasil y los que proponían la incorporación de la Banda a las Provincias Unidas del Río de la Plata (antiguo nombre a la actual Argentina)<sup>2</sup>.

Sin acuerdos, Gran Bretaña, quien veía sus intereses económicos en riesgo por las interminables guerras, interviene en el año 1827 proponiendo la independencia total de la Provincia, tanto de Brasil como de Argentina. Firmada la Convención Preliminar de Paz en 1828, le es concedido al Uruguay su nuevo Estado: país independiente. Dos años pasaron para que la Asamblea Legislativa y Constituyente del Estado Oriental redactara la constitución y sea jurada, el 18 de julio de 1830.

#### 1.1 Sobre construcción de la nación

Algunos autores, tales como Barrán & Nahum (1986), Gustavo Verdesio (2005),

---

<sup>2</sup>De ahora en adelante nos referiremos a las Provincias Unidas del Río de la Plata como Argentina, y a la Banda Oriental, como Uruguay.

señalan que Uruguay se constituyó antes como Estado que como nación, o en palabras del último, como “dávida”, en donde el Estado, al preceder al imaginario de nación, le fue necesaria la creación de una historia, cultura e imaginarios propios; también, le fue necesario crear un proyecto nacional que consiguiera generar acuerdos entre los diferentes sectores sociales que se formaban: terratenientes, elites urbanas, camadas populares entonces representadas por indígenas, ex- esclavos negros, gauchos y caudillos (éstos últimos fueron líderes políticos de los gauchos).

Para comprender el origen de los conflictos que envolvían a los indígenas, es necesario trasladarse a las formas económicas que tuvieron lugar en los primeros años de la ocupación española.

Hernandarias<sup>3</sup>, quien fuera gobernador de Asunción y de Buenos Aires, introdujo el ganado a la Banda Oriental en el año 1611. En el siglo siguiente, el territorio pasó a llenarse paulatinamente de inmigrantes europeos y esclavos negros, según Nahúm & Barrán (1989) porque pre- existía el ganado.

Durante los siglos XVIII y XIX se extendió la “edad de cuero”, la explotación de cuero vacuno como principal motor económico de la región y de modo de subsistencia de la población local.

El ganado introducido por Hernandarias se reprodujo en forma de ganado vacuno salvaje por todo el territorio, que lejos de ser criado en estancias alambradas, se reproducía libremente. La explotación del cuero y carne se daba en las conocidas “vaquerías”, expediciones por el campo oriental donde la carne vacuna era consumida en el mismo momento, y sus cueros eran llevados a Montevideo, donde serían exportadas en miles de unidades para Europa.

Si por un lado la explotación vacuna se instauró como la principal actividad económica, más tarde, la misma se consolidaría en la gestación de la propiedad privada de las tierras y el ganado en ellas alocados. Así mismo, los posteriores conflictos darían lugar al establecimiento de agentes políticos, tales como los caudillos en el medio rural y los doctores en la ciudad de Montevideo.

En el S. XVIII las estancias existentes que estaban en la jurisdicción de Montevideo fueron expandiéndose paulatinamente hacia el “desierto”<sup>4</sup>, hacia el interior del territorio hasta tomarlo casi por completo. El ganado que se reproducía libremente, pasa de no tener dueño a

---

<sup>3</sup>Hernando Arias de Saavedra, Asunción 1516- Santa Fé 1634.

<sup>4</sup>Desierto como categoría social: espacio donde no reside nadie más que los indígenas nativos. Ver Cabrera & Barreto, 2006.

tenerlo a medida que las estancias se expanden. Los indígenas alocados en el desierto tomaban el ganado para su consumo, así como también trabajaban en las vaquerías junto con otros colonos. Como Cabrera & Barreto (2006) afirman, hasta ese entonces, los únicos colonos que tenían problemas con los indígenas por el “robo del ganado” eran quienes se encontraban en la frontera entre la jurisdicción de la capital y el “desierto”.

El Cabildo<sup>5</sup> de Montevideo, quien estuviera integrado también por los estancieros, tuvo como primeras medidas la expulsión de los indígenas hacia el desierto, en organizaciones entre los mismos y el ejército militar, cuyo único objetivo era alejarlos de la jurisdicción por la “paz” o quienes se resistieran fueran “*pasados por cuchillo*” (Cabrera & Barreto, 2006). Los autores apuntan que si bien el contingente humano que “interfería” en las haciendas no eran únicamente charrúas, sino minuanos, guaraníes escapados de las misiones, así como portugueses y españoles a la deriva, son los charrúas el foco inicial de los enfrentamientos. Una vez que la existencia indígena no es posible como mano de obra barata, su subsistencia a partir del antiguo ganado libre ahora con marca, es inevitablemente un “mal económico” al cual eliminar (ibid), pasando a establecerse una relación entre indígenas y hacendados de extrema dureza y conflicto.

En 1801, por orden del Virrey Marqués de Avilés, son ejecutadas tres matanzas de indígenas en el marco del “arreglo de los campos”, es decir su control y “pacificación”, que tienen como producto múltiples muertes y capturas de charrúas. Los cautivos fueron trasladados a la ciudad de Buenos Aires y a Montevideo como prisioneros y repartidos entre las familias nobles allegadas al régimen colonial (ibid).

Los ataques a los indígenas infieles recayeron según los autores, al desaparecimiento de parcialidades étnicas y a una desintegración social dentro de los grupos de charrúas y minuanos a través de dos procesos simultáneos: la aculturación “notoria” y fusión entre éstos y la integración forzada o voluntaria a la sociedad colonial.

Al comienzo del siglo XIX, la población indígena “infiel” se encontraba significativamente disminuida, mostrando una notoria aculturación y una amplia integración al conglomerado étnico, que sumido en actividades “ilegales”, tales como el contrabando o las faenas clandestinas de cueros, controlaba buena parte del medio rural. Sólo sobreviven a esta altura, de las distintas parcialidades que en el pasado poblaban el territorio, Minuanes y Charrúas, ambas además en un franco proceso de fusión. La desintegración, lenta pero efectiva, a lo largo de estos siglos, implicó para el indígena, unas veces la incorporación, forzada o voluntaria a los estratos más bajos de la sociedad colonial, otras, la migración hacia zonas menos pobladas o, simplemente, la muerte en campañas organizadas con el fin de aniquilarlos. (Cabrera y Barreto, 2006: 3)

<sup>5</sup>Antigua sede de gobierno y luego de la Independencia, sede del Poder Legislativo.



La aparente aculturación o fusión cultural que los autores mencionan, y que también son fenómenos tratados por otros autores uruguayos como motivos que llevaron e hicieron al desaparecimiento de los indígenas nativos del Uruguay, precisa ser analizada en mayor profundidad, por lo cual lo veremos más adelante en el capítulo III.

Según Barrán & Nahum (1984) el primer proyecto nacional que existió en el territorio fue el propuesto por el prócer uruguayo, José Gervasio Artigas durante la Revolución Artiguista, que comprendió el período de 1811-1820, cuando es finalmente derrotado.

Artigas era capitán de Blandengues de Montevideo, cuando deserta de su función para unirse a las fuerzas revolucionarias de Buenos Aires, quienes en 1810 comenzaron con el proceso de emancipación de la corona española, en la implementación de la Junta de Mayo (por la fecha en que es instruida). Paralelamente en la Banda Oriental, el espíritu emancipador también explota, uniendo grupos de gauchos y caudillos como Rivera y Lavalleja, quienes posteriormente reciben el apoyo de “los estancieros orientales cansados del autoritarismo y el fiscalismo del Montevideo españolista” (Nahum, 2013: 22). El comienzo de la revolución en la Banda Oriental es marcado en la historia por el “Grito de Asencio” de febrero de 1811, cuando éstos grupos toman dos ciudades españolas: Mercedes y Soriano.

En abril del mismo año, Artigas se traslada al interior de la Banda Oriental para formar un ejército que luchara contra el gobierno de Montevideo. El ejército (y éste es un punto de mucha importancia para la comprensión de nuestra problemática), es señalado por varios autores (Nahum, 2013) como un ejército popular, o directamente como el “pueblo en armas” Barrán & Nahum, (1984), pues estaba constituido sobretodo por indígenas charrúas y minuanos, criollos pobres y negros ex- esclavos.

Eduardo Acosta y Lara, en su libro *La Guerra de los Charrúas en la Banda Oriental: período patrio I y II* (1989), afirma que charrúas y minuanos habrían participado de los enfrentamientos armados junto con Artigas, utilizando sus propias armas características: boleadora, arco, lanza, y aún, se habrían servido de su destreza en la utilización del caballo. Si bien participaron de los procesos revolucionarios, el autor menciona que los indígenas permanecían en distancia e independencia del ejército artiguista. El autor explica que los indígenas infieles ya habrían tenido contacto con Artigas antes de los procesos revolucionarios de los cuales participaron activamente, debido a que como blandengue cumplía las órdenes del Cabildo de control y pacificación del campo. Según Cabrera y Barreto (2006), los indígenas se unieron masivamente al ejército artiguista, llegando a adherirse cerca de 450 personas. Según los mismos autores, la participación de los indígenas se configuró

como una fuerza paralela (ibid, p. 3), que haciendo uso de sus propias armas, se constituyó muchas veces como elemento esencial en las fuerzas revolucionarias, en especial por el conocimiento del vasto territorio.

Sin respuestas positivas, el ejército artiguista emprende uno de los acontecimientos más emblemáticos y conocidos de la historia nacional, el Éxodo Oriental; éste comprendió la retirada de la Banda Oriental de la mayor parte de la población rural que allí residía. El episodio sería una de las marcas iniciales que ayudaron a definir la consciencia nacional, generando un sentimiento localista que luego se transformaría en independentista (Nahum, 2013).

Dos años más tarde, en 1813, Buenos Aires llama a una Asamblea General Constituyente, donde deberían ser enviados diputados de la Banda Oriental. Los dirigentes políticos orientales se reúnen en Congreso para discutir las propuestas que serían enviadas a Buenos Aires. En el mismo es donde surgen las conocidas Instrucciones del año XIII: una serie de instrucciones que trazan los ideales artiguistas de república, independencia, democracia liberal y federación. Las propuestas suponían independencia de todo país extranjero, la conformación de gobiernos autónomos en cada provincia con un gobierno central, organizados sobre los mismos lineamientos que Estados Unidos. Así mismo, uno de los proyectos más emblemáticos trazaba la distribución igualitaria de las tierras que componían el Virreinato de la Plata entre todos los “infelices”.

Tras la negativa de Buenos Aires y conflictos por la toma de Montevideo, La Banda Oriental pasa a establecerse como autónoma, formando junto con las provincias de Santa Fé, Corrientes, Córdoba, Entre Ríos y Misiones la Liga Federal con Artigas designado como el “protector de los pueblos libres”. La Liga Federal prometía funcionar de acuerdo a las instrucciones, y de hecho lo consiguió por un breve lapso de tiempo.

Si bien las provincias defendieron inicialmente el proyecto artiguista, prontamente establecieron acuerdos bilaterales con el gobierno bonaerense, abandonando el ejército de Artigas y rebelándose contra el mismo. Con su ejército reducido y sin recursos, Artigas abandona la Banda Oriental en 1820, radicándose en Paraguay hasta el día en que muere.

Aún durante los años de gobierno autónomo, Artigas escribió desde el Cabildo: “el que no entra al orden de la sociedad por la esperanza del bien, es forzoso lo arredre el temor de la pena”, señalando los conflictos que aún existieran con los indígenas charrúas y minuanos. De hecho, el programa propuesto por Artigas suponía la sedentarización de los indígenas al otorgarles tierras y ganado, así como al resto de los pobladores rurales (Nahum, 2013: 25).

El “Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y

seguridad de sus hacendados” (1815), proyectado en las propias instrucciones, según un esquema realizado por Mónica Maronna & Yvette Trochon (1987 apud Nahum 2013: 25) se dividía en tres ejes básicos: objetivos políticos, objetivos económicos y objetivos sociales. El primero de ellos buscaba premiar a los partícipes de la revolución, así como castigar a los que se opusieron (los enemigos de la revolución). El segundo pretendía ordenar la campaña mediante la creación de una policía rural, la captura de los vagos (alcohólicos por ejemplo) y la recuperación de la ganadería. Por último, los objetivos sociales buscaban la creación de una clase media rural, sedentarizar a los gauchos e indígenas y fomentar el trabajo. El reglamento llegó a implementarse en determinadas zonas, sin conseguir abarcar todo el territorio ni toda la población. Con el fin del artiguismo, el proyecto es dejado a un lado para emprender nuevos conflictos que terminan en los mencionados acuerdos de la independencia.

El primer gobierno de país independiente fue presidido por el General Fructuoso Rivera, uno de los caudillos que participó en las batallas por la emancipación. Uno de sus primeros proyectos nacionales fue el exterminio de los grupos remanentes de indígenas “infieles” que sobrevivía aún después de las guerras e intentos de exterminio.

Durante los aproximadamente veinte años que los frentes revolucionarios existieron, como vimos, donde los indígenas participaron activamente, las relaciones entre éstos y los no-indígenas se mostraban de cierta forma armónicas, desde que los distintos intereses estaban integrados. Sin embargo, una vez que las guerras finalizan y el Estado es erguido, los viejos derechos y propiedades son reclamadas por los hacendados. El indígena vuelve a ser visto como un problema, y frente a éste, surge nuevamente la necesidad de “pacificar los campos”, es decir, se exige el fin del “problema indígena”. El charrúa específicamente es apuntado como el culpable del desorden y la violencia en el campo y como el impedimento para el desarrollo de la producción de las haciendas. Un hacendado escribe al gobierno de Rivera en 1830:

siendo como es notorio que entre ese puñado de charrúas se ha abrigado un número considerable de asesinos y ladrones y que estos son los motores y factores de las incursiones, robos y asesinatos que se cometen bajo el nombre de Charrúas, que el Gob. pida en Sesión secreta á las Camaras autorización para concluir á los Charrúas, ó que lo haga con su propia autorización por que á él le está cometida la tranq. d interior del Estado; y que este golpe sea dado con tanto secreto que nadie lo trasluzca ni aun los mismos que van á egecutarlo, sino en mismo momento de darlo (A.G.N. Mont., Arch. G.A. Perei ra, 1830-32,4:999 apud Cabrera y Barreto, 2006: 4).

De acuerdo con Acosta y Lara (1989), los más de veinte años de guerras habían convertido al campo en una proliferación de barbarie, haciendo con que los saqueos y robos

acabaran con todas las garantías individuales antes existentes. A partir de eso, según el autor, se hacía impostergable el restablecimiento del orden y la legalidad en el medio rural, siendo inevitable lo ocurrido. Los charrúas entendidos como la causa de todos los males formaban según mismo autor *“una colectividad montaraz, estancada en el más oscuro de los primitivismos, desdeñosa de la ley, temible por sus incursiones, y reacia a los planes de trabajo y convivencia pacífica que demandaban las necesidades del País.”* (ibid, Tomo II, p. 1). Sin embargo, el autor se cuestiona si los charrúas eran todos “culpables de las hostilidades que determinaron su represión” o si además también, Rivera hubiera evitado un posible levantamiento indígena en contra de su gobierno.

## 1.2 La Masacre de Salsipuedes

Las políticas de exterminio efectuadas a mando de Rivera son realizadas, según Acosta y Lara (1989), en dos etapas. La primera buscaba eliminar los corambres clandestinos y con eso encarcelar a los que allí trabajaban, asociados al robo de ganado, contrabando, y desertores del ejército y otros acusados de delitos comunes. Dicha acción fue llevada adelante por medio de un inventario de todos los depósitos de cuero existentes en establecimientos del interior del país, confiscando todos los materiales no regularizados y sin origen conocido. De acuerdo con Basini (2003) en ésta primera etapa se buscaba también eliminar relaciones comerciales y cualquier otro tipo de alianza entre no-indígenas y charrúas.

La segunda etapa fue la especialmente dirigida a los indios charrúas. El General Laguna fue enviado por el ejército a los campamentos de los indios, a fin de negociar con los caciques una *supuesta* próxima guerra contra Portugal, donde se les solicitaría el apoyo al Gobierno de Rivera. Invitados el 13 de abril de 1831 los charrúas se dirigieron a Salsipuedes, donde se encontrarían con el presidente para las negociaciones. Según documentos utilizados por Acosta y Lara (1989), la operación militar se dio de forma sigilosa, al punto de llamar la atención del referido autor, quien afirma no entender los motivos de tan grande sigilo. En los documentos no consta la forma en que la operación fue ejecutada, la cantidad de bajas indígenas y militares, ni cualquier tipo de detalle, sino tan sólo el informe de que el acto había sido consumado. Siguiendo a dicho informe, los documentos oficiales se resumen a justificar la acción *“en razón de que “el desenfreno criminal” de las “hordas salvajes y degradadas”, “sus recientes y horribles crímenes”, no habían dejado al Gobierno más alternativa que la de atacarlas y destruirlas.”* (ibid: 3).

De lo poco que podría saberse a partir de las fuentes escritas, es que el ejército esperó

a que los indígenas estuvieran desarmados y con los “pies en la tierra” para ser atacados. Basini (2003) escribe que los documentos procedentes desde la época del virreinato del Río de la Plata son unánimes en afirmar la imposibilidad de vencer a los charrúas estando éstos a caballo, debido a la habilidad que tenían.

De acuerdo a escritos de Rivera (El Universal de 18-IV-1831 apud Cabrera y Barreto, 2006), el operativo tuvo un saldo de 40 charrúas y un soldado del ejército muertos y más de 300 prisioneros indios. Luego de unos meses, es ejecutada la matanza de Mataojo, según los autores, de igual porte y estrategia que Salsipuedes, eliminando ahora al restante de charrúas que no estuvieron presentes en el primer operativo: “ahora sí a *casi* todos los indígenas.”

Los intereses que estaban en disputa van más allá del robo del ganado en sí. El gobierno de Rivera era fruto de una independencia negociada entre Argentina y Brasil con Inglaterra de intermediario: sin límites geográficos claramente establecidos y con garantías institucionales débiles. De acuerdo con Basini (2003), las exigencias de los hacendados impulsaban al primer gobierno a crear bases territoriales sólidas en el naciente país, en tanto una soberanía en la cual los indígenas no podían ser partícipes. Así mismo, eliminar al charrúa del territorio significaba generar garantías socio-económicas estables para los nuevos inversores, al mismo tiempo que se hacía necesario “*limpiar*” la zona norte del país, que sería próximamente vendida a inversores brasileños.

### **1.3 Debate académico entorno a los indígenas**

El debate académico y público en torno a la temática indígena en el Uruguay es divergente y presenta dos claras corrientes de pensamiento.

En la primera mitad del siglo XX, las discusiones académicas estaban focalizadas a la reafirmación del nacionalismo uruguayo, primando construcciones del tipo *européizantes*, que concebían al país como una “isla étnica” dentro de un continente “mestizo”, con sus pobladores de mayoría descendencia europea, de mentalidad racional y con adoración a la ciencia (Padrón, 2009:10); construcciones donde el indio tan sólo entra como un hecho del pasado al cual homenajear en monumentos o negar en su presencia real.

Luego de que la cuestión indígena se retiró de las discusiones académicas, o mejor dicho, las discusiones académicas se alejaron de la cuestión indígena, es a partir del surgimiento de las organizaciones como ADENCH, en el año 1989, es que el debate es retomado.

A partir de la salida de la dictadura, algunos intelectuales pasaron a retratar el pasado

indígena con tintes de romanticismo a fin de confrontar el “mito del indio salvaje” que predominaba, tales como Gonzalo Abella (2001), Danilo Antón (1995; 1997; 1998) o Carlos Maggi (1991), donde el indio aparece con cualidades y virtudes engrandecidas: la fraternidad de los pueblos, su valentía; también proponiendo características de su vida social y económica orientadas y basadas por el censo común (Verdesio, 2005), que difícilmente podrían corroborarse por la inexistencia de datos arqueológicos o de fuentes históricas que las sustenten, tal como la supuesta actividad agrícola que los charrúas habrían tenido en un momento o el trabajo con el metal (por los arqueólogos uruguayos, éste grupo es tenido como cazador-recolector y jamás agricultor). En éste punto, Verdesio (ibid) concuerda con Renzo Pi Hugarte, entendiéndole que ese tipo de afirmaciones deben estar sostenidas por estudios científicos y no por un supuesto censo común. En palabras de Verdesio, en referencia a Danilo Antón:

Por ejemplo, su intento de recuperar el capital de conocimientos indígenas ignorados por occidente, de proteger esas sabidurías tradicionales, parece no sólo oportuno sino muy necesario (1995: 47, 68). Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, Antón a veces incurre en afirmaciones que, basadas en una defensa a ultranza de lo indígena, se hacen vulnerables ante el primer cuestionamiento riguroso al que se las someta. Una de esas discutibles afirmaciones es que "todos los pueblos nativos de las regiones tropicales y templadas de América conocían la agricultura. No había ningún pueblo aborigen que no supiera plantar y cosechar. Es cierto que algunos grupos no practicaban la agricultura, pero ello no ocurría por no saber sino por no necesitar hacerlo" (1998: 35). En su afán por argumentar en este sentido, y en ausencia de prueba arqueológica o etnohistórica que avale sus asertos, se ve obligado a recurrir al sentido común como prueba científica: "la aptitud agrícola de charrúas y otros pueblos pampas está documentada y es ratificada por el sentido común" (1998: 35). (2005: 17).

Si bien realiza ésta y otras críticas a la obra de Antón, Verdesio asume y reconoce la importancia de revalorizar la cuestión indígena, frente a un país que luego de haberse siempre jactado de su descendencia europea, pasa a buscar sus “raíces” y tradiciones no- europeas.

Simultáneamente a recordar el pasado, algunos autores trabajaron en traer al conocimiento público prácticas y sobretodo creencias populares y mitos de origen indígena que aún en éstos tiempos permanecerían en la población urbana popular y rural especialmente.

Ejemplo de lo anterior es parte de la obra de Gonzalo Abella, un historiador y político uruguayo. En su libro *Mitos, leyendas y tradiciones de la Banda Oriental* (2001), Abella plasma el producto de la recopilación de historias y mitos presentes en la memoria de pobladores del interior rural y de algunos de los barrios populares montevideanos. La memoria colectiva que el autor recopiló tendría origen indígena, como por ejemplo la leyenda

del surgimiento del Cerro Largo que veremos a continuación.

El Cerro Largo, tal como remite su nombre, es un cerro ancho que tendría según algunas leyendas la forma de una mujer desnuda acostada. La historia de su origen la escuché también durante el trabajo de campo a cerca del origen del Cerro Batoví, en Tacuarembó.

Una mujer indígena, puede ser esta charrúa o no, se enamoró en cierta ocasión de un colonizador español. Alertada por su comunidad acerca de los españoles, la india no se les hizo caso ningún, e igualmente continuó viéndose a escondidas con el europeo. Al ser descubierta por uno de los caciques, es muerta junto a su amor, abriéndose la tierra y elevándose junto a ella un cerro cuya forma tiene el cuerpo de la mujer.

Quien escucha la leyenda observando el cerro, es invitado a observar su figura. Bettina, una de las descendientes con las que conversé y quien se verá en el próximo capítulo, me invitó a observar el cerro Batoví durante mi estadía en Tacuarembó. En su cresta puede observarse una figura muy similar al cuerpo de una mujer; una cabeza seguida por senos y piernas: es un cuerpo acostado.

Tal como Abella se refiere en su libro, ésta es una historia que se repite en varios rincones de América Latina, y con toda seguridad, debe repetirse no sólo en Batoví, sino que es muy probable, se repita en otras localidades.

Otro ejemplo de autores que recogen testimonios orales es Néstor Ganduglia, psicólogo social uruguayo, con varios trabajos en el área de memoria e identidad, quien ha publicado obras como *Historias mágicas del Uruguay interior* (2008), *Historias de Montevideo mágico* (2006), entre otros. En la ponencia realizada en el 1er Congreso Internacional “América Latina e Interculturalidad”, desarrollado en Foz de Iguazú en 2013, Ganduglia expuso casos de tradición oral mágica del interior del Uruguay, entre ellos la historia de la “Campana de San Borja”.

La Campana de San Borja, retrata la historia de una aldea guaraní misionera, afincada por órdenes de Fructuoso Rivera a las orillas del Río Yí, departamento de Durazno (centro del país), en el pueblo San Borja del Yí. Una vez finalizada la guerra, el ejército fue enviado a destruir el pueblo, quemar sus casas y matar su gente

se afirma que los últimos sobrevivientes alcanzaron a arrastrar la campana de su capilla y arrojarla al fondo de la laguna, para que nunca volviera a ser propiedad de nadie. Se cuenta que tras ella, se arrojaron ellos mismos y ellas mismas, muchos con sus niños en los brazos (...), siglo y medio después, aún sigue sonando la Campana de San Borja, (...) (2013: 10)

Las historias de origen popular, que tienen en éste caso raíz de acontecimientos

indígenas del Uruguay, son historias vigentes pues no retratan pasados lejanos, sino que se mantienen vivas porque están en la memoria de quienes vivieron los acontecimientos y de quienes los heredaron. Las historias de tradición oral incluso son según el autor *“valores que contradicen los dominantes y anhelos que la comunidad decide, mediante el relato, que no se extingan en el olvido”* (ibid, p. 8). La memoria de éstos sujetos retrata incluso los dolores y miedos del pasado de los sectores no dominantes, y por ese mismo motivo la relevancia de traerlos al presente. Son historias que traen a tona sentimientos vividos y recordados por la población, que han ido siendo reproducidos de familia en familia. Es decir, y como el autor recuerda, éste tipo de narrativas no se encuentran en los libros de historia, en la historia oficial del país, pues retratan las vivencias de los sujetos no-hegemónicos, y a su vez, el tipo de narrativa, la oral, aún está intentando adentrarse a la academia como una fuente de historia más, dejando lentamente de lado el papel preponderante de la historia escrita de “los vencedores”, los personajes ilustres de la historia o de los grandes acontecimientos nacionales, para pasar a mostrar la visión de “los vencidos”, los excluidos de la historia y de la sociedad (Montysuma & Karspinski, 2010).

#### **1.4 Entrada y salida de la historia: charrúas entran, charrúas salen**

Si algunos autores clásicos siempre afirmaron que el grupo predominante en el territorio nacional habían sido los charrúas (hasta su desaparecimiento por las masacres), más tarde otros autores, tales como Bracco (2004) pasaron a sostener que debido a la falta de fuentes historiográficas primarias y la falta de estudios de larga duración, hubo un sobre-dimensionamiento del grupo charrúa y una confusión y disminución del grupo guenoaminuán. Las fuentes que consiguen dar un panorama de la situación hasta entrados los años 1700 eran básicamente crónicas de colonizadores y viajeros, que según el mismo autor, eran registros insuficientes pues no conseguían diferenciar unos grupos sobre los otros. Bracco agrega aún que los documentos existentes hasta pasados los 1750 eran registros realizados en los bordes de la Banda Oriental, es decir, en las áreas de interés europeo hasta que el ganado vacuno es consolidado; esto es, la región del Río Uruguay. Por otro lado, una vez los españoles asentados en el Río de la Plata, la documentación y en consecuencia la información acerca de los grupos indígenas se vio notablemente multiplicada, sin embargo, Bracco (ibid) recuerda que las mismas hacían referencia a los espacios de interés ocupados por los colonizadores. Ello significa que grandes proporciones del territorio actualmente nacional, sobretodo del interior del país, no fueron fuentes de observación y documentación sobre la



realidad indígena antes de llegada la independencia.

Por otro lado, el autor plasma en sus páginas que los indios guenoas y los indios minuanos fueron tenidos por largos años como dos etnias diferentes, sin embargo hoy en día se reconoce como el mismo. Dicha confusión estaría dada por el mismo motivo que llevó a muchos viajeros a generalizar a los grupos originarios como todos charrúas. Actualmente la referencia a los guenoas y minuanos está dada de igual forma en varios artículos de historia y antropología (Padrón Favre, 2009; Svriz, 2011), es decir, para dejar en evidencia dicha falla historiográfica, la alusión a éste grupo es actualmente referenciada como los indios “guenoas-minuanos”.

Para Pedro Miguel Omar Svriz (2011) las diversas nomenclaturas que un mismo grupo recibía, derivaron en generalizar a los mismos bajo el nombre de “charrúas”, llevando a sobredimensionar éste último. Agrega que la falta de datos y registros concretos también dificulta una estimación justa acerca de cuántos indígenas existían en la región.

Claramente, dicha confusión no supone simplemente un anécdota histórico, sino que nos lleva a problematizar el origen de las nomenclaturas de los diversos grupos indígenas que formaron parte de la Banda Oriental y sus consecuencias tanto en la apreciación histórica como en las posibles problemáticas actuales. Bracco (2004) recuerda incluso que ni siquiera es de certeza absoluta si es que los nombres de los grupos eran dados por los propios indios o si son en realidad nombres dados de forma externa, nombres otorgados verticalmente. Ello vale tanto para los indios charrúas, ya que no hay registros donde conste que ellos se afirmaban como tal, como para los guenoas o minuanos.

Según Bracco (ibid) los guenoas-minuanos habrían abarcado los territorios que se extienden entre el Río Uruguay y la cuenca de la Laguna de los Patos en Brasil (RS), y que según documentos de gobernantes de Buenos Aires, los charrúas habrían Estado sobre el año 1655 sobre el Río Uruguay, pasando más tarde a situarse en el actual territorio de la Provincia de Entre Ríos, en Argentina.

Las fuentes posteriores y resultantes de las reducciones jesuíticas,

señalan inequívocamente la preponderancia de la “nación” guenoa-minuana en el vasto espacio esquemáticamente comprendido entre el río Uruguay, los pueblos australes de la sociedad jesuítico-guaraní y el oeste de la cuenca de la Laguna de los Patos. Ello no permite afirmar tal preponderancia para el siglo XVI pero sin duda contribuye a refutar la suposición de una presencia charrúa en toda el área y, por tanto, pone en severo entredicho el mapa etnográfico generalmente aceptado (2004: 126).

El autor señala que los indios charrúas se vieron hostigados en diferentes momentos

por los gobiernos de Buenos Aires. En un inicio, cuando el ganado aún no había sido difundido en su totalidad al este del Río Uruguay, los charrúas eran vistos como pacíficos e incluso fueron aliados en guerras en distintos momentos del gobierno bonaerense. Bracco señala que éstos mantenían relaciones comerciales de intercambio de pescado y otros productos alimenticios.

Una vez expandido el ganado, y visto éste como potencial propiedad privada, el gobierno de Buenos Aires, en el año 1655, pide la reducción de los grupos indígenas en las misiones jesuíticas o de lo contrario pasarían a ser considerados como rebeldes. Según Bracco (ibid), los guenoas-minuanos junto con los guaraníes de la región fueron reducidos en las misiones del Uruguay y del norte del Paraná.

Es en éste momento que los charrúas, así como otros grupos que no adhirieron a las reducciones jesuíticas pasan a ser considerados no sólo como rebeldes, sino también como infieles a la corona española, y sobretodo, como un problema. El “robo” del ganado es uno de los pilares que definen los conflictos entre indígenas y españoles en la época colonial, y que se difunde hasta entrada la independencia uruguaya. Recién a partir del año 1750 es que los indígenas en su totalidad son considerados como un único problema:

La inestabilidad relacionada con la crisis del sistema colonial en la región difirió el fin de las “naciones” indígenas hasta la década de 1830. Los abordajes historiográficos de carácter nacionalista y/ o con marcado énfasis en los aspectos éticos de la cuestión han conferido una importancia extraordinaria a ese período. Sin perjuicio de ello, la documentación evidencia que al inicio de las guerras de la independencia el camino hacia la destrucción de las “naciones” indígenas era un proceso irreversible. Sin pretender que haya sido lineal, tal proceso comenzó con la llegada de los europeos, aunque conviene reiterar que poco puede afirmarse sobre el vasto interior hasta que se produjo la difusión de vacunos y equinos. No obstante, es necesario insistir en que las fuentes no autorizan a señalar la preponderancia charrúa. En cambio, desde que se produjo documentación que describe el interior, fue señalada la preponderancia de la “nación” guenoa-minuana entre el río Uruguay, los pueblos australes de misiones y el oeste de la cuenca de la Laguna de los Patos. Tal preponderancia continuó existiendo, pero fue compartida a partir de 1750, cuando los charrúas fueron forzados a abandonar su territorio tradicional. Esta circunstancia contribuyó considerablemente para que la sociedad colonial percibiera a las “naciones” indígenas como un único problema, y ello tuvo relevantes efectos historiográficos. (Bracco, 2004: 136)

Es interesante notar, que tanto Bracco (2004) cuanto Svriz (2011) hacen énfasis en que la falta de datos etnográficos acerca de las poblaciones nativas, acabaron por generar confusiones acerca tanto de las nomenclaturas de los grupos, cuanto del número y regiones ocupadas por cada uno de ellos. Las hipótesis de ambos (hubo una sobredimensión de los charrúas por sobre otros grupos, en éste caso guenoas-minuanos y guaraníes misionarios), se basan en registros enclenques. Esto es, los documentos utilizados por ambos como fuentes

históricas para determinar y cuestionar la preponderancia de un grupo sobre otros son de los propios colonizadores, sean éstos españoles, viajeros, los señores del gobierno de Buenos Aires, y los propios Jesuitas. Las fuentes historiográficas *oficiales* no sólo son sesgadas por sí mismas, en tanto cuentan la historia de los vencedores (Montysuma & Karpinsky, 2010), sino como recuerda Bracco (2004), que hasta los 1750 los registros eran realizados únicamente sobre la región del Río Uruguay, y no del vasto interior del actual país. Por otra parte, tal como ambos autores afirman, los charrúas eran en su mayoría indígenas infieles, es decir, que no adhirieron a las exigencias del gobierno bonaerense de convertirse al cristianismo en las reducciones jesuíticas. El simple hecho de no reducirse en las misiones, nos lleva a pensar, por lo menos la posibilidad, de que los charrúas, así como otros grupos infieles, no hayan estado al alcance de la observación de los jesuitas o de Buenos Aires, justamente por ser tratados como rebeldes y como tales, perseguidos por las autoridades, a diferencia de los vastos registros que demuestran los altos números de guaraní y de guenoas-minuanos, que proceden justamente de las misiones.

La influencia de los guaraní también ha venido siendo abordada con alta frecuencia. En los últimos años han aparecido diversos artículos que se abocan a estudiar la influencia guaraní en el país. Los mismos sostienen firmemente que el grupo dominante en el Uruguay fueron los guaraníes misionarios; aquellos que participaron del ejército de Rivera antes de la independencia, de diversas guerras e incluso que participaron en la construcción de Montevideo, autores tales como Daniel Vidart. Otros autores tales como González Rissotto y Rodríguez (1982), Wilde (2009) y Oscar Padrón Favre (2009) buscaron ampliar el panorama histórico acerca de la influencia y presencia de los guaraníes en el Uruguay. Curbelo y Bracco (2005) por otro lado crearon un proyecto de investigación que buscaba justamente el rescate del patrimonio cultural misionario y su influencia en la identidad uruguaya.

Gustavo Verdesio (2014) afirma la importancia del estudio de la población guaraní, debido a que históricamente fue relegada al olvido; sin embargo hace énfasis en que el mismo no puede ser en desmedro de las poblaciones actualmente auto definidas como charrúas o descendientes, ni de sus organizaciones políticas, como tampoco del papel que tuvieron los charrúas anteriormente en los procesos políticos.

Vidart (2012), en su texto *No hay indios en el Uruguay Contemporáneo*, afirma que durante los años de la colonización existían pocos indios guaraníes (sin especificar cuántos), y que años más tarde, ya reducidos en las misiones, “acristiandados y eurotecnificados” (ibid, p. 254), llegaron al norte del Río Negro para trabajar en el arreado de ganado en las estancias

jesuíticas de Yapeyú y Pinares.

Una vez disueltas las misiones por Carlos III hacia el año 1776, los guaraníes son incorporados a los ejércitos españoles, llegando a participar incluso en los ejércitos de Rivera y en los combates contra Portugal en la ciudad de Colonia de Sacramento. Por otra parte el autor afirma que a diferencia de los guaraníes, los charrúas no eran una etnia abundante. Las matanzas contra el grupo perpetuadas por los colonizadores, las enfermedades alóctonas y la persecución, hicieron con que antes del año 1831, fecha de la matanza del Salsipuedes, los charrúas reunieran apenas un contingente de 600 personas entre hombres, mujeres y niños:

El general Antonio Díaz en el 1812 habla de “297 hombres de armas y como 350 personas entre mujeres, niños y viejos”; Larrañaga, en el 1813, dice que no hay más de 500 minuanes al norte del Río Negro; el sargento mayor Benito Silva en el 1840, expresa que el número de charrúas se hallaba tan reducido que, “que no eran más de 18 entre hombres mujeres y niños. Los hombres adultos no eran más de ocho. (Vidart, 2012: 253).

Padrón Favre (2009), entiende que la sociedad uruguaya del novecientos hizo a un costado la participación de guaraníes en las luchas por la consolidación del Estado por diversos motivos. Por un lado, Uruguay tendió a crear un nacionalismo que se apartara de las narrativas de sus dos vecinos, Argentina y Brasil, haciendo con que fuera el charrúa el único “indio uruguayo”, a la par que exclamaban que otros indígenas, tales como los guaraní, pertenecían a otros límites geográficos. Así mismo señala que la producción intelectual del siglo XX propensó una mentalidad nacionalista, marcada por el europeísmo y el racionalismo, conformando una verdadera isla étnica frente a un continente de diversos orígenes étnicos. Frente a ello, los descendientes de guaraníes y las misiones jesuíticas quedaron sin lugar en la historia, así como mucho menos tuvieron espacio de reivindicaciones de cualquier índole.

### **1.5 Isla étnica como mito nacional**

La historiografía “oficial” uruguaya, así como diversos estudios antropológicos de la Universidad de la República demostrarían que los genocidios de 1831 y 1832 habrían hecho desaparecer las distintas etnias nativas. Las narrativas por su parte intentaron crear una ideología basada en la homogeneidad cultural, de origen europeo sobretodo referente a España e Italia.

Autores como Verdesio (2005) afirman que el Estado uruguayo fue creado antes que su propia idea de nación, y para conseguir la integración poblacional se hacía necesario constituir un imaginario propenso al nacionalismo: un Uruguay blanco, de procedencia

europea y moderno. Para ello fue necesario crear una contra-historia que tratara sobre los grupos indígenas masacrados, que al mismo tiempo justificara las acciones del gobierno, así como consiguiera perpetuar una ideología sobre el indígena en contraposición al Uruguay imaginado.

Cuadernos escolares, museos, folletos y libros académicos se volcaron a describir a los indígenas masacrados como grupos bárbaros, atrasados, salvajes, caníbales: peligrosos, y no sólo peligrosos para el ciudadano común, sino para el bienestar de una nación que se construye en base a preceptos internacionales del capitalismo: protección de la propiedad privada como derecho fundamental del individuo (en la práctica, que ya lo posee o es posible de poseerlo), orden nacional, hombre blanco e ilustrado, de cultura “compleja” y occidental, buscando que “cualquier coincidencia (con Europa) no sea mera casualidad”.

La “historia oficial” del Uruguay tiene su origen en algunos autores que contratados o como parte de los gobiernos de turno, se lanzaron a crear los cimientos de la identidad uruguaya y las bases del nacionalismo del naciente país. El historiador Francisco Bauzá es uno de ellos.

Nacido en Montevideo en el año 1849, actuó como Ministro, senador y diputado, y es autor de *Historia de la Dominación Española* (su primera edición consta del año 1880), una de las más importantes e influyentes obras en la construcción identitaria del Uruguay. En el libro se remonta desde los inicios de la dominación española en el siglo XVII hasta la época de la independencia.

En sus páginas intenta consolidar una visión acerca de los acontecimientos pasados que hicieron al presente de su época. Coloca a la iglesia católica y sobretodo a las misiones jesuíticas en su trabajo evangelizador como las responsables de haber conseguido terminar con la barbarie y haber afianzado el camino a la sociedad civilizada que ya regía en ese entonces.

En las narrativas del autor, los pueblos indígenas ocupan un lugar importante, al cual le dedica parte de su introducción y el libro primero- *Habitantes primitivos del Uruguay*-. En los mismos, Bauzá describe el físico de los indígenas, su lengua, da algunas breves descripciones de su religión, y hace referencias al contacto con el hombre civilizado: el conquistador español, portugués y los jesuitas.

Sus descripciones transitan entre aspectos que engrandecen y disminuyen la idiosincrasia indígena (por lo general el autor se refiere a los *indígenas* y no a un grupo particular, exceptuando cuando describe su anatomía y sus modos de subsistencia). Por un lado, los describe como pertenecientes del escalafón económico-social “más bajo de la

sociedad”, junto con los negros esclavos, descendientes de españoles y portugueses dejados a la deriva, y con el producto de todos, el *gaucho*, en la categoría genérica de “*pastores*”: aquellos grupos y personas abandonadas al vicio de la bebida, la holgazanería y el juego, quienes no tenían “*más habilidad que el manejo del caballo sobre el cual vivía casi todo el tiempo*” (Bauzá, 1929: 12). Por otro lado, los indígenas son descritos como valientes y amables, siempre abiertos a recibir huéspedes en sus campamentos.

Según el mismo, los indígenas pertenecían al periodo histórico Neolítico, “*una condición imprescindible de la organización social de la humanidad, un precedente necesario al desarrollo del progreso*” (Bauzá, 1885 apud Verdesio, 2005: 7), eran fieles representantes de la barbarie que las misiones jesuíticas ayudaron a eliminar. Los describe como cazadores y recolectores, por no conocer la industria de la agricultura, siendo su única industria, “*si puede llamarse industria a esta transformación grosera de la materia*” (Bauzá, 1929: 68) a la fabricación de cuchillos, recipientes y otros artefactos de piedra.

El neolítico así como otras categorías, conforman una metodología de análisis e interpretación occidental, donde los grupos “inferiores” van camino hacia el progreso y con ello hacia la civilización europea. De ahí se desprende que los indios charrúas cuando eran contemporáneos a los europeos, se los enmarcaba como partes de la *historia humana*, del pasado humano negando su contemporaneidad (Verdesio, 2005: 8). Francisco Bauzá, en su defensa del quehacer jesuita, está afirmando y conmemorando dicha acción: acabar con la barbarie indígena a través de la catequesis, de la evangelización del pensamiento salvaje y de la enseñanza de los modos de trabajo occidentales, inculcando el honor del trabajo, para poder llegar a la civilización europea. Sin ellos incluso, la sociedad uruguaya no habría sido posible de suceso social: sólo la aculturación forzada de los pueblos indígenas y su supuesta adhesión a la civilización europea posterior, hizo al nacimiento del uruguayo (léase: imaginario del uruguayo).

La negación de la contemporaneidad que Verdesio hace referencia es un punto de análisis de extrema importancia por los siguientes motivos. Considerar al indígena como parte del Neolítico, no sólo lo rechaza del presente, en tanto sus prácticas y pensamientos no se ajustan al pensamiento no-indígena, y por ende sus prácticas y modos responden a estadios de progreso inferiores al occidental.

A diferencia del caso argentino, en donde los indígenas son incorporados a la historia nacional como la población nativa, es decir, como la población que precedió al europeo (asimilándose este tipo de historia con las trayectorias humanas europeas), en Uruguay el caso es diferente. Se reconoce que existieron indígenas en el territorio antes de la llegada del

colonizador español; sin embargo en primera instancia, Bauzá, como principal historiador nacional, cuestiona si los mismos eran aborígenes del suelo uruguayo: cuestiona si realmente los mismos tenían su origen en estas tierras, o si en verdad son producto de movimientos humanos anteriores, osea, cuestionando si los mismos eran nativos u originarios.

Por otro lado, y tomando en cuenta que los indígenas se encuentran en los libros, a los mismos no se les otorga el lugar que deberían ocupar, sino que se los relega a un lugar secundario. Bauzá en su obra de *La Dominación Española* reconoce que no existían datos suficientes de los indígenas locales debido a la falta de interés que habían sobre los mismos, a diferencia de algunos pueblos indígenas de América, que por tener cultura material de interés al europeo como el ser edificaciones, calendario, estructura social y política, etc., como en México y Perú. Claro es que carece de sentido atribuir a Bauzá una crítica a su pensamiento de forma aislada en el tiempo y espacio, sin tomar en cuenta el contexto en el cual su pensamiento se gesta. Sin embargo, me oriento a percibir que dicho pensamiento, lógico en la estructura política de su época, su pensamiento se ha ido heredando por los agentes sociales hasta la actualidad, pudiendo encontrar críticas a los descendientes de charrúas basados en principios evolucionistas como los de Bauzá, que ahora sí, no concuerdan con el devenir teórico actual.

El lugar secundario atribuido, es visible en la falta de números y datos precisos acerca de la participación de los charrúas y otros indios “orientales” en los frentes revolucionarios. Acosta y Lara en su libro *Un Linaje Charrúa en Tacuarembó* (1981), los describe como vimos anteriormente, como partícipes de las guerras, utilizando incluso sus propias armas, pero siempre montando sus campamentos alejados de los ejércitos. Dicha imagen, del indígena al margen de los procesos revolucionarios, es una imagen del indígena al margen de la historia. Basini (2003) reflexiona también sobre éste punto, encontrando paradójico que si bien se sabe que los indígenas participaron de las revoluciones independentistas,

estranho é que a historiografia pouco ou quase nada reparou neste fato, como se o Estado houvesse surgido pelo esforço de crioulos<sup>6</sup> e de uma predestinação, como alguns historiadores e poetas de diferentes períodos pátrios afirmaram (2003: 57).

La participación indígena en los procesos nacionales no está reflejada en los libros escolares ni de secundaria, es decir, los dispositivos ideológicos del Estado, la educación pública, obligatoria y laica, no tiene presente la trayectoria a los nativos, sino que los principales héroes nacionales son descendientes de europeos, pero que poseían algunas

<sup>6</sup>En este caso, Basini (2003) se está refiriendo a criollos, categoría que refiere a los descendientes de europeos nacidos en el Uruguay

características indígenas, tales como la valentía, o, la garra charrúa; sino que se reducen a descripciones que por decir de algún modo, resultan simplemente pintorescos, pues reflejan

*Alfaro de la "Garra Charrúa" que a los 16 años llegó a la guerra de la independencia, el*

con cuero.

Sin quitar lo anterior, existe actualmente una imagen del indio charrúa como valiente, amante de la libertad, de rudimental sencillez y amor por la naturaleza. Se dice también, que fueron los indígenas que lucharon por largos 300 años contra la corona española, portuguesa y tiranos en general, contribuyendo a las luchas por la independencia extranjera. Sin embargo el problema reside también en no estar presente en la educación obligatoria, osea, que su participación en la historia nacional no es transmitida a la población sino que se acota a los interesados y estudiosos del tema.

A diferencia del caso argentino en donde los indígenas son considerados como muestras de supervivencia del desarrollo de la humanidad (así considerados por las primeras historiografías), pero colocados en una escala social opuesta a las sociedades cultas, osea, colocadas en un extremo de "salvajes" versus "cultos" (Garbulsky, 2003), es que si bien los indígenas, dentro de ellos los charrúas, eran concebidos como nativos, es decir, como originarios del territorio oriental, el hecho de no tenerlos presente en la práctica intelectual, acaban siendo excluidos de la historia, y con ello, invisibilizados: de ahí la dificultad de entender cómo luego de 180 años puedan emerger sujetos que reivindiquen una identidad olvidada y borrada.

Con ello y el imaginario creado al rededor de las particularidades de los mismos son la base de la identidad uruguaya "la garra charrúa", donde se le atribuye a la nación uruguaya, un espíritu de lucha, valentía y coraje, justamente por provenir de indios guerreros. Es decir, si bien por un lado se hace hincapié en que los charrúas fueron fríamente exterminados, y que los pocos que quedaron fueron tomados por una bruta aculturación, los uruguayos nos enorgullecemos de tener la famosa "garra charrúa".

### **1.6 El lugar del indio en el papel y el papel del Estado como reproductor**

Uruguay tiene históricamente una imagen asignada y auto-asignada de modernidad sobretodo en el ámbito social, que remite a procesos nacionales remontables a 1870 en el régimen militar de Latorre, y que tiene su cúspide en los dos gobiernos de José Batlle y Ordóñez. El primero creó leyes que buscaban ordenar y levantar el medio rural, como la ley del alambrado de tierras que benefició terratenientes y perjudicó campesinos e indígenas;



instauró la Reforma Vareliana, la cual tornó obligatoria, gratuita y laica las escuelas de enseñanza primaria, en donde primaban los valores occidentales de base católica.

El segundo, quien fuera presidente en los períodos de 1903-1907 y 1911-1915, estableció importantes mudanzas en los derechos sociales, que consagraron en una temprana edad una tradición progresista desde el Estado. Batlle y Ordoñez expandió el voto masculino, inició la secularización del Estado-Iglesia, instauró el régimen de 8 horas de trabajo diarias con un descanso semanal para asalariados, matrimonio civil obligatorio (religioso opcional) y divorcio por la sola voluntad de la mujer. Si bien los cambios introducidos repercuten hasta la actualidad, los mismos no pueden interpretarse como de alcance nacional, pues claramente no fueron atendidas las necesidades de la mayor parte de la población. No fueron generados derechos laborales para peones rurales ni tampoco fue asegurada la diversidad cultural en las diversas constituciones que el país conoció.

En referencia a la educación básica instruida por Varela<sup>7</sup>, Basini (2003) señala que los indígenas charrúas ocupaban un lugar en donde luego de haber resistido 300 años de guerras, no consiguieron adaptarse a la modernidad, cuyo motivo los haría desaparecer.

Por un lado tenemos entonces que la formación de la identidad uruguaya está conformada en base a procesos de entrada y salida de los indígenas en la historia, y por otro, la entrada y permanencia de los europeos, luego revestidos en forma de mestizos o criollos, pero siempre con herencia cultural externa, a lo sumo, podremos encontrar en las narrativas nacionales vestigios folclóricos de tradiciones indígenas como el difundido uso del mate, el conocimiento de hierbas medicinales, y nomenclaturas de origen guaraní. Las lagunas históricas donde los indios no tienen lugar ni eco, procede a entender los procesos nacionales como la articulación de un imaginario hegemónico, legitimado por los sectores intelectuales aliados al Estado, acabando en una verdadera invisibilización de otros orígenes étnicos; en particular, de los indígenas nativos. El imaginario hegemónico fue y continúa siendo perpetrado por el carácter homogenizador de la enseñanza vareliana, en donde las diferencias sociales desaparecen (ibid).

Varela afirmaba que “la construcción de una nación sólo es viable si es más feliz, sabia, ilustrada y libre de las naciones que la rodean” (Varela s/d apud Verdesio, 2005). Ello apuntaría, al igual que Padrón Favre (2009), que la construcción del Uruguay como nación es a parte de sus países vecinos Brasil y Argentina, que aún mantenían indios, sino que es

<sup>7</sup>José Pedro Varela, Montevideo 1845- ídem 1879. Periodista y político que instauró la reforma de educación que lleva su nombre: Reforma Vareliana. En la misma se instituye la educación primaria como obligatoria, pública y laica. La reforma es vigente hasta el día de hoy en las escuelas públicas de Uruguay.

preciso enfocarse en los modelos culturales europeos: blanco e ilustrado. Dicho objetivo es según Verdesio, busca aplicarse en la currícula escolar vareliana, inculcando valores europeos, y excluyendo cualquier tipo de valor, tradición e historia de otros grupos, sino sólo como indios “caníbales, salvajes y bárbaros”.

Al inicio y durante el siglo XX, las reformas sociales, políticas y económicas instituidas por los sucesivos gobiernos, llevaron según Basini (2003) a un espíritu de engrandecimiento regional, por crear una sociedad que se asimila a los padrones europeos, y en dicho proceso que los mitos de orgullo racial y la diferenciación regional se configuran (ibid, p. 21).

En síntesis, para entender cómo se moldea el mito nacional de Uruguay, veamos los dichos de Arocena, profesor y sociólogo de la Udelar, que se ha dedicado los últimos años al estudio de la sociedad uruguaya como “multicultural” (2013):

Durante los últimos cien años de vida independiente de Uruguay, la idea predominante fue la de un país sin negros, sin indígenas, formado por los “descendientes de los barcos”, fundamentalmente españoles e italianos. Estas características habrían moldeado uno de los países más homogéneos del mundo y de la región sudamericana. La trilogía antes soñada (y hoy caduca) de un Estado nacional con una cultura occidentalizada, una nación mayoritaria dominante blanca y católica, y un lenguaje común, el español, parecía bastante lograda en este pequeño país cuando se comparaba con otros sudamericanos. Bajo la ideología de la necesaria homogeneidad cultural y demográfica del Estado, primero se intentó eliminar a los pueblos originarios, después se invisibilizaron los afrodescendientes y finalmente se buscó asimilar a los inmigrantes de muy diversas procedencias. (2013: 140)

Diferente de la forma en que las cuestiones raciales fueron tratadas en Brasil. Según Lilia Schwarcz (2010), la abolición de la esclavitud en el Brasil fue seguida de un sentimiento nacional de “buen convivir entre las diferentes razas”, desde el momento en que el abolicionismo no supuso el inicio de confrontaciones como tuvieron lugar en otros territorios. El cruzamiento de las razas blanca y negra no era visto como una falencia en sí, sino como una posibilidad de blanqueamiento. A la par de dicho proceso, luego de la abolición se produjo un importante incentivo a la inmigración europea, marcada por la clara intención de hacer al país más blanco (ibid, p. 5). La creencia de poder conformar un país blanco sumado al término de la esclavitud sin conflictos o distinciones legales, como sucediera en Estados Unidos, proyectaron una imagen de un Brasil que vive en armonía racial, recreando el imaginario de un “paraíso racial” (ibid). Las imágenes e imaginarios creados en el Uruguay dan cuenta de un proceso diferente, pero que toca varias puntas del caso brasileño. Si por un lado se proyectó un Brasil que consigue vivir en armonía entre las diversas razas, y por ello el mestizaje también se ve facilitado una vez que es acrecentado de migración blanca, en

Uruguay, la armonía social se sustentó en un principio de igualdad racial, en donde todos somos descendientes de europeos viviendo en una “isla étnica”. Los conflictos sociales que en el fin de este país, no serán hasta hace relativamente poco tiempo atrás, asociados a cuestiones raciales o culturales, sino a las diferencias entre clases o a las desigualdades de género.

A éste respecto, Verdesio (2005) apunta que las únicas diferencias que podrían hablarse en público entre los uruguayos eran las diferencias políticas. A ese respecto, no fue sino hasta el fin de la dictadura que la sociedad uruguaya se veía a sí misma como una sociedad libre de conflictos, moderna e igualitaria, en donde todos los conflictos siempre terminan en acuerdo, y donde miserias o injusticias siempre son amortiguadas. Sin embargo y según el mismo autor y artículo, la dictadura supuso el cuestionamiento de las bases que sustentaban el sistema vigente: se pasa a cuestionar la consciencia nacional que suponía una identidad única y homogénea, y es en ese momento, en la crítica a las instituciones que crearon los imaginarios nacionales donde surgen los “otros” culturales, ocultados e invisibilizados en los diversos estratos sociales de la sociedad (por lo general ocultados en las clases urbanas y rurales bajas).

Es decir, mientras en el vecino Brasil, el paraíso racial al cual hace referencia Schwarcz, se basó en la inexistencia de dominaciones raciales visibles, una vez abolida la esclavitud, en Uruguay el orgullo nacional será pautado por la inexistencia de otros no-europeos, sea ésta de carácter físico, como pudieran ser los resultados de las masacres, o moral, es decir, de una negación naturalizada de la presencia de grupos ajenos al padrón blanco nacional que se gestaba por parte de la sociedad y del propio Estado.

A lo que me refiero con lo anterior se orienta a entender que las innovadoras políticas sociales implementadas desde el Estado en nuestra historia, nunca han sido dirigidas a los sectores marginados por su condición étnica, socio-económica. Sólo en el pasado año fueron consagrados derechos como el matrimonio igualitario o el aborto.

Los grupos charrúas, como el CONACHA o ANDENCH exigen desde los años 80 el reconocimiento de la identidad indígena en los tratados internacionales, así como exigen políticas específicas a los mismos: tierras indígenas, cuotas raciales en la educación y cargos públicos, sin embargo como mencionado anteriormente, no existe por parte de la sociedad y menos aún del Estado repuestas prácticas, sino que por el contrario reciben como respuesta la ironía y el sarcasmo, pues como Basini (2003) afirma, Uruguay es “um país sem indios”.

Por otra parte, existen tratados internacionales que garantizan (en tesis) el derecho a tierra, salud, educación y también entre otros, el de la identidad y diversidad étnica, religiosa

y de pensamiento. Como efectivizar entonces tratados internacionales, que responden al ámbito global y universal, a lo particular de las naciones, siendo que el cumplimiento por parte de los Estados se basa en la “buena fé”, “buena voluntad” sin establecer ningún tipo de puniciones claras. Existe a su vez, el convenio 169 de la OIT, el cual representa un instrumento jurídico que obliga a los Estados nacionales a reconocer, bajo ciertas reglas, a los grupos indígenas. Los descendientes charrúas están hace ya años luchando para que el Estado uruguayo firme el convenio, sin embargo éste, basado en su trayectoria ideológica aún no ha ni siquiera propuesto un diálogo con los grupos. Los descendientes igualmente: “*a palabras necias, oídos sordos*”.

## CAPITULO II

### TRABAJO DE CAMPO

#### 2.1 Entrando a campo

La preparación del proyecto fue realizada durante el año 2013 e inicios de 2014, donde fueron trazados objetivos, preguntas guías, discusión bibliográfica y los primeros contactos por internet con los descendientes de charrúas de Uruguay y con la Comunidad *Daaquandé Inchalá* de Montevideo, un colectivo que reúne a varios indígenas de Montevideo.

En el año 2010 había cursado dos semestres de Antropología en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHUCE) de la Universidad de la República (UdelaR), donde había conocido un colega que sabía se autodefinía como descendiente de charrúa. En ese tiempo, no había establecido más contacto que lo relativo a los trabajos, pruebas y textos referentes a las materias que cursábamos. Sin embargo, el hecho de recordar que había estudiado con él, hizo con que fuera con él la primera persona a la que contactaría.

A través de un correo electrónico le conté que estaba escribiendo un proyecto de TCC sobre los descendientes charrúas y específicamente, las formas en que se dieron los procesos de invisibilización y posterior emergencia étnica en el país, en relación al discurso hegemónico del estado uruguayo; y que por la misma razón le pedía que me mostrara algunas de las discusiones que se estaban dando allá.

Si bien conseguía bajar artículos de internet y pude ir en alguna oportunidad a la biblioteca de la Facultad, los debates de pasillo, las pujas internas dentro de la Institución no las estaba consiguiendo visualizar, por el simple motivo de estar residiendo fuera del país hacía ya tres años, ya no formando parte de ese espacio.

En ese momento me estaba encontrando en una situación en la cual no encontraba bibliografía sobre el tema, o la que ya tenía no me alcanzaba, por ser textos sin base etnográfica. Incluso la bibliografía que estaba disponible en la red era sobretodo de los antropólogos uruguayos que estaban en contra de las organizaciones indígenas y de cualquier persona que se auto definiera como charrúa. En palabras de Vidart (2012) los descendientes de charrúas

en su comprensible afán de indagar por las profundas raíces de las tribus extinguidas, o cuando se proclaman charrúas a secas, es conveniente, para disuadirlos, recurrir a la razón y no a los sueños de la misma que, según Goya, producen monstruos. Cuando una rueda de fantasiosos compatriotas se sienta en

círculo y mima ademanes y ceremoniales que dicen ser genuinamente charrúas, o cuando desinformados muchachos forman orquestas que interpretan música atribuida a esa etnia, o cuando otros alucinados indiófilos afirman(...) (Vidart, 2012: 256).

Tal índole de afirmaciones acerca de los charrúas me inquietaba mucho, y aún me inquietaba, no sólo por el valor político que dichas palabras toman en el medio académico y el posterior vazamento a la sociedad general, sino las valoraciones morales a las cuales los grupos étnicos son impuestos.

Martín se mostró feliz de haber alguien que estuviera estudiando dicha problemática, y justamente una que lo afectaba a él personalmente. También se puso rápidamente a disposición por cualquier cosa, y me pasó varios textos que abordaban la temática.

Posteriormente me puse en contacto con Mónica Michelena, una de las principales líderes del CONACHA, también para que pudiera guiarme. Mónica es actual estudiante de Antropología de la UdelaR, y como líder del CONACHA, es delegada del Foro Poblaciones Indígenas de las Naciones Unidas, teniendo una participación interesante en los temas indígenas de Uruguay y America Latina.

Llegué a Uruguay en mayo de 2014, con el objetivo de ponerme en contacto lo más rápido posible con la mayor cantidad de personas posibles. Si bien ya había entrado en contacto con el CONACHA, durante los últimos meses había preferido alejarme de las organizaciones por diferentes motivos. Inicialmente, por el hecho de una antropóloga uruguaya, Andrea Olivera, estar realizando su tesis de doctorado en Antropología con las organizaciones charrúas y los “indios urbanos”, y específicamente dentro de los colectivos con las mujeres charrúas. A razón inicial de ello, decidí trasladar el grupo objetivo a las personas no organizadas y que residieran en el interior del país.

Por otro lado, porque me interesaba poder presenciar y escuchar los relatos de quienes se habían asumido como descendientes o como charrúas recientemente, y aún más, aquellos que “aún” no lo hicieron. Es decir, levantar narrativas de personas que reconocen tener ascendencia indígena, como sus padres, abuelos o bisabuelos, que se encuentran en búsqueda o reconstrucción de su pasado-presente indígena, pero que al preguntarles si se reconocen como descendientes o como charrúas, “tan sólo” señalan a un pariente que sí lo era. Con ese grupo de personas podría visualizar los procesos de autoafirmación personales, de los mecanismos, formas y métodos que cada uno de los entrevistados llevaba adelante en ese fenómeno de reconstrucción identitaria acerca de lo charrúa.

Dicha elección no supuso una dificultad única, sino múltiples. En primer lugar, porque las personas que viven en el interior tienen poco o ningún contacto con las organizaciones

indígenas de Montevideo que yo había realizado los primeros diálogos, consecuentemente el CONACHA tenía dificultad en señalarme posibles entrevistados no organizados. Ello supuso buscar por otros lugares a descendientes, en el “boca a boca”, a través de conocidos, amigos y familiares. Para mi sorpresa y la de cualquier persona que no esté en el tema, prácticamente todos mis allegados conocían a alguien que era indígena, descendiente o que por lo pronto, tenía “cara de indio”. Sorpresa por el claro silencio que existe en Montevideo acerca de los indígenas.

Una segunda dificultad radicó en el propio grupo objetivo en sí, en tanto las construcciones de las narrativas. El hecho de realizar entrevistas con personas no organizadas, supone dialogar con sujetos que recién están construyendo su pasado y su ascendencia-descendencia; que aún están reconociendo ciertos símbolos, creencias y acciones como indígenas, antes atribuidas a sus ascendencias europeas, o aún expresiones del tipo: “*sé que mi padre era indio*” o “*si, mis abuelos eran charrúas*”, lo que suponía un claro conflicto: cómo indagar en la historia de personas, descendientes de charrúas, que ni siquiera se definen como tal, sino que solo y aparentemente reconocen un antepasado. Acaso no estaría yo imponiendo definiciones y abusando de mi posible autoridad, en un caso tan delicado como las identidades? O estaría yo contribuyendo a discutir el fenómeno desde otra perspectiva? O acaso no sería que el simple hecho de afirmarse como descendiente ya era una atribución identitaria en ciernes?

Aún con esas disyuntivas, me puse nuevamente en contacto con Martín, para que me señalara alguna persona no organizada en el interior del país, con la cual pudiera comunicarme y arreglar una visita. Al cabo de unos días, percibí que Martín no me daba el contacto de la persona, sino que tan sólo me decía que “ya estaba todo arreglado”. Ante mi impaciencia, volví a escribirle solicitando nuevamente el número de la persona, pues me inquietaba el hecho de no poder explicarme concretamente qué es lo que yo estaba haciendo, quien era, ni que era lo que buscaba con mi visita. A ello, me contestó que él iría conmigo a campo, pues “*las personas del interior son desconfiadas de la gente de la academia*”, y era mejor que yo fuera acompañada por alguien conocido de ellos. Si por un lado me llamó profundamente la atención, pues me sentí impedida de hablar con las personas antes de ir a su casa, y con ello sentía que no tenía control sobre mi propia investigación, me confortó el hecho de arribar con alguien de confianza de ellos, lo cual facilitaría claramente cualquier conversación sobre el tema.

## 2.2 Primer viaje a campo

Subimos al ómnibus a las 7 horas del sábado 21 de setiembre rumbo a la Ciudad de Tacuarembó. Durante todo el camino Martín me puso al día de las principales discusiones que estaban habiendo en Uruguay sobre la temática, la forma en que se discutían a la interna de las organizaciones, en la facultad, y también me contó su propia trayectoria de vida, de cómo fue que pasó a definirse como charrúa.

Cuenta que su abuela por lado paterno siempre se definió como charrúa, pero que los pormenores de su ascendencia no eran contados. Según él, su abuela era una más de las que se enfrentaron al silencio impuesto por el Estado uruguayo, de auto-negación de las tradiciones indígenas, haciendo con que sintiera vergüenza y miedo de contar públicamente su origen.

Antes de emprender viaje a Tacuarembó, Martín se había comunicado con Blanca, una mujer que se presenta como charrúa y que fue hasta hace poco tiempo atrás activa militante del colectivo Guyunusa, una organización de descendientes de la Ciudad de Tacuarembó, para conseguir un lugar para quedarnos por cuatro días.

La Ciudad de Tacuarembó es la capital del Departamento que lleva el mismo nombre, y se encuentra en el centro-este del país. El departamento tiene una población total de 90.053 personas, siendo que en la capital habitan 54.757<sup>8</sup>.

Blanca tiene actualmente 52 años, hija de un matrimonio de numerosos hijos, es ya jubilada de maestra, habiendo ejercido toda su vida en escuelas rurales en las cercanías de la Ciudad de Tacuarembó.

Al llegar a su casa, Blanca nos recibió con gran felicidad y enseguida nos mostró el lugar donde dormiríamos. Ya había preparado las camas, dejado frazadas y almohadas. Dejamos las mochilas en el cuarto y nos fuimos a preparar un mate para conversar con ella. Martín fue quien nos presentó y quien explicó en un primer momento cual era el motivo de mi visita. Recuerdo que yo estaba un poco nerviosa, pues Martín ya me había advertido que las personas del interior eran desconfiadas de los académicos de la Universidad, justamente por representar de cierta forma a los “responsables” de la marginalización de la cuestión charrúa en los espacios de poder.

Desde hace años varios intelectuales de la Facultad de Humanidades no solo han ido publicando artículos que intentan desmentir la existencia de indígenas en la actualidad, sino que otros también aún realizan investigaciones arqueológicas que buscan demostrar que los

---

<sup>8</sup>Por más información estadística sobre el Departamento accesar en:  
<http://www.ine.gub.uy/censos2011/resultadosfinales/tacuarembó.html>



grupos charrúas eran minoritarios en el Uruguay no independiente, y que en cambio, había una clara predominancia de indios guaraní, y según otros, de indios minuanos. Cualquiera de las corrientes de investigación actuales, de forma expresa o no, acaban descalificando a los propios descendientes de charrúas, ya no bajo el discurso de “se han extinguido”, sino “los charrúas eran numéricamente inferiores a otros grupos”, por lo tanto “ustedes no son por lo pronto charrúas”.

Quien busca bibliografía al respecto, encuentra que hay una altísima producción de textos sobre los guaraní y sobre los guenoas o minuanos. Rápidamente uno podría ser iludido por dichas teorías y llegar a pensar que tal vez los *descendientes de charrúas* en realidad sean *descendientes* de otros grupos étnicos.

De hecho llegué a plantearme junto con mi orientador, que tal vez los procesos de emergencia indígena en el Uruguay sean fruto de una transferencia de lo guaraní a lo charrúa y no vice-versa, justamente porque todos los uruguayos aprendimos que en nuestro país sólo existían charrúas y no otros grupos.

Ya en el ómnibus de ida cuando Martín me comentó del conflicto, en seguida me dijo “*qué nos van a decir a nosotros quienes somos!!*”. Si bien sentí autoritario de mi parte poder pensar que existía la posibilidad de ellos no ser charrúas, y que también esa hipótesis no servía para el análisis del fenómeno como un todo, fui a campo con esa duda y la manifesté en una de las conversaciones con Blanca y Martín. De modo similar, Blanca demostró su perplejidad e incomodo frente al asunto afirmando que si bien considera que existen otros grupos de descendientes de indígenas en Uruguay y que sería positivo que se organizaran, ello no anula el hecho que ella y su familia sea charrúa, y que las organizaciones indígenas que existen en la actualidad son mayoritariamente del mismo grupo (existe en el departamento de Salto una asociación de descendientes de bohanes por ejemplo); por lo que la existencia de corrientes que afirman que no hay charrúas en el territorio sería según los propios descendientes claramente falsa.

La misma noche que llegamos a Tacuarembó, Blanca invitó a Bettina Reggi, una amiga suya para presentarnos, también maestra de educación primaria y descendiente de charrúa. La visita de Bettina fue corta, pero pudimos arreglar para hacer una entrevista al día siguiente. Dormimos.

Temprano a la mañana Blanca nos avisó que tenía que salir, y que no podría acompañarnos mucho durante nuestra estadía, pero que Bettina nos pasaría a buscar esa mañana, y que en la noche ella volvía.

Bettina llegó en el auto de su hija. Blanca ya le había dejado el número de un amigo de

ella, ex- comisario (policía), quien tras enterarse de nuestra llegada se había puesto a disposición para llevarnos a cualquier lugar. Si bien Carlos y Bettina no se conocían, Bettina lo llamó y en pocos minutos Carlos llegó a lo de Blanca. Bettina se presentó, y paso seguido nos presentó; a Martín como representante del CONACHA y a mí como una “antropóloga jovencita que estaba estudiando a los charrúas de la ciudad”. Emprendimos viaje hacia una colonia de vacaciones escolar en donde Bettina trabaja junto con los niños. Allí nos mostró uno de los proyectos que está llevando adelante junto con otras maestras, en donde, sabiendo que muchos de esos niños son descendientes de charrúas, intentan promover las memorias que ellos tienen mediante actividades lúdicas: fogones, danzas con ropas tradicionales, contar historias, dibujos, entre otras actividades. Según Bettina, ese proyecto ha hecho con que varios niños, sin decirlo públicamente, se acercaran a ella para contarles que sus familias son charrúas, pero aún con cierta vergüenza.

Luego de la colonia de vacaciones, recorrimos algunos parques, sobretodo con la finalidad de mostrarnos a Martín y a mí la ciudad de Tacuarembó (y el lado turístico de ésta). En una de las paradas que realizamos, Bettina nos mostró un cerro que se veía en el horizonte, el cual tendría la forma de una india acostada. Nos contó que había creado una historia sobre ese cerro, en donde la mujer que yace acostada, habría sido muerta por enamorarse de un colonizador (ver capítulo I) y luego enseguida el cerro se erguía con la silueta de la misma. Esa historia es bastante conocida en el medio rural, existiendo varios cerros con la misma historia. Según nos explicaba, ella creó la historia sobre ese cerro en particular para transmitirla a los niños en la colonia de vacaciones.

Durante los recorridos Carlos y Bettina cuestionaban cual era mi real interés en estudiar a los descendientes de charrúas. En realidad no buscaban descubrir ningún misterio oscuro, sino que les llamaba la atención mi joven edad, y a su vez, les llamaba la atención que yo tuviera, según ellos, fenotipo indígena. Es decir, aseguraban que el interés mío en trabajar el tema, se fundaba en que yo tal vez fuera también india y no lo supiera. Este punto se repitió en otras entrevistas que veremos más adelante.

Carlos y Bettina nos dejaron en la casa de Blanca, y quedamos en vernos al día siguiente para poder hablar más sobre su descendencia charrúa.

A la noche Blanca volvió, prendió la estufa a leña junto con su hijo y luego de cocinar y cenar exclamó: “bueno, vamos a hacer los deberes!”, refiriéndose a hacer la entrevista que teníamos prevista para esa noche.

Durante la charla que mantuvimos esa noche, Blanca contó como había sido su experiencia de “descubrir” a la interna de su familia que eran de procedencia charrúa. Narró que su abuela

paterna cada tanto tiempo “*tiraba algo como al descuido*”, es decir, que de tanto en tanto daba señales acerca del tema pero luego cuando era indagada más, ella no continuaba hablando. El punto de partida de Blanca es un estudio genético realizado en los años 80, en donde su padre es invitado a participar para realizarse pruebas de ADN para conocer si su ascendencia era indígena. El resultado dio positivo, aunque el estudio no muestra de qué grupo étnico proviene. Igualmente, éste fue un punto de partida ya que significó para su padre una abertura ante sus hijos sobre los conocimientos que tenía acerca de los charrúas, de la familia y de los hechos de Salsipuedes. El relato sobre el día en que su padre les cuenta sus memorias de Salsipuedes son trabajadas en el próximo capítulo, para poder abordar más ampliamente la cuestión del dolor y el miedo en la memoria. Igualmente, lo que cabe señalar es que dichas memorias fueron contadas tan sólo una vez debido al dolor que hablar sobre las matanzas generaba en su padre, siendo un dolor que ella también se apropia y transmite. Al preguntar sobre el contenido de las narraciones de su padre, Blanca afirma:

Sabes que eso sí no te lo voy a contar, sabes? No es por egoísmo, es porque es tan, tan, tan doloroso que...yo hasta hago terapia para poder superar eso. No lo quiero revivir eso porque es muy jodido, feo, feo, feaso. Y a parte papá me contó eso y nunca más tocó el tema. Y aunque le tirábamos algo...él no contaba. Es como un dolor que se transmite como...transgeneracionalmente. Es jodido eso.

Por otra parte, me interesaba conocer si a la interna de su familia todos se reconocían como charrúas o como descendientes de charrúas, y cuál era el proceso personal de ella de pasar de no reconocerse a afirmarse como charrúa. A esto Blanca contesta:

Bueno, pensando, eso de reconocerse así es de hace poco tiempo para acá. Lo que yo recuerdo muy bien que yo me daba cuenta de chica que tenía ese amor enorme por los horizontes largos, siempre me acuerdo que mi madre le decía a mis hijos “pero mirá tu madre”. Porque una vez se le escaparon unos terneros y no me daba tiempo para...no se..y agarré los caballos que estaban allí nomás y salté al pelo pero sin nada, e iba pero con tanta bronca [*risos*], y me acuerdo que había una cuerda...porque los terneros se hacían los locos y disparaban y no había forma de atarlos. Entonces justamente, claro, mamá me vio subiendo con por la cuchilla al galope y claro...el pelo largo, suelto, descalza, en pelo, solamente con el freno, capaz que el aspecto...Claro, mamá capaz de lo suyo tan inocente diciendo “mirá que barbaridad, mirá tu madre, parece una india”. “Parece una india” [*da énfasis con la voz y se ríe*]. “Parece una india”, dice. Y bueno, viste? Esas inclinaciones yo siempre tuve desde muy chica, y a veces el estar mucho rato sola (...), o a veces conectarme con música que no era la habitual. (...) Y yo tenía un temperamento muy guerrero, le decía a mi hija, muchos fríos pasamos, si habré pasado fríos. Y me doy cuenta también que en mi época de maestra, las patriadas más grandes que ustedes se puedan imaginar; bueno, son esas las que pasábamos: crecientes [*de ríos*], pasar a caballo. Lo único que me faltó fue salir con un avión para poder sacar a los gurises de ahí. Pero esas patriadas que había que ser aguerrido para hacer una patriada de esas, porque era jodido. Pero claro, esas son todo cosas que hoy yo me doy cuenta, que antes no me daba cuenta, pero que yo tenía una fuerza y una voluntad de mierda

para enfrentar lo que fuera. Y que era capaz de irme a bañar al arroyo en invierno con el agua fría. (...) En realidad esa forma de ser yo lo traía como genético ya, de ser así. Supongo que será de ahí esa ascendencia que está ahí. Y yo me sentía así, pero así de reconocermelo no hace tanto tiempo. No te olvides que yo viví el tiempo de la dictadura, y minga que íbamos a decir algo, ni siendo de izquierda íbamos a decir algo. Después de que pasó todo eso, y si, debe ser en el 86, por ahí, que yo empecé con todo eso.

El relato de Blanca da cuenta de, además de tener la cuestión genética como punta pie inicial para levantar el tema dentro de las familias, da cuenta de los procesos personales que algunos de los descendientes viven, como ser el reconocimiento de determinadas actividades, gustos, creencias, prácticas, que tenidas como naturales en algunos casos, o entendidas como de herencia europea en otros, pasen a ser reconocidos como propios de los charrúas. El amor por los horizontes largos (cerros y cuchillas), modos de vivir y sentir como la rebeldía, el coraje, son asociados a esa descendencia que antes eran vividos como una parte más de la personalidad; pero que luego, una vez puestos en común junto con otros descendientes son exclamadas como partes de esa identidad indígena ocultada en el tiempo.

Antes de emprender viaje a Tacuarembó, Martín había logrado comunicarse con el hijo de un señor charrúa, quien vivía en Rincón de la Aldea, a unos 10 kilómetros de la capital del departamento. Cuando llegamos, no pudimos comunicarnos con él, y tras contarle a Bettina la situación, se predispuso a buscarlo. Ya era el segundo día de nuestra estadía en la ciudad y por la tarde, Bettina y su hija tras buscarlo, lo llevaron a lo de Blanca, donde estábamos en ese momento. Martín me había comentado de él y lo había señalado como uno de los señores que me iba a aportar muchísimo en el trabajo.

Albérico tiene 83 años, oriundo de Rincón de la Aldea, un paraje cercano a la ciudad de Tacuarembó, que es conocido como uno de los primeros asentamientos charrúas del país. Vivió casi toda su vida en Bella Unión, Departamento de Artigas, como cañero. Durante la época de la dictadura estuvo presente en varios de los campamentos realizados por *los peludos de Bella Unión* (Merenson, 2013), familiarizado con los tupamaros y anarquistas de la época. Hoy en día es jubilado y payador (cantautor tradicional uruguayo).

Apenas llegó, nos presentamos y enseguida pasó a contarnos varias de sus historias con los cañeros durante la dictadura, como la presencia en un enfrentamiento con los militares donde fue afectado por una bala en la pierna, cuya marca nos mostró con orgullo. Antes de preguntarle cualquier cosa, Albérico pasó a contarnos sus experiencias como descendiente de charrúa y sus historias familiares:

Mi tatarabuelo fue de las tribus y se fue no se para donde, y después mi bisabuelo

vino parar acá después de las guerras y formó matrimonio con Antonia Banderas. El tatarabuelo quedó en Brasil. Ellos se fueron. En Salsipuedes, con Rivera, Sepé no quiso ir, dijo que era “queguay”, que dice que quiere decir engaño en guaraní. Dice que “Don Fructuoso nunca nos convidó para ir a un asado y tomar vino, siempre nos convidó para la guerra”. Y acamparon ahí. Dice que los otros fueron a comer asado y tomar vino. Mi bisabuelo estaba ahí con el Sepé, toda la familia estaba. Ahora dicen que los otros se emborracharon allá tomando vino, comieron asado, y después de que estaban borrachos los indios había un ejército de mil soldados escondidos en el monte para matar. Les dieron tiros. Los indios iban a ir con flechas y con todo, pero “sino, si es una fiesta de amigos, para qué van a llevar armas?” [*le habría dicho Rivera*]. Y dejaron las armas, sino tenían armas, flechas, lanzas, boleadoras: todas las armas de los charrúas. Dice que se empezaron a tirar en el monte [*a los indios*] y que Bernabé Rivera, el hermano de Fructuoso [*se*] dice que era el jefe. Y [*nombre que no se entiende*] dio la orden, y no era el jefe, era secretario de Fructuoso Rivera, y empezaron a tirar. Los indios así como estaban, desarmados, agarraban algún palo para poder pelear. Tiraban a los indios para el lago. Los degollaban y tiraban para el lago. A los gurises los repartieron entre los fazendos y a las mujeres las llevaron. Sepé, cuando sintió el tiroteo dijo “viste? Vámonos”, y rajaron. Se pelaron para el lado de Artigas, de Bella Unión. Se fueron. (...). Y se fueron pobrecitos ellos, a pié las mujeres y los gurises, y ellos a caballo. (...). Dicen que entro a una estancia el indio [*no se entiende nombre*] y que lo mataron. Estaban allá en el monte Cuareim los charrúas. Ahí los alcahuetes de Bernabé dijeron que andaban charrúas por el monte, y que la orden era matarlos a todos. Los caballos ya andaban medios cansados y dieron la vuelta para pelear. Pelearon 25 charrúas contra el ejército de 35 soldados. Bernabé disparó el arma, y Sepé le dio con la boleadora y lo boleó.

Albérico es uno de los pocos entrevistados que afirmó siempre haber sabido que era charrúa y que en su familia siempre estuvieron presentes las historias sobre los indígenas.

El relato transcrito arriba, es una de las historias transmitidas por su abuela paterna, a quien le contara su padre. Como la propia narrativa muestra, el bisabuelo de Albérico era niño cuando ocurrieron las matanzas del Salsipuedes en 1831. Su familia era parte del campamento liderado por el Cacique Sepé, uno de los pocos caciques registrados y recordados por la historia nacional (Ver Acosta y Lara, 1981).

Luego prosigue narrando las idas y venidas de sus familiares, sobretodo de su bisabuelo charrúa. Según nos contaba, luego de haberse escapado de las matanzas, siguieron al Brasil, donde pasados algunos años regresan a Uruguay asentándose en Rincón de la Cunha, paraje que llevaría dicho nombre a causa de su fundador, el propio bisabuelo de Albérico.

Los relatos de Blanca y Albérico muestran que las oralidades dan cuenta de episodios pasados hace 180 años, cargadas de significado y detalles, y permeadas de dolor, que recuerdan a varios de los relatos sobre holocaustos contemporáneos. Albérico cuenta que su abuela, cada vez que recordaba una historia y la transmitía comenzaba a llorar. De igual forma, Blanca, quien veremos más adelante, afirmaba que la única vez que su padre le habló sobre Salsipuedes, fue gracias a haberse tomado de coraje, ya que el recordar le generaba sufrimiento e impedía que él pudiera seguir contando.

### 2.3 Segundo viaje a Tacuarembó

La segunda ida a la ciudad se dio mediante un contacto a través de una allegada de mi familia, una asistente social que por su trabajo ha dado con muchos descendientes. Me recibió en su casa por cuatro días, acompañándome a algunas entrevistas y pasándome contactos de personas para visitar.

Al día siguiente de mi llegada, Daniela me contactó con Sonia, una descendiente, también asistente social de 57 años.

Nos comunicamos por teléfono, y después de algunas dificultades para encontrar la casa, pues no conocía bien los trayectos de los ómnibus en la Ciudad, conseguí llegar. Al entrar nos saludamos y presentamos y me invitó a tomar asiento. Con una sonrisa enorme lo primero que Sonia me dice es *“mirá, no se si te voy a poder ayudar porque lo único que se de mi descendencia es que mi bisabuela era india”*. Le expliqué que a mi lo que me interesaba no era ningún dato concreto, sino más bien las experiencias de los descendientes de charrúas, de las formas en qué vivían dicha descendencia y cómo la iban armando. En ese momento Sonia empieza a contarme cómo fueron los inicios de su búsqueda y algunos detalles de su familia:

Yo se muy poco, mi hermana lo que contaba, es que mi bisabuela sí era india, vivían en Caraguatá. Papa siempre decía que la mama de él contaba, que la abuela de mi padre era india, pero no tienen mas nada que eso que dijeron, pero no hay papeles, y realmente también no se si eran charrúas charrúas, capaz eran guaraníes, pero como acá se dice que acá en Tacuarembó eran todos charrúas, supongo que viene de ahí. Se que tengo ascendencia indígena porque lo sé y porque he leído bastante, la característica física la tengo, y la característica de rebeldía también. Yo eso lo asocio con lo que dicen de la famosa “garra charrúa”, de la rebeldía en las injusticias, las dificultades. Pero viste? Es poquito, te hice venir por ese poquito nada mas [risos].

Si bien Sonia empieza la entrevista diciendo que no sabe más que el dato de su bisabuela era india, en el recorrer cuando le iba preguntando sobre formas de alimentación, creencias, donde y como vivía su familia en Caraguatá y como se curaban, al paso que me contaba, ella misma iba diciendo *“es verdad, fijate, eso es de indio”*.

Sonia “descubre” que es descendiente de indígena hace 23 años, en una conversación con su hermana mayor, hoy fallecida, quien conoció en persona a los abuelos (en la fecha, abuelos y padres de Sonia también eran fallecidos). Según cuenta, estaban ella y su hermana hablando sobre su pelo lacio, quejándose de la imposibilidad de hacerse la permanente pues nunca agarraba y siempre volvía a quedarse lacio. Frente a ello su hermana exclamó: *“y si, si vos sos india, tenés pelo de india”*. Es a partir de esa exclamación y la perplejidad causada por

la asociación que su hermana hizo, que la descendencia indígena pasó a tener lugar en las conversaciones cotidianas.

Sonia luego relata que en varias ocasiones intentó obtener más información de su hermana acerca de la rama familiar india, pero sin mucho éxito. El conocimiento que su hermana tenía al respecto era al parecer acotado, y se limitaba a saber lo relatado: existió una abuela que era indígena, pero que no hablaba del tema, ni tampoco lo hicieron sus hijos ni nietos. Tampoco existían papeles que lo demostraran (no que yo lo crea necesario, pero si es una preocupación constante entre varios de los entrevistados), como una partida de nacimiento donde constara la afiliación.

Al preguntarle sobre costumbres que se realizaran en su familia por ella, sus padres o abuelos, me relató dos que su padre siempre hacía: “cortar la tormenta” y “presentar los niños a la luna”. Ya que son dos ritos que aparecen en narrativas de otros descendientes, voy a transcribir las de Sonia ya que son las descripciones más ricas en detalles:

Quando se venía la tormenta mi padre se iba para la esquina de la casa con el hacha y la sal. Formaba una cruz con sal en el piso, hacía una oración y daba un hachazo sobre la tierra en dirección a la tormenta, y otro hachazo. Le llevaba un ratito nada más. Y la tormenta se iba.

El contenido de la oración Sonia no supo explicarme, ya que su padre nunca le contó ni ella preguntó. Las costumbres y ritos que su padre practicara no habrían sido transmitidos tampoco a ninguno de sus nueve hermanos, según ella porque su padre era muy *callado* y *cerrado*.

En referencia al rito de la presentación de los niños a la luna, Sonia relata:

Yo estaba en Montevideo y me vine con el nene, mi padre no lo conocía todavía. El nene lloró toda la noche, lloraba y lloraba y lloraba. Yo sabía que mi padre había presentado a mis hermanos, yo soy la 4ta de 10 hermanos, entonces conocía ese ritual, pero son cosas que vos negás después, “que pavada”. Él viene y me dice “vos presentaste éste niño a la luna, no?” Y yo “no, no, dejáte de pavadas”; “es por eso que llora el niño. No lo podés sacar ni al niño ni a la ropa (del niño) antes de la luna llena”. Ponele que el niño nazca en luna menguante: hasta que no sea luna llena vos no lo podés sacar de noche; y los pañales que en aquella época eran de tela, de tardecita ya los tenías que entrar, para que la luna no le reflejara en los pañales, porque eso es lo que da la reacción en los niños de llorar” (...). Y él me enseñó las palabras, te las voy a enseñar para cuando vos tengas tus hijos: cuando sea luna llena vos salís con el niño, le despejás la carita, y lo ofrecés a la luna. Es un ritual. Lo ofrecés a la luna y le decís: “Luna lunar, parí éste hijo, ayúdame a criar”; tres veces.

El rito de la presentación de los niños a la luna cuando nacen, es trabajado por Olivera (2013: 107-108) a partir de testimonios de tres mujeres descendientes que reunidas con la

autora, contaron sus experiencias en una lógica de construcción colectiva de los saberes tradicionales personales (ibid, p. 106). Según Olivera, los conocimientos personales sobre la tradición charrúa, antes vividos personalmente pasan a ser compartidos con el colectivo, donde no existen prácticas genuinas sino que las mismas pasan a ser concebidas como en plena transformación, y es en el compartir con los otros que se rearma la historia siempre ocultada.

Los relatos de Sonia vistos anteriormente dan cuenta también de ésta disyuntiva. Al preguntarle sobre su ascendencia indígena manifestó que no sabía si era charrúa o guaraní, pero que supone a partir del conocimiento de la historia nacional que tiene, que su familia sería del primero.

En relación al punto de estar construyendo y atribuyendo sentidos a los símbolos, Sonia, mientras me contaba el la ceremonia de la presentación de los niños a la luna, me dijo que antes de saber que su familia era charrúa, estaba segura que era una tradición italiana. Otros entrevistados reconocieron que creían se trataba de tradiciones vascas.

Lo que queda claro, y a partir de lo que Olivera (2013) y Michelena (2011) señalan, es que los grupos de descendientes charrúas están conformando a través de la colectivización de los conocimientos, y de la construcción de la memoria colectiva, estrategias de continuidad del grupo y su identidad frente al quiebre perpetrado por el estado uruguayo.

La segunda noche que estuve en de lo Daniela, ella me puso en contacto con otra asistente social y compañera de trabajo, Norma. La llamó por teléfono para contarle sobre mi presencia, y rápidamente accedió a trasladarse hasta donde estábamos para charlar.

Norma es una de las entrevistadas que narró historias de excepción. Asistente social, en torno de los 40 años, vive en la Ciudad de Tacuarembó desde que nació.

Su familia es de Rincón de Samora, un paraje cercano a la ciudad. Cuenta que su abuelo era un indio charrúa nacido en el país y trasladado de adulto a Santa María (Brasil-RS). Luego de algunos años regresa a Uruguay junto con su familia. Si bien el padre de Sonia no recuerda el nombre original de su padre, cuenta que al llegar al país aquel cambia su nombre indígena por el de Tomás González.

De abuelo paterno indígena, Norma afirma que su abuela materna es también descendiente de charrúa. En la época de las inmigraciones europeas de inicios del siglo XX, su bisabuela materna se casó con un inmigrante alemán, con quien tuvo 13 hijos.

Los relatos de Norma dan cuenta de que en su familia la ascendencia charrúa y el conocimiento de algunas tradiciones ancladas a la misma, siempre estuvieron presentes. A diferencia de los otros entrevistados, exceptuando a Albérico, el concebirse como indígenas o



como descendientes de charrúas se da en una etapa adulta de la vida. Sin embargo, ello no implicó que se hiciera público, sino lo contrario:

Vos que estás estudiando podés entendernos, pero hay gente que no entiende, o se ríe. Se han reído tanto, han hablado tan mal de las creencias de la gente, que la gente ya no habla, lo esconde de por sí.

Afirma aún que por lo general las familias saben cuál es el origen étnico, pero que raramente lo expresan “afuera” del núcleo familiar, justamente por lo expuesto en la cita anterior.

Similarmente a otros descendientes entrevistados, Norma igualmente se abocó a estudiar la historia oficial nacional en relación a los charrúas, cuáles eran sus tradiciones, cómo y porqué fueron las matanzas, entre otras cuestiones.

En el primer día que estuve con Daniela, ella me llevó a conocer a Fermín, un descendiente de minuanos. Durante la charla, Fermín nos recomendó visitar Rincón de la Aldea, debido a que por ser el lugar del primer asentamiento charrúa del Departamento, aún vivían muchísimos descendientes y a buscar a “los Claro”. Así que el tercer día del viaje, salimos en el auto con Daniela y su padre a buscar a los tales “Claro”. Rincón de la Aldea queda a 13 kilómetros de la ciudad de Tacuarembó, en un camino de tierra y pradera a los lados, paisaje de vacas, caballos y gauchos. En un determinado momento el camino de tierra se bifurcó y seguimos por el lado derecho hasta encontrar una casa. Paramos el auto y el papá de Daniela se bajó a preguntarle a un señor que andaba en moto si conocía donde vivían los Claro. El señor de la moto paró, se bajó y le explicó que era por el otro camino, por el lado izquierdo de la bifurcación.

Regresamos algunas cuadras y tomamos el camino correcto. El camino se abría nuevamente y decidimos parar en un almacén a consultar si conocían a los Claro. Para nuestra sorpresa, la mujer nos contestó, *“cuáles? Acá todos somos o Claro o Caro”*. *“Todos?”* le dijimos, *“si, si, todos”* nos contestó. *“Estamos buscando a unos Claro que son charrúas, puede ser que sea acá?”*. *“Charrúas? Ah, pero esos son los Caro. Si. Sigán la calle, cuando vean una tapera entren por ese camino. Van a pasar un puente y al final de la calle están ellos”*.

El paisaje era ese mismo, salvo el puente, que en realidad se trataba de unas tablas de madera a menos de un metro de altura sobre una cañada que pasaba por bajo.

Después de andar un poco vimos un señor sentado solo en la puerta de su casa y le preguntamos si conocía a los Caro. *“Si, yo soy Caro, Eduardo Caro”*.

Fermín y Eduardo son dos hermanos que residen en Rincón de la Aldea desde que nacieron.

Eduardo es retirado de militar, y subsiste de la pensión militar. Tuvo que dejar la función luego de haber sido amputado de una pierna por una infección. Cuando llegamos a su casa, estaba saliendo justamente a cobrar la pensión por lo que no estaba muy a fin de establecer mucho diálogo.

Le conté que venía de Brasil para hacer un trabajo sobre los charrúas y que en ese momento estaba buscando a descendientes para poder charlar y conocer si sabían algo de su ascendencia. También le expliqué que llegamos a él por la indicación de un señor de Tacuarembó que había escuchado de él y su familia.

Me cuestionó el cometido, *“pero porqué lo hacés? Vos tenés cara de india. Debe ser por eso que estás por acá”*. Daniela agregó: *“es verdad, debe ser por eso que le interesa, vos debés tener algún familiar charrúa, no?”*. Era la segunda vez que me hacían esa afirmación.

En ese momento pasaba otro hombre caminando por la calle de tierra, y Eduardo nos dice que era su hermano y que él sabía más del tema que él mismo. Daniela se quedó charlando con Eduardo, y con el padre nos fuimos a hablar con el hermano, Fermín Caro.

Fermín tiene 60 años, es peón de campo y vive en un terreno cercano al de su hermano. Cuando le preguntamos por su ascendencia y si él se consideraba descendiente de charrúa nos contestó *“mirá, yo sé que mi padre era indio pero porque me enteré por los vecinos después que se murió. Le decían “el indio” acá, pero porque tenía la cara. Después me contaron que era indio.”*

Pasó a relatarnos varias costumbres que tenía su padre. Entre ellas decía que su padre era curador, conocedor del monte nativo y cazador. Contó que su padre curaba el ganado con yuyos y algunas palabras:

Él no precisaba curarlo. Él se iba para allá (nos señaló el campo), se paraba frente a la vaca que estaba abichada con unas pastitos, no sé qué le decía y ella se sanaba. Cantidad de gente me dice que buscaban a Don Trinidad para vencerle las muelas, el dolor de barriga, o porque tengo un ganado abichado.

Luego pasó a relatarnos las actividades de caza que hacían cuando niños junto con su padre, y que aún él realiza. Según Fermín, la caza de jabalí, venado, carpincho y otros animales pequeños era en épocas de crecida de la cañada el único medio de subsistencia.

Las tierras donde Eduardo y Fermín viven estaban antes cercadas de un lado por el monte nativo y del otro por la cañada. En épocas de lluvias, Fermín relata que quedaban

aislados, pues no conseguían salir a buscar alimentos al pueblo, actualmente a la Ciudad de Tacuarembó. Con ello, su padre llamaba a los cuatro hijos varones para salir a cazar.

Le preguntamos si sabía qué palabras decía su padre cuando curaba a alguien, o que mecanismos utilizaba y respondió:

No me decía nada porque nunca me enseñó y nunca le pregunté. Viste que hace 60 años atrás la relación con los hijos era bien diferente. Con una mirada nomás ya estaba todo. Con mi padre prácticamente nunca hablamos de eso. Con el que más hablamos es con mi hermano, que él anda en eso. Siempre ha andado en eso, investigando, visitando Salsipuedes. Siempre ha estado más enterado que nosotros. No es que no me interese mi descendencia, es que nunca me pongo a revisar(...), por conversaciones con los vecinos que decían tú padre es de origen indio, el abuelo tuyo era bien indio, que era hijo de los charrúas. Por esas cosas te enterás. Después por los rasgos. Nosotros ya no somos tanto, pero mis tías, si mirás las fotos de los indios o los dibujos y las mirás a ellas y es lo mismo. (...) Mis tías están todas muertas, la más joven hoy tendría unos 100 años. Fijate que mi padre es de 1899, tendría 115 años. Y su padre, mi abuelo tenía 30 años cuando nació mi padre, osea que tendría hoy unos 145 años.

El padre de Daniela, quien estaba conmigo en ese momento, iba agregando comentarios y pensamientos al paso que Fermín contaba sus experiencias. El hecho de que su padre fuera cerrado y no contara las cosas, y que con una simple mirada alcanzara para entenderse, fue compartida por él también, quien tiene hoy en día mas de 70 años. Fermín comentó que la gente de antes era más seria, más cerrada y que había una barrera en la comunicación entre padres e hijos. Ya que el problema de la no transmisión de conocimientos había surgido en conversaciones con otros descendientes, le pregunté si él creía que su padre no le transmitió nada también por miedo, a lo que contestó que creía que no, que simplemente las relaciones antes funcionaban distinto.

Como visto a partir de los casos anteriores, algunos testimonios dan cuenta de un quiebre en la historia de las familias, es decir, se sabe que hubo o hay alguien en la familia, por lo general un/a abuelo/a o bisabuelo/a que era charrúa, pero las generaciones actuales testifican que por uno o varios motivos, cuando dichos miembros eran vivos, no era posible establecer diálogos que permitieran conocer el origen de la ascendencia y sus características. Incluso algunos reconocen prácticas indígenas llevadas a cabo tanto por sus familiares cuanto por ellos mismos, pero no fue a partir de dichos sujetos que el conocimiento de la adscripción étnica se dio a conocer. El pasar a saber que eran indígenas parecería manifestarse primeramente como la búsqueda en la historia y las ramas familiares (apellidos, lugares de nacimiento, con quienes se casaron, a donde se mudaron, etc), luego como el reconocimiento de ciertas prácticas cotidianas tales como las diversas formas de curación, cortar la tormenta, presentar los niños a la luna, entre otros, como indígenas y no como europeas, para

finalmente pasar a la identificación de “somos descendientes” y en otros casos, sobretodo por los organizados, como “somos indígenas charrúas”.

## CAPÍTULO III

### EL PROCESO DE RECONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

#### 3.1 Desconstruyendo el mito de no indígenas

Mónica Sans (2009), en su trabajo *'Raza', adscripción étnica y genética en Uruguay*, estudia las diferentes contribuciones genéticas que tiene la población uruguaya actual, entre los indígenas, afro descendientes y europeos. De acuerdo con la autora, a inicios del siglo XIX el 36% de la población estaba constituida por esclavos negros y sus descendientes, mientras que el porcentaje de indígenas, europeos y criollos no estaría definida. Para el año 1793 la población total era de 30.885 personas, siendo que los indígenas representaban un 2,3 % del total, equivalente a 700 individuos. Sin embargo como la autora señala, resulta claro que los indígenas infieles no fueron incluidos en el conteo. En 1778 el censo de Montevideo registraba un 26,7% de negros y sus descendientes y un 1% de indios de un total de 9298 pobladores. El último censo que incluye el levantamiento de raza y color, realizado en el año 1842 en todo el país, se muestra que de una población de 200.000 habitantes, el 4,5% corresponde a afro descendientes esclavos y libres (9000 personas), siendo que ningún indígena es registrado.

Una vez abolida la esclavitud hacia el año 1830 (aunque no erradicada en la clandestinidad), la visibilidad en la sociedad de los descendientes de negros es importante. Si bien no hay mucha información sobre, existen documentos que señalan altos porcentajes de negros en el trabajo doméstico, y más tarde, hacia la segunda mitad del siglo XIX, los documentos registran la participación en festivales montevidianos, como cofradías y comparsas. Ya los indígenas y descendientes de indígenas no aparecen en los escritos de la época.

Según los estudios genéticos de Sans, obtenidos a través de ADN mitocondrial transmitido por vía materna, en la década del 90 la contribución genética indígena representaba un 20% en la población del departamento de Tacuarembó, un 8% en Cerro Largo y tan sólo un 1% en Montevideo. Ya la afro descendiente fue más pareja, siendo en el mismo orden de los departamentos un 15%, 10% y 7% respectivamente. Un estudio genético realizado en la totalidad del país arrojó un aporte genético indígena del 10% de la población (Hidalgo et. al., 2005 apud Sans, 2009).

En censo de población realizado en 2011 en todo el país, realizaba entre otras, dos preguntas acerca de la ascendencia étnica del censado: Creé tener ascendencia? En caso

positivo, se preguntaba si esta era afro o negra, asiática o amarilla, blanca, indígena u otra. Si el entrevistado respondía que sí en más de una ascendencia, se le preguntaba “cuál considera la principal?”. Los resultados mostraron que un 2% de la población se declaró como extranjera, un 5% como descendiente de indígena y un 8% como afrodescendiente. El 5% indígena equivale a una población total de 159.319 en un total de 3.286.314 habitantes.

Teniendo en cuenta las diferencias porcentuales de los últimos censos, en donde fue levantada la ascendencia y la adscripción étnica en el país, siendo que en el año 1996-1997 un 0,4% de la población total se reconoció como descendiente de indígena y en el año 2006 un 4,5% declaró tener ancestros indígenas, y sumado a que según análisis genéticos por vía materna señalan que un 31% de la población total uruguaya tiene un ancestro indígena; Sans señala que dichas diferencias a lo largo de esos diez años pueden valerse de distintos motivos:

Una razón es que posiblemente reflejen la identidad nacional, que explícitamente acepta el exterminio indígena, dando como resultado que los indígenas que se integraron a la población, sea como consecuencia de numerosos repartos realizados entre la población europea y criolla luego de diversas acciones bélicas (Acosta y Lara, 1969; Cabrera, 1983; Padrón Favre, 1986), sea por uniones realizadas entre mujeres indígenas con hombres europeos o criollos del medio rural (Saint-Hilaire, 1961), habrían ocultado o perdido la identificación de su origen. Aún para realidades muy diversas, debe destacarse que la determinación de la ancestría está limitada por el desconocimiento de las personas acerca de sus ancestros, aún de los recientes, sea por adopción u otros factores (Race, Ethnicity, and Genetics Working Group, 2005).” (Sans, 2009: 171)

La influencia genética actual llevaría a suponer que al contrario del mito nacional y la documentación oficialista del estado, los indígenas en el territorio no fueron exterminados en su totalidad, sino que de una forma u otra se mantuvieron en el espacio nacional. Como visto en el primer capítulo, el mito nacional sostiene que la población uruguaya está constituida principalmente por descendientes de inmigrantes europeos, que si bien es innegable que la contribución de los mismos es sumamente importante, la participación de otros grupos étnicos tales como descendientes africanos e indígenas está legado a la marginalización. De acuerdo con el libro del Centenario de 1825, publicado en 1925, Uruguay:

Es por otra parte la única nación de América que puede hacer la afirmación categórica de que dentro de sus límites territoriales no contiene un solo núcleo que recuerde su población aborigen. Los últimos charrúas desaparecieron como tribu, sin dejar vestigios perdurables, en el rincón de Yacaré Curucú, en el año 1832, y desde aquel lejano entonces, casi una centuria, quedó la tierra uruguaya en posesión absoluta de la raza europea y de sus descendientes. Hombres laboriosos de todas las nacionalidades pueblan el país (...) todas las razas del orbe, fundidas en el crisol de nuestra democracia progresiva, encuentran favorable acogida.(...) (1925 apud Cabella & Nathan, 2013-2014: 6).

Los resultados de ésta investigación fueron apropiados por los discursos de los descendientes charrúas, en un intento de demostrar que las matanzas ocurridas no determinaron la desaparición de los grupos, sino que aún con la persecución y la dispersión forzada por el territorio, en busca de refugio a las persecuciones el “exterminio” charrúa no fue total; por el contrario, afirman que existen aún hoy indígenas y descendientes charrúas así como de otros grupos en el país (ver entrevista a Martín Delgado en ésta Boca es Mía). Si bien la autora contribuye a expresar la irracionalidad del fin indígena, declara que no hubo exterminio biológico, sino que éste fue social, lo cual es claramente cuestionable, teniendo en cuenta la cantidad de descendientes de charrúas actuales, con historicidades propias y en construcción.

Utilizar como argumento la adscripción genética es igualmente peligroso. Si por un lado arroja por el piso el mito nacional, afloran intelectuales, que con su grado de razón, sostienen que no es posible afirmar en base a sustentos biológicos fenómenos culturales. Vidart (2012), sostiene que “los genes de aquellos antiguos pobladores subsisten en algunos habitantes del interior del país y de los ejidos urbanos” (ibid, p. 251), sin embargo el hecho de él mismo tener *genotipo guaraní por parte de su abuela paterna, abuela materna negra y otras ramas familiares vascas*, no hacen con que él mismo se considere *indígena o negro*.

El autor, junto con Pi Hugarte, entienden que el genocidio de los indígenas en la época de la independencia derivó en el desaparecimiento total de los grupos. Argumentan que los pocos sobrevivientes llevados a Montevideo como prisioneros fueron rápidamente absorbidos por la cultura dominante montevideana, perdiendo cualquier tipo de característica que los diferenciara del resto:

Pese a la arremetida mediática y misional de quienes se proclaman charrúas, no es preciso ser antropólogo para responderles que en la actualidad no pervive ningún representante de las etnias halladas en nuestro actual territorio por el conquistador europeo. (Vidart, 2012: 251)

Para los autores ninguna persona puede ser reconocida como indígena en razón de que nadie conserva vestimenta, sentido de comunidad, lengua o religión *nativa*, sea por causa del genocidio o sea por la aculturación. Dichos ítems culturales, como si fueran una lista de puntos básicos para ser indio, atribuidos en su *falta* a los charrúas, están asociados en primer lugar en una comparación con las descripciones sobre los charrúas del siglo XVII y XVIII hechas por viajeros y personas de gobierno y ejércitos europeos: demás está decir que son descripciones realizadas por personas ajenas a los grupos. Aún más, Pi Hugarte exclama que le gustaría ver a charrúas cortándose la falange de los dedos cada vez que un pariente fallece (una tradición

antigua). Vidart (2011) agrega el mismo punto:

Me gustaría recorrer el país y encontrar las tolderías de esos sedicentes charrúas a quienes les escucharía hablar en su hoy desconocido idioma (han sobrevivido en los recuentos librescos, y no en el habla cotidiana, menos de 80 palabras), contemplar sus dedos sin falanges en señal de duelo familiar, verlos armar sus paravientos de juncos, reencontrarme con sus costumbres hoy devoradas por el olvido y aprender mucho acerca de sus creencias sobre el Universo, la Naturaleza, el Acá profano y el Más Allá sagrado.

Por otra parte, es sumamente cuestionable cuáles son los ítems necesarios, si es que así lo son, para catalogar a alguien como indio o como no-indio.

Es decir, no sólo se le atribuye al descendiente charrúa la carga del “no ser como eran antes”, y por ello no son “indios verdaderos”, sino que los antropólogos e historiadores contemporáneos realizan sus *evaluaciones* étnicas a partir de escritos antiguos cuya veracidad y lógica es cuestionable, tomando los mismos como verdades irrefutables capaces de luego de 200 a 300 años después, ser tenidos como ejes pasibles de comparación con la actualidad.

Estas visiones dejan traslucir las nociones esencialistas y positivistas de la cultura que algunos de los académicos más reconocidos hoy tienen.

Vidart agrega aún que en la campaña “*abundan los “pelos chuzos” y los “ojitos de yacaré”*”, pero que ya no son indios, sino criollos mestizos que tomaron las costumbres del caballo y el ganado (2012: 254). El autor si bien luego defiende que la cuestión biológica en tanto raza no sea un determinante y que lo determinante es la cultura en sí para la definición de un indígena, paso seguido Vidart desdeña sobre una de las descendientes organizadas en el CONACHA, estudiante de Antropología en la FHUCE, afirmando: “*demás está decir que no comparte el aspecto somático propio de las mujeres charrúas*”. (ibid)

Pi Hugarte por otra parte sostiene que “*lo que mejor se sabe de los charrúas corresponde a los momentos en que ya se encontraban involucrados en un irreversible proceso de aculturación*” (2002: 115). Siguiendo ésta línea de razonamiento, tenemos que la razón principal por la cual *no existen indios en el Uruguay* es debido a que los mismos se aculturaron: tomaron de la cultura dominante (europea montevideana) todos los elementos constitutivos del conocimiento del medio objetivo y subjetivo para ser partes de la nación que estaba siendo edificada en el siglo XIX. Aún agrega:

los difusores del charruismo han apreciado que no pueden probar que son los legítimos descendientes – por el simple hecho de que su cultura desapareció completamente (...) - han elaborado una postura según la cual cualquiera puede ser charrúa con sólo deseárselo y reconocerse como tal. (ibid, p.116).



Es interesante preguntarse en éste punto, cuál es el concepto de etnicidad que los autores proponen implícitamente, así como preguntarnos cuáles son las formas metodológicas “adecuadas” para “reconocer” a un indígena, pues, siguiendo la línea de razonamiento de los autores, etnicidad se presentaría como una calidad estática en el tiempo y en el espacio, donde la identidad cobra forma de esencia, donde deben distinguirse los indígenas “puros” de aquellos que no lo son.

### 3.2 Entre controversias: Mazzucchelli y Verdesio

El problema acerca de cómo definir y reconocer a un indígena como tal no es discutido únicamente por los dos autores anteriores. En respuesta a un ensayo de Verdesio de 2005, citado en diversas oportunidades en este trabajo, en donde éste cuestiona las bases ideológicas que derivaron en la construcción del ya mencionado mito nacional, afirmando que lo importa a la hora de reconocer un indio es su propia autoafirmación; Aldo Mazzucchelli (2014) se pregunta cuál es la estrategia retórica utilizada por el primero para realizar sus afirmaciones. Existen diversos organismos internacionales que se han ocupado, a fin de garantizar los derechos de los pueblos tradicionales e indígenas, de crear criterios que permitan identificar a los pueblos indígenas, a quienes pretendería proteger.

Uno de dichos organismos es la Organización Internacional del Trabajo (OIT), quien crea en el convenio número 169, un dispositivo jurídico que busca además de afirmar los derechos de los pueblos, establecer puniciones para los Estados que incumplan con el convenio. En nuestro continente, los únicos países que no han firmado dicho convenio son la Guyana Francesa y Uruguay. En el sitio web de la OIT, se manifiesta claramente “*El Convenio no define **quiénes son los pueblos indígenas y tribales**, sino que adopta un enfoque práctico proporcionando solamente criterios para describir los pueblos que pretende proteger*”. Paso seguido, reafirma que el criterio fundamental para la identificación de los pueblos indígenas y tribales es la auto- identificación. Dicho esto, veamos entonces cuáles son los otros criterios.

En primer lugar el convenio establece que los pueblos indígenas tienen cultura y modos de vida diferentes a los otros segmentos de la población nacional, como por ejemplo vestimenta, lengua y costumbres, entre otros; una organización social e instituciones políticas propias; y vivir en continuidad histórica en un área determinada o antes de que la misma fuera invadida.

El convenio busca asegurar a los pueblos indígenas y tribales, el goce de los mismos

derechos de carácter nacional que los otros ciudadanos de cada estado gozan, así como de sus derechos específicos, en miras de proteger sus tradiciones e identidad cultural. Si bien sus fines parecerían ser nobles, en tanto que el descumplimiento del convenio establece puniciones, en verdad es cuestionable que la Organización establezca parámetros para definir quien es indio. Como Verdesio (2014) plantea, el problema radica en que son los no- indios quienes crean los parámetros.

Justamente lo que Aldo Mazzucchelli, al igual que los nombrados antropólogos Pi Hugarte y Vidart, critica sobre los descendientes de charrúas que considerar únicamente el primer requisito, esto es la auto-declaración, como base para auto definirse como indígenas, suscitaría y permitiría que cualquier persona en el país, con tan sólo desearlo pueda ser insertado en la categoría de indio. Refiriéndose a los criterios de la OIT, el autor afirma:

(...) parecería ser bastante difícil encontrar, en el territorio de Uruguay, pueblos indígenas o tribales que cumplan nítidamente con al menos uno de ellos [criterios de la OIT], salvo naturalmente el de la autoidentificación; pero la autoidentificación, privada de todo control más o menos externo (de la comunidad) respecto de la o las personas que la invocan, parece un mecanismo indefenso ante la superchería y la impostura de quien quisiese, por mala intención o deseo de algún otro tipo, invocar una identidad con la que no lo abriga ninguna relación (2014, s/d).

Luego al referirse al criterio de la historicidad en el territorio, el autor afirma y pregunta:

En este caso, el problema para los charrúas de hoy, en caso se demostrase que cumplen con todos los demás criterios aparte de la autoidentificación, sería la incómoda posibilidad de que los charrúas —de acuerdo a confiables historiadores contemporáneos— llegaron más tarde que —y vivieron guerreando y conquistando territorio antes habitado por— guenoas-minuanos, pampas, chanaes y bohanes (ver por ejemplo Diego Bracco, *Charrúas, Guenoas y Guaraníes*), por lo que cualquier otra etnia o cultura anterior (...) podría estar en la situación moral y legal de reclamar un territorio que, antes de charrúa, fue de ellos (ibid).

Como visto en el primer capítulo de éste trabajo, los procesos históricos que transcurrieron a partir de luchas políticas y sociales durante los años previos y posteriores a la independencia, generaron un cuadro donde el indígena, sea éste charrúa o de otro grupo nativo, es visto como un problema para la consolidación del estado- nación. Dicho “problema” fue combatido a través del desplazamiento forzoso en primera instancia, en una segunda instancia mediante la obligación de reducirse en las misiones jesuíticas, y por último, ya que el indio continuó siendo infiel y rebelde, se buscó aniquilarlo física y culturalmente. Ello no resulta ninguna novedad para nadie de la academia uruguaya, o de los académicos uruguayos residentes en el exterior. Lo que sí es cuestionable en primer lugar es si realmente

los indígenas fueron absorbidos por la sociedad montevideana, en un proceso abrupto (por no decir lisamente pasivo) de aculturación, y en segundo lugar, hasta que punto es razonable que las fuerzas militares del naciente país pudieran tener bajo control a todos y cada uno de los indios que en el interior del país vivían.

Teniendo en cuenta lo anterior, acerca de los desplazamientos forzosos y las persecuciones que existían, cabe preguntarnos que tan cabible es que podamos exigirles a los descendientes de charrúas actuales que posean una historicidad territorial, esto es, que cuenten actualmente con una pertenencia territorial delimitada geográficamente, y aún más, que posean un sentido de comunidad (dentro de un territorio) específico.

En referencia a la reivindicación del territorio, como una categoría de luchas étnicas, Basini (2003) acentúa que el mismo no estaría entre los descendientes como un lugar donde volver, sino que es apuntado por las organizaciones como un lugar donde los ancestros puedan regresar. Para el autor resulta inviable hablar de territorios indígenas debido a los procesos históricos que tuvieron lugar: los grupos fueron des-etnizados, sus espacios desmembrados y su territorialidad reconfigurada de acuerdo a parámetros jurídicos- estatales.

Resulta paradójico también, descalificar una lucha que aún no ha presentado reivindicaciones territoriales bajo el argumento de que los charrúas serían poblaciones posteriores a grupos nativos con los cuales convivieron (minuanos, guaraníes y otros mencionados por el autor), de lo cual se desprendería que los primeros entonces, no tendrían no sólo cómo demostrar una continuidad en el territorio, sino que además no podrían exigir nada, pues otros grupos supuestamente anteriores a ellos también podrían reivindicarlo. Esto parecería tener tanto sentido, cuanto creer que todos los inmigrantes de europeos asentados en Uruguay, o en Brasil, deban marcharse para devolver a los indios la tierra que alguna vez fue enteramente suya.

Mazzucchelli frente a reconocer que es censurable las burlas hacia los charrúas históricos, sugiere que entendamos que aquellos sujetos que perpetraron los genocidios eran colonos y agricultores que lucharon codo a codo para la independencia en una verdadera revolución progresista. Es decir, de una u otra forma le pide a los lectores un entendimiento hacia los individuos de aquella época, y cuáles eran los motivos que llevaron a lo ocurrido. Por otro lado, el autor se pregunta, qué problema pues?, si matanzas, persecuciones y cambios en las identidades siempre han existido en nuestra historia. El problema se resume en que existe un 5% de la población uruguaya que en 2012 declara tener como principal ascendencia un ancestro indígena, y que hoy y desde 1989 reclama y exige su reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado principalmente.

El problema resulta también en entender cuál es el papel de la antropología. Claramente no busco desvendarlo en éste momento, pero por lo pronto proponer lecturas que se acercan al rol que creo es el que tiene actualmente la disciplina que permitan entender el fenómeno indígena en Uruguay. Siguiendo, considero que la antropología no cumple un mero papel de señalar y describir cuales son, como son y como deberían ser los grupos indígenas, sino de cuales son las limitaciones, posibilidades y juegos de poder que están intrínsecos en los fenómenos culturales. Respecto al caso uruguayo, Verdesio (2014) señala que el problema acerca de las críticas a los descendientes de charrúas reside en cuál es la definición de quién o quiénes son indígenas y quién tiene la potestad para elaborar dicha definición, y como bien apunta, la misma aún se encuentra en manos de quienes no se reconocen como tales, es decir, aún hoy los no- indios tienen el poder de definir quién sí es indio.

En relación al convenio 169 de la OIT, Arocena (2013) cuestiona la problemática sobre cómo definir quien es y quien no es indígena, en relación al miedo existente por parte de cierta parcela de la sociedad, incluso por académicos como Mazzucchelli:

*¿Cómo se determinará quiénes son los sujetos de ese derecho y de sus beneficios económicos? Si basta apenas con la autoidentificación, ¿no se convertirán muchos en descendientes indígenas de la noche a la mañana para lograr algún beneficio? Estas preguntas, que pueden generar suspicacias, deberían pensarse desde la histórica carga negativa que acompañó al ser indígena en el país y, precisamente por ello, no parecería plausible que por razones oportunistas comiencen a surgir masivamente descendientes de indígenas; asumir esta identidad no es nada fácil ni intrascendente si tenemos en cuenta la discriminación histórica. (2013: 216)*

### **3.3 Procesos de reconstrucción de la identidad**

Para poder entender los procesos de reconstrucción identitaria, considero que antes hay que diferenciar por lo menos dos grupos, para luego entender si el fenómeno que se vive actualmente responde a una reconstrucción, una invención, emergencia o a otras categorías analíticas.

Uno de los grupos son aquellas agrupaciones y organizaciones de indígenas y descendientes, que funcionan algunas desde 1989 como el caso de ADENCH en Montevideo y el CONACHA que reúne otros varios colectivos de la nación charrúa en todo el país. Éstos son de extrema importancia en lo que refiere a las reivindicaciones frente al Estado, a la academia y a la sociedad como un todo, en tanto que buscan tomar las riendas de su propia historicidad al mismo tiempo que buscan reconstruir una Historia nacional donde su voz y su versión esté incluida. Los colectivos ganaron diversos embates sociales, y sobretodo, consiguieron traer a la esfera pública el debate acerca de la situación indígena en nuestro país.

En el año 2002 tras una fuerte polémica, los colectivos ADENCH y la ya desaparecida INDIA (Integrador Nacional de Descendientes de Indígenas Americanos) consiguieron la repatriación de los restos del Cacique Vaimaca Perú, uno de los cuatro indios charrúas capturados en 1831 y llevados a Francia en 1833 para ser estudiados y luego expuestos en un circo. Los restos de Vaimaca fueron enterrados con honores de Jefe de Estado<sup>9</sup>.

En 2005 Uruguay ratificó el Convenio Constitutivo del Fondo Indígena para América Latina y el Caribe, y en 2007 fue creada la Comisión honoraria de lucha contra el racismo, la discriminación y la xenofobia; teniendo el colectivo representantes en las dos instancias mencionadas. Uno de los logros tal vez más significativos fue la Ley 18.589 que implementa el día 11 de abril, fecha del masacre de Salsipuedes como el “Día de la Nación Charrúa y la Identidad Indígena”. Si bien no es un feriado, la ley establece que los centros de educación primaria y secundaria tomen ese día para abordar las temáticas indígenas del Uruguay, y simultáneamente, establece que el Estado debe promocionar actividades sobre la identidad indígena.

La ley si bien reconoce el genocidio de la población charrúa, ésta no reconoce que fueron crímenes de lesa humanidad, siendo ésta una reivindicación fundamental. Así mismo, y actualmente es una de las principales banderas de los colectivos la ratificación del mencionado convenio 169 de la OIT, que según palabras del CONACHA “el convenio 169 garantizaría los derechos básicos a las poblaciones indígenas y sus descendientes en nuestro país, además de ayudar a fortalecer nuestra identidad.”

El segundo grupo al que me refiero es al conjunto de personas que estando en conocimiento de la existencia de organizaciones indígenas e indigenistas, por diversos motivos, no forman parte de los mismos. De acuerdo a los relatos, se sugiere que los procesos por los cuales los sujetos están pasando son distintos o por lo pronto estarían en etapas diferentes. De un lado los colectivos, que incluyen indígenas, descendientes e indigenistas no indios, recuperaron y reconstruyeron (y continúan haciéndolo) sus historias personales a través de por lo general relatos familiares, para luego dicha reconstrucción ser motivada por otros dos fenómenos simultáneos y en correlación: uno hace referencia a la construcción colectiva de la identidad como bien trabaja Olivera (2013) a partir de las memorias familiares personales, a la par de que el constructo identitario se sustenta en la búsqueda de información

---

<sup>9</sup>Los restos del Cacique Vaimaca Perú fueron repatriados el 17 de julio de 2002, donde intervinieron las organizaciones nombradas, la Comisión de Derechos Humanos del Parlamento; Comisión Contra el Racismo, Xenofobia y Discriminación y la Dirección de derechos Humanos del Ministerio de Educación y Cultura (MEC). Los restos fueron examinados previamente por técnicos de la FHUCE, que luego por decreto de ley promulgada en Asamblea General en la Ley No. 17.767, se prohíbe cualquier experimentos y estudios científicos.

en crónicas e historias sobre los antiguos nativos.

Andrea Olivera (2013) afirma que la “entrada a lo indígena” o a la charrúa entre las organizaciones se da de acuerdo a cuatro ejes. El primero es el eje genealógico; éste supone la filiación a partir de la familia del descendiente a través de la oralidad, memorias y costumbres practicadas, y en segundo lugar, es establecida genéticamente a través de estudios de sangre que los mismos han realizado. El segundo eje apunta a la voluntad de los colectivos de ser reconocidos por el Estado y por la obtención de diversos derechos, tales como la actual lucha por el convenio de la OIT. El tercer eje, el ecológico, refiere según la autora a la relación con la tierra y con el pertenecer a la misma: ello significa ser guardianes o guardianas de la tierra y la búsqueda por el equilibrio natural. En éste punto Olivera señala que los descendientes, frente al pertenecer al territorio actualmente uruguayo, no implica un esencialismo, sino que es comparable la ecología con el Buen Vivir Andino y con los aborígenes de Oceanía. El último eje es el espiritual, y supone relaciones internas y externas con la vida, en un “profundo respeto hacia la vida”.

De acuerdo con los relatos que pude obtener en campo, teniendo en cuenta que no son sujetos organizados políticamente, las trayectorias de los descendientes se encuadrarían en el primer eje de Olivera, y por ello nos centraremos en el mismo.

Según los relatos, declararse como descendiente o como charrúa, es iniciado a partir del reconocimiento de algunas características y símbolos, que según ellos mismos serían propias de los indígenas. Una de las entrevistadas en Tacuarembó, Norma, relata que luego de una experiencia religiosa en Bolivia junto con grupos étnicos diversos, ella regresa al país con interrogantes acerca de su origen. En un primer momento, ella reconoce a través de su color de piel y su pelo una posibilidad de ancestros no europeos:

(...) habían cosas en mi familia que estaban escondidas, no? Que no sabíamos. El pelo negro, la característica misma de la piel. Porque si voy fondo, en mi árbol genealógico yo no tengo negros en mi familia. Entonces hay una mezcla de indio con español. Entonces yo le decía...porque a parte yo soy la más morocha de mis hermanos, somos ocho hermanos, entonces yo le decía a mi padre “porqué yo soy tan morocha?”. Y entonces...y el pelo tan negro? Yo nunca me teñí el pelo y tengo 42 años, tengo muy pocas canas. Entonces papá decía “ah, eso viene de tu bisabuelo”. Hasta que bueno, un día él nos cuenta. Porque yo decía que al no tener negros en la familia, el color cobrizo tiene que venir de otro lado.

Una vez que reconoce y objetiva dichas características y las conversa con su propia familia, es que otras historias vienen a tona en los encuentros familiares, como el que vimos en el capítulo II, referente al cambio de nombres indígenas de sus bisabuelos para nombres europeos para evitar persecuciones.

El presunto fenotipo indígena también aparece en los relatos de Sonia como un paso inicial para las búsquedas sobre el origen étnico. Como mostrado en el capítulo II, Sonia entra al tema durante una conversación sobre su pelo lacio con una hermana mayor, donde ésta última habría exclamado que tenía “pelo de india” y por ello no conseguía hacerse la “permanente”. Los hermanos Fermín y Eduardo Caro señalaron una cuestión similar, al referir que sabían que su padre era indio por “la cara” que éste tenía en una primera instancia. Luego al referirse a sus tías, Eduardo apuntaba que eran idénticas a los indígenas de antes, si comparadas con una imagen antigua. Sin embargo, durante la misma conversación Eduardo se colocó a sí mismo como descendiente, pero que “no tiene tanta” cara de indio como tenía su familia.

El tener un fenotipo similar al imaginario de los charrúas antiguos (nariz aguileña, pómulos altos, ser oscuro de piel, tener pelo lacio, no tener mucho pelo en el cuerpo, ser bajos, entre otras características narradas), o por lo pronto, *no tener cara de europeo*, facilita preguntarse sobre su origen étnico porque obviamente contrasta con el estereotipo nacional y ello sugiere un devenir histórico diferente. Frente a la situación de entablar un diálogo conmigo, muchos de los entrevistados enfatizaron el aspecto físico de sus cuerpos como un indicador de confianza de su descendencia indígena. También hubo el contrario, donde estaba el no tener “cara de indio”. Cuando fui a entrevistar a Fermín Silveira, tras explicarle el motivo de mi visita, una de las primeras cosas que afirmó fue: “*Bueno, si vos me mirás bien te das cuenta que de indio no tengo nada, si ves mis ojos y mi piel no soy charrúa*”, a la par de señalar con las manos ojos color miel.

Considero la posibilidad de que dicho indicador estaba direccionado no sólo como una parte del proceso de identificación interno a los sujetos, sino también externo y en éste caso referente a mí (a otra cualquier persona que pregunte sobre el tema también), en donde mi confianza en el testimonio oral también tenga que tener presente “cosas” palpables, “cosas” que nadie puede cuestionar y así tenga aprobación.

Los relatos de Norma dan cuenta de una investigación interesante en distintos textos académicos, sobretodo de Renzo Pi Hugarte, con temáticas sobre los indios charrúas en la región. Por ejemplo cuenta:

Mi prima encontró en los arenales de Paso del Novillo una vasija de cerámica toda tallada, hermosa, que no la donó para ningún museo, se la quedó ella. Tu ahí te das cuenta que nuestros antepasados no eran como te dicen, que eran atrasados y que no hacían pintura ni nada. Esa vasija es enorme. (...) Nos decían por ejemplo que nuestros indios no sabían nada, que eran atrasados, pero por ejemplo Renzo Pi cuenta del calendario lunar de los charrúas, entonces que no es como te contaban.

Es decir, por un lado Norma estudia en textos algunas de las prácticas y características

de los grupos charrúas pasados, lo cual la lleva en una segunda instancia a confrontarla con su propia vivencia. Parecería ser que ella, así como otros descendientes, buscan en la bibliografía disponible conocer lo que en sus familias no está presente, lo que en sus familias es un vacío de narrativas. Si un descendiente pasa a indagar por su ascendencia, o sea, quienes eran sus familiares y de dónde éstos venían, resulta lógico que frente a la falta de información precisa, o la necesidad de más información, pasen a buscarla en otras fuentes, para poder ir re- armando, o armando, sus orígenes étnicos.

En la primer ida a Tacuarembó, pude conversar bastante con Martín sobre todos los procesos que se estaban dando a la interna de las organizaciones y de la propia universidad. En ese viaje, percibí que él tenía un conocimiento sumamente amplio sobre la historia de los charrúas, sobre las diferentes corrientes teóricas, y sobretodo, tenía un vasto conocimiento sobre las descripciones existentes acerca de los charrúas de la época colonial hechas por cronistas y viajeros. Martín me contaba que a la interna de las organizaciones se han apoyado en esas narrativas para reconstruir una serie de símbolos. Lógicamente, se han basado en ellas para conocer los vacíos que el silencio familiar y social crearon; pero también las han utilizado para recrear determinados símbolos charrúas, como el quillapí<sup>10</sup>.

En otra ocasión, hablando con un estudiante descendiente de charrúa y organizado en el CONACHA, Damián, también percibí éste punto. Su padre, a quien también entrevistaría en otro momento y lugar, quien es actualmente Médico de carrera, había participado en su juventud de un grupo de estudios sobre la historia charrúa junto a otros intelectuales, pero que una vez desatada la dictadura militar en el año 1973, el grupo se disuelve. Al contrario de Damián, su padre no se considera un descendiente de charrúa, sino que se declara “charrúa” en el sentido de ser indigenista. Según él, declararse como “charrúa” públicamente es un acto político que tiene por finalidad dar visibilidad a las problemáticas que afectan a los descendientes.

Según Damián, el grupo de estudios del cual su padre participó fue uno de los antecedentes que llevaron a la formación, años después, de ADENCH en Montevideo. Similar a Martín, Damián tiene un conocimiento profundo acerca de las temáticas indígenas en el Uruguay y la región. Una de las cosas que me llamó la atención, fue el hecho de él, junto a otras personas, estar re- construyendo la lengua chaná y charrúa. Según me contaba, Viegas Barrió, un lingüista de la Universidad de Buenos Aires (UBA) consiguió armar buena parte de la primera lengua a partir de crónicas y de un conocedor de la lengua chaná, llamado Blas Jaime y aún

<sup>10</sup>El quillapí es una capa de cuero pintada, confeccionada a partir de pedazos de cueros cosidos.



hoy vivo. Esto lleva a preguntarse: porqué descendientes de charrúas están buscando (también) reconstituir una lengua que no es la característica? El trabajo de reconstitución lingüística se está dando en dos focos paralelos. Por un lado, en el esfuerzo de recoger palabras de origen charrúa, pues ésta sería la “originaria”, y como tal, símbolos, creencias y prácticas están ancladas bajo dicho sistema. Pero por otro lado, la búsqueda por una lengua nativa ajena al grupo de pertenencia, sugiere que ante la ausencia de la lengua propia, se pase a reivindicar otra de la misma región y de grupos que convivieron, como una reivindicación de *lo indígena en suelo uruguayo*, más que lo charrúa propiamente dicho (tan sólo me refiero a la lengua en éste punto). El trabajo de reconstruir las lenguas originarias está siendo llevado adelante sobretodo por miembros de las comunidades y asociaciones indígenas, y no (según lo que levanté en campo) por los descendientes no organizados.

Fermín es un descendiente no charrúa, sino guenoa, pero que su testimonio sirve igualmente para la comprensión del tema. Según me contaba, la partida de nacimiento de su abuelo materno registra el nombre del padre y el nombre de la madre estaría escrito “madre no conocida”.

En el diálogo que mantuve con Norma y con Daniela al mismo tiempo, a algunas de las preguntas que yo hacía respondían y se agregaban información mutuamente; señalando por ejemplo características que harían a los descendientes de charrúas, como ser la valentía, la rebeldía señalados por Daniela y la relación con la naturaleza, comunidad y familia por Norma. En el dialogar entre ellas y conmigo entonces, la re- construcción de lo indígena se da claramente de forma colectiva, a nivel familiar y luego con los pares que se auto asignan como descendientes.

En los diálogos que mantuve en otra instancia con Martín y Blanca simultáneamente sucedía un proceso similar: entre ambos iban reconociendo costumbres indígenas que tenían, como las plantas medicinales.

### **3.4 Las marcas de las Masacres y su silenciamiento**

De acuerdo con los relatos de Martín, la ascendencia charrúa de su familia era un tema que sólo era tratado en los espacios privados. Según él, su abuela paterna creció dentro de una estancia de vascos en el departamento de Florida, en donde la gran mayoría de los peones eran descendientes de indios. Sin embargo ninguno de ellos, inclusive su abuela, hacían público su origen por el miedo a la discriminación y la vergüenza que causaba no ser europeo, pues ya mismo dentro de la estancia era ello un motivo de dominación.

El miedo y la vergüenza es relatado en casi todos los testimonios orales que pude recoger. Al preguntarle a Norma porqué creía que la ascendencia se había ocultado en su núcleo familiar ella cuenta:

Yo creo que siempre se ocultó por miedo, también un poco porque decir negro o que sos indio en éste país es como estar superpuesto por debajo de la raza blanca, que es una imagen muy fuerte esa. Es un poco de miedo de saberse al principio, y luego por vergüenza.

Luego, al indagar sobre si sus abuelos también compartían ese sentimiento, comenta:

Ah, si. Ellos decían, contaban..pero..Nosotros nos enteramos en el grupo familiar, pero nunca fuera, fuera es difícil que saquemos, que digamos. Alguno de mis hermanos no le dan importancia, no es una cosa que le resaltan o algo. Capaz que la que más resalta soy yo porque tuve otra vivencia, otro contacto con otra realidad que me llevó a buscar en mis raíces, no? (...) Porque nosotros por vergüenza no buscamos en nuestras raíces [refiriéndose a la sociedad en general].

Los sujetos no organizados en colectivos experimentan vivencias personales de reconstrucción de sus propias historias, pasando en primer lugar por el "descubrimiento" del ancestro indígena y luego la historia del mismo. En los relatos obtenidos en campo se refleja siempre la presencia de un abuelo o abuela, o bis abuelo o bis abuela que origen indígena en el árbol genealógico, y que (salvo una excepción) la existencia de dicho ancestro se descubre en la etapa adulta del descendiente, una vez que ese familiar ya es fallecido. El camino entonces luego pasa por un reconocimiento de determinadas costumbres, tradiciones, conocimientos existentes y practicadas por los entrevistados y/o por sus familias que tienen un origen no europeo. Tal es el caso de la presentación de los niños a la luna cuando éstos nacen, el conocimiento de hierbas medicinales transmitido generacionalmente, formas de curación o creencias y prácticas indígenas sobre la esfera natural y sobre natural del mundo.

Regresando a los charrúas organizados, como mencioné, Olivera señala que la identidad es recuperada a través de lo colectivo, respondiendo a tradiciones de origen oral y familiar, que luego pasan a un nivel de grupo. Aparte de los relatos familiares, la recuperación está dada por la búsqueda y conocimiento de la genealogía de los mismos descendientes, y también por las marcas biológicas trabajadas por Sans (mancha mongol, huellas dactilares que aparecen en la antigua credencial cívica y estudios de ADN), que más allá de tener un peso científico, la cuestión biológica estaría más anclada a cargas simbólicas.

El punta pié inicial del reconocimiento de Blanca y su padre se dio a partir de un estudio genético al que su padre se somete que en su familia el tema sale a la luz. Frente a la

pregunta de si lo indígena fue descubierto en un momento de su vida o si siempre estuvo presente, Blanca cuenta:

Para mí fue en un momento de mi vida, porque en la familia ese conocimiento se mantenía en secreto. Era como aquello de los años de silencio, que hubo que llamarse silencio, entonces prácticamente no se hablaba para nada del tema. En alguna lejana oportunidad me acuerdo que la abuela Juana nos habló algo del tema charrúa o algo así, pero era una cosa como que te tiraban algo pero al descuido, pero después ya no lo seguían más el tema. Después ya, empieza a removerse cuando la señora de Acosta y Lara, Nora Fernandez, busca charrúas en Tacuarembó y da con mi papá y con toda la familia. Papá se mostró muy interesado por eso y es cuando recién se abre. Le cuenta, se hace una investigación, de hacen análisis de sangre, unas cuantas cosas se hizo. Y le hicieron a papá y le hicieron a los gurises también, a José y a María Isabel, que fueron los del grupo fundador ADENCH. Esos hermanos estaban en Montevideo estudiando. Ahí fue cuando papá una vuelta, de esas cosas que surgen que no sabes como, (yo ya era mayor, me acuerdo que ya me había divorciado. Fijáte que yo me case con 19 años, me divorcie a los 10 años, debería tener 29 o 30 años), papá como al descuido una vez me cuenta las memorias que tenía del Salsipuedes, lo que se había transmitido. Eran cosas muy jodidas y dolorosas. Eso a papá se ve que aquello lo dejó...[hace una pausa]. Era un sufrimiento muy grande. El pobre se armó de coraje y me contó. Papá después nunca más quiso hablar del tema, era muy doloroso para él.

Es entonces en varios de los relatos, que con la noticia difundida en varios medios de comunicación acerca de los estudios genéticos que estaban sucediendo en torno de los años 80 en Tacuarembó, que muchas personas pasan a cuestionarse sus orígenes. Varios acceden a realizarse los estudios y a aportar con la investigación. Ello supuso un quiebre, entre lo que eran los años de silencio como Blanca menciona, para que el “estímulo” de un saber científico contribuyera no sólo a sus propios fines, sino al movimiento interno de los sujetos.

Las narrativas de Blanca dan cuenta de cuál fue el quiebre temporal del silencio a la voz, y a su vez, da cuenta de cómo ese pasaje es vivido por los protagonistas. El hecho de su padre “*armarse de coraje y hablar*” un día para nunca más mencionar el tema, sugiere que además de las historias potenciales escondidas dentro de las familias y luego transmitidas entre generaciones, con el valor que ello tiene a nivel social e histórico, también son transmitidas historias de dolor, que aún quienes las cuentan si bien no vivieron en la época de las matanzas, heredan los contenidos traumáticos de las historias y así las viven y transmiten.

Al intentar indagar más sobre las historias que su padre le transmitía, y preguntar si recordaba las memorias, Blanca contestó que no me diría nada, pues las memorias representaban para ella también el dolor que su padre le transmitió y no quería retomar un tema que le había costado digerir.

Albérico narraba que las historias que conoce (en detalle) no son por haber vivido en carne propia los asesinatos de Salsipuedes, mas por su abuela, hija de uno de los

sobrevivientes:

Y bueno, y mi abuela me contaba todo eso. Porque a mí me dicen: y qué, vos estabas? Y no, ella me contaba todo, pobrecita. Y no, que ellos detallaban todo cuando vivían en campaña que no tenían otra cosa pa charlar, pobrecitos, vivían en campaña, no? El día que encontraban un gurisito que empezara a charlar con ellos les contaba todito. Y contaban. Pero la abuela no contaba tanto porque empezaba a llorar con todas las injusticias de Salsipuedes, de las indias. Pero no, había una tía de mi abuelo, Tonoria Gonzáles que era la más mimosa de mi bisabuelo, era la más chica de mi bisabuelo. Entonces mi bisabuelo le contaba todito lo que había pasado. Lo que había hecho Bernabé. [interrumpen la entrevista y termina de hablar].

Para retomar el tema pregunto: Bueno, usted me estaba contando de que su abuela lloraba cuando le contaba todo. Porqué lloraba? Responde:

Y lloraba porque se acordaba de todo lo que había pasado con las indiecitas. Ella no había nacido, pero sabía porque el padre le contaba, que él era gurí cuando esos asesinatos. Y el padre le contaba con todos los detalles. Y ella se acordaba que todos los gurises habían sido regalados y lloraba. Y se acordaba que Sepé había sido judeado cuando era gurí, que lo ataban en un palenque y lo curtían a palos los peones. Y hasta que un día él se escapó y volvió para la tribu donde se crió. Y él tenía el nombre de Bernabé, que le había puesto su nombre el Bernabé Rivera. Pero él era el indio Bernabé. Pero el nombre que le habían puesto sus padres era Sepé nomás. Y le habían puesto ese nombre porque se hacía. Artigas nomás le había puesto su nombre al indio Andresito, Andrés Artigas, Andresito.

### **3.5 Problematicación de los descendientes y su construcción identitaria:**

El censo de población realizado en el año 2011, cuyo levantamiento buscaba saber, dentro de otro sin fin de cuestiones, cual era la principal ascendencia étnica que tenía. Como sabemos, el 5% declaró la indígena. Ahora bien, ese dato nos aporta información valiosísima, pero no aporta el dato de cuál etnia la persona se auto adscribe. Como se vio en el primer capítulo, hay una corriente de autores que afirman haber habido una sobre dimensión de la etnia charrúa por sobre las otras tanto en su influencia cultural cuanto en su influencia numérica, teniendo dicho fenómeno como causa principal el desconocimiento de aquellos cronistas que escribían sobre los indios del territorio, quienes nombraban por igual a todos los grupos bajo el nombre charrúa. Las personas a las que pude entrevistar en Tacuarembó y las ciudades aledañas afirman en su mayoría ser descendientes de charrúas. Tales es el caso de Blanca, de Albérico, de Norma. Estos tres se consideran actualmente no más como descendientes, sino como charrúas. De los otros entrevistados, hay una gama de opciones un tanto borrosas.

Sonia relató que tan sólo sabía que una abuela suya era “india”, pero que no sabría decir de que grupo étnico, y luego afirmó que suponía ser descendiente de charrúa porque

conocía a partir de lecturas que en Tacuarembó *todos eran charrúas*, pero que también podría ser guaraní; no podría afirmar ninguna de las dos opciones.

Oscar Padrón Favre (2009), otro de los que sustentan la idea del sobre dimensionamiento charrúa por sobre los guaraníes, señala que a las incipientes narrativas de los intelectuales nacionalistas de inicios del siglo XX, hicieron con que el charrúa se convirtiera en un héroe nacional al ser llevados al bronce por la iniciativa gubernamental (2009: 10), ya que según el mismo, al nacionalismo le convenía tener a los charrúas como el “indio uruguayo”, porque en definitiva era un “indio muerto”, a diferencia de los guaraníes, que luego de las luchas por la independencia, si bien continuaron existiendo en miles en el territorio fueron súbitamente borrados de la historia nacional.

Vemos a partir de las narrativas de los diversos investigadores, de las organizaciones y de los descendientes no organizados una serie de narrativas que se entrecruzan, se contraponen, se agregan puntos de vista, formas distintas de hacer historia. Por un lado, los investigadores que buscan, unos, revisar la historia oficial nacional a partir de críticas a la forma en que la identidad uruguaya fue construida; por otro lado autores (arqueólogos e historiadores principalmente) que a fin de negar la existencia actual de indígenas revisan la literatura y con esto la historia del país, trayendo nuevos datos interesantes, pero contradictorios entre sí (como la influencia guenoa-minuán, o charrúa, o guaraní). Por otro lado los descendientes organizados que entrelazan sus historias familiares con la historiografía oficial a fin de reconstruir sus propios cimientos, y por otro los descendientes entrevistados que no buscan precisamente rearmar sus historias personales a través de los relatos históricos, sino por el proceso de auto afirmación étnica. Es decir, el conjunto de narrativas de los diversos agentes en juego hacen al fenómeno de la re- emergencia indígena (si así puede llamárselo), y hacen así mismo a la construcción de una nueva Historia nacional, que debe tomar en cuenta a los agentes involucrados desde dentro.

Es decir, las predominancias han ido mutando a lo largo del tiempo a nivel académico, y no necesariamente por ello lo han hecho en el plano social. Podríamos pensar que la supuesta sobre valoración charrúa en la historia y la actual predominancia de descendientes de tal grupo, podría estar dada por una posible transferencia de un grupo hacia otro, fruto de los propios procesos nacionales en los cuales intelectuales nacionalistas ayudaron a crear, a la par que, tanto descendientes, auto declarados charrúas y organizaciones están influenciados por las mismas tradiciones político-nacionales que afirmaron desde siempre que Uruguay fue una tierra de charrúas; es decir, los sujetos actuales construyen y reconstruyen sus narrativas de vida en base a otro sin fin de narrativas y discursos que influenciaron el pensamiento nacional

del país.

La “definición” de los descendientes puede resultar controversial. Basini (2003) coloca ésta disyuntiva como sujetos que no caben en la clasificación de indios ni no-indios, sino que serían sujetos que integrados a la vida nacional, mantienen en una oralidad fragmentada trazos de memoria étnica. Agrega que si bien están integrados a la organización social estatal, tienen fuertes manifestaciones subjetivas que los organiza y convoca en un sentido diferente a los que anuncia la matriz o los fundamentos del estado (ibid, p. 26). Los descendientes son sujetos que han tenido sus trayectorias familiares fragmentadas por la propia invisibilidad generada por el estado nación que proclama un país sin indios. Por miedo a la persecución, como en varios de los relatos salta a la luz, los sujetos eligieron esconder sus orígenes étnicos, y por dicho motivo los descendientes actuales encuentran lagunas en sus historias que difícilmente puedan aclarar al 100%.

Andrea Olivera (2014) sostiene que los grupos de descendientes no son colectivos visibles ante la sociedad, pues no conforman comunidades en el sentido de la antropología culturalista (o en el amplio imaginario común de “aldeas indígenas”), sino que los charrúas urbanos conforman redes interpersonales y multi-étnicas en el compartir de su identidad. Susan Lobo (2010 apud Olivera, 2014), en su estudio sobre comunidades indígenas urbanas de Estados Unidos, entiende que dicha urbanidad configura que los indígenas sean grupos no visibilizados por la sociedad general pues no tienen ni comparten un lazo directo con espacios geográficos determinados, sino que viven en distintos barrios y ciudades. Sin embargo afirma que pese a ello, los indios están conectados por redes “pluriculturales y pluriétnicas”, es decir, comparten una serie de símbolos, una historia y una identidad en común.

De similar forma, Olivera entiende que entre los charrúas existen símbolos que practicados los hacen tener “cosas en común”; según ella: “la horizontalidad, fé en la palabra dada, circularidad y símbolos (bastón de la palabra, caracolas, huampas y plantas nativas)”. Así mismo compartirían “un ideal de organización social diferente al del sistema hegemónico actual”.

La reconstrucción de la identidad de éstos sujetos, que podríamos llamar sujetos en transición, está dada en base a una idea de cultura que en vez de fija y estable, está en pleno movimiento, definiéndose a partir y en contraposición de las limitantes hegemónicas (las nacionales) que nos hacen definir como descendientes de europeos o como mestizos en las acepciones más “permisivas”. Podríamos decir que los descendientes están a su vez sumergidos en otras categorías más allá de la etnicidad que reivindican, a decir como el origen socio- económico, el género, la edad; que son variables que deben ser tenidas en cuenta

a la hora de pensar el fenómeno, ya que los sujetos no están definidos únicamente por la raza, ni son concebidos en el sin fin de las relaciones sociales a partir de una única categoría.

Por otro lado, Basini (2003) agrega que la relación entre indios y no-indios no son identidades fijas y en oposición, sino que se encuentran en un juego de interrelaciones en movimiento; cambiantes y variables en el proceso del contacto intercultural.

En relación al mestizaje cabe resaltar algunos puntos. Como fue visto en el primer capítulo, hay autores que se refieren a la sociedad uruguaya como fruto del mestizaje de varios grupos culturales, en donde el componente europeo es sumamente alto (Sans, 2009). El mestizaje, entendido como la combinación de varios grupos que dan lugar a uno nuevo puede parecer sumamente romántica como política. Vidart (2012) se refiere a sí mismo como resultado de dicho fenómeno, teniendo en su genealogía europeos de diversas procedencias como una abuela negra y una guaraní. Sin embargo si nos detenemos y observamos los discursos étnicos que han tenido lugar en la historia, el mestizaje no resulta un fenómeno natural en el sentido de saludable. Primeramente, los cruces que hubieron fueron pautados por persecuciones, por intercambio y venta de negros e indígenas, como esclavos los primeros y como sirvientes (o semi- esclavitud) los segundos. El hecho de cada uruguayo reconocer en su genealogía la procedencia de familiares europeos con lujo de detalles (en mi caso conozco los que vinieron de Génova, Italia y los que vinieron de los países Bajos); sin embargo resulta borroso imaginarse de donde uno toma determinados rasgos fenotípicos que nada se parecen con los europeos. Siguiendo con mi caso, una vez que comencé con éste trabajo, supe a través de mi padre que una rama familiar de mi abuela paterna sería indígena. Ya del lado materno se desconoce cualquier procedencia nativa o afro descendiente. Ahora bien, si eran indígenas, eran cuáles? Y en qué momento hubo un corte temporal que provocó desconocer el origen de dicho parentesco, y más aún, porqué siempre supe que en mi casa eramos “italianos”, y no “italiano-indígena”? Y así mismo, esa rama perdida indígena era charrúa, era guaraní o de que otro grupo? Lo que sí es real, más allá de las preguntas que pueda hacer en referencia a mi propia historia, es que ésta es una “figurita repetida” en todas las narrativas que escuché, y que lleva claramente a cuestionar fenómenos culturales dados como obvios tras el contacto cultural colonial, que habría dado fin a los grupos nativos.

El contacto cultural que tuvo lugar durante los siglos de colonización hasta el supuesto exterminio indígena, entre los pueblos nativos y los europeos y sus descendientes, habría dado fruto al nacimiento de grupos culturales diversos y al establecimiento firme y violento de otros. El contacto habría propiciado el nacimiento del gaucho, de los mulatos, entre otros, así como derivó supuestamente en el fin de los grupos indígenas. Las teorías antropológicas

hablan de fenómenos de mestizaje y de aculturación, a mi entender, en un empleo lógico que torna drástico el proceso.

Según Cuche (2002), el contacto cultural como concepto fue en sus inicios interpretado como el mestizaje biológico, donde subyacían ideas de negatividad y hasta de problemas patológicos. El individuo o la sociedad aculturada era interpretada como una sociedad que sufría una pérdida total de su cultura original, frente a la absorción completa de otra. La primera definición del concepto establecía que la aculturación era el conjunto de fenómenos resultantes de un contacto continuo y directo entre individuos de culturas diferentes, el cual inducía a cambios en los modelos de uno o todos los grupos. Sin embargo como el autor destaca, diferente al sentido común, la aculturación resulta un proceso en pleno movimiento, en donde los cambios producidos no son definitivos, donde aún éstos no implican en el desaparecimiento, la modificación de la lógica cultural, ni tampoco en la uniformización, partiendo del punto en que cuando dos grupos son confrontados a cambios exógenos, éstos no permanecen pasivos (ibid, p. 68).

Cierto es que cuando algunos de los investigadores acerca de éstas cuestiones concluyen que el contacto determinó el fin físico y sobretodo cultural de los grupos existentes hasta 1831, poco se detienen a estudiar los modos de resistencia que pudieron tener lugar, o tampoco incluyen posibles hipótesis que refieran a la continuidad del pensamiento nativo pese a la imperativa del gobierno de Montevideo, que si bien es sabido que el contacto entre unos y otros existía desde la llegada de los colonos entre los intercambios comerciales o las persecuciones por el ganado, ello nunca implicó en los más de 200 años de contacto, una transformación y una “adaptación” (como se buscaba) al mundo occidental, sino muy por lo contrario. Ello nos lleva a preguntarnos también cómo es posible que luego de dos siglos de resistencia, sea viable creer que los indios llevados a la fuerza a Montevideo hayan sido pasivamente aculturados, llevando a su desaparición completa en menos de una década, en la incorporación total de la cosmología occidental (digo una década refiriéndome a los escritos de Cabrera y Barreto, 2006, acerca de la documentación existente acerca de los indígenas llevados a Montevideo como sirvientes), sin mencionar incluso la clara falta de voz que tienen los indígenas en cualquier tipo de registro que existe.

### **3.6 Etnogénesis: concepto que se aplica a la realidad charrúa?**

El proceso de etnogénesis es un concepto que se ha orientado para explicar procesos sociales protagonizados por diversos grupos. Según Bartolomé (2006), la etnogénesis ha sido



utilizada en la antropología para explicar procesos de resurgimiento de grupos históricamente considerados como extintos, aculturados o integrados a la sociedad dominante, pero que vuelven a aparecer en el escenario social con reivindicaciones sobre identidad o de recursos. El autor menciona que el término es creado para dar cuenta de los procesos históricos de configuración étnica resultantes de migraciones, fusiones e invasiones, y utilizado, en otra acepción, para designar al proceso de surgimiento de nuevos grupos. De acuerdo con Pacheco de Oliveira (1998) la noción de etnogénesis busca dar cuenta de fenómenos de emergencia étnica, siendo que las situaciones a las que se enfoca responden a variados contextos sociales e históricos. El autor afirma que pueblos indígenas concebidos por la historiografía nacional como no existentes porque según la misma nunca existieron o porque fueron desaparecidos forzosamente, es uno de los casos particulares a los cuales el concepto se enfoca.

El trabajo de Oliveira sobre los indígenas del nordeste brasileño, nos da líneas que ayudan a entender el fenómeno charrúa en el Uruguay. Los indios llamados genéricamente de “indios del nordeste”, configuraron un objeto de estudio poco atractivo para los etnógrafos e historiadores, debido a que los mismos se transformaron en “indios misturados” (indios mezclados) o vestigios de culturas que habrían perdido sus costumbres y lengua originaria. Lo que llama la atención de Oliveira, es que si bien los grupos parecerían haber sido pacificados por el blanco, del año 1950 a los años 1994, pasaron de haber diez grupos auto-declarados indígenas para 23.

El fenómeno de aumento del número de grupos auto declarados indios llevaría a una supuesta contradicción entre el imaginario sobre el indígena como pueblo originario o nativo, o incluso como el imaginario del indígena como representante de las “primeras naciones” y la realidad práctica, es decir, teniendo en cuenta dicho imaginario del indio como “originario”, cómo es posible que emerjan grupos indígenas aparentemente de lo desconocido? En el caso de los descendientes de charrúas, la pregunta es la misma: es posible que surjan descendientes de indios en suelo uruguayo, después de haber sido o muertos o incorporados a la sociedad montevideana?

De acuerdo con Andrea Olivera (2013), la visión constructivista de la noción de etnogénesis tiene entre una de sus vertientes, al concepto como herramienta analítica para explicar la capacidad adaptativa de grupos sometidos a cambios y violencia impuestos durante la colonia y la construcción de los Estados nacionales. Por otro lado, y según Boccara (1998 apud Olivera, 2013), la etnogénesis se refiere a los procesos de transformación de las formas de identificación de un grupo en el tiempo. El autor considera la capacidad de adaptación y resistencia, y de captación de elementos externos que transforman la noción de identidad de

tal grupo, en donde dichas transformaciones mantienen continuidad con las características anteriores a la época colonial.

Volviendo a la conceptualización de Bartolomé (2006), el autor considera que las distintas acepciones que el término tiene y para los distintos casos en que es utilizado, responden en realidad a un mismo tipo de dinámica social, inherente a las agrupaciones étnicas, a su estructuración y desarrollo. En referencia a ello, es notable que existen diversos grupos que se extienden a lo largo del continente latinoamericano que se ven afectados por procesos político-sociales, desembocando en procesos de reconfiguración étnica. Bartolomé (ibid) trae a caso variados ejemplos de grupos con ascendencia indígena, que considerados como extintos o desaparecidos por los Estados nacionales en América Latina, emergen bajo nuevas configuraciones identitarias. Por mencionar alguno de los ejemplos que el autor trae, tomaré dos: el caso de los Aymara del norte chileno y de los Cocama del Amazonas peruano.

Los primeros, relegados por el estado chileno como “nación extranjera” tras las guerras del pacífico, que acabaron modificando los límites fronterizos entre Chile y Bolivia, hicieron con que los Aymaras de la región fueran incluidos en la jurisdicción del estado chileno. El estigma del ser considerados como un pueblo extranjero, en un contexto político donde Chile consideraba haber resuelto “el problema indígena” en el norte del país, debía ser sustituido por la asimilación a la “nación chilena”, dejando atrás cualquier tipo de tradición indígena, a partir del momento en que el estigma y el racismo se hacen presentes. De acuerdo con el autor, pese a vivir en un espacio marcado por la hostilidad racial, los aymaras están actualmente (léase: cuando el autor escribe, 2004), intentando reconstituirse en base a las relaciones de reciprocidad y solidaridad comunitarias que los caracteriza, aún siendo que su memoria sea fragmentada (ibid, p. 48).

Yendo al caso de los Cocama, D. Lathrop (1970 apud Bartolomé, 2004) escribía que dicha población, de ascendencia guaraní, se sentía ofendida cuando era señalada como “indígena”, llevando a que el autor catalogara a los sujetos como ex- cocama. En 2003, Gow (apud ibid) explicaba que los sujetos auto identificados como ex-cocama y como mestizos brasileños no se reconocían como partes de sociedades tribales similares a otros grupos amazónicos, pero que aún así no abandonaban su afiliación étnica. El considerarse como mestizos respondía según Gow, a una estigmatización legitimada por el discurso regional y estatal. Ser ex- cocama entonces no deriva en el entendimiento de que no existan más, sino por el contrario, la cuestión radica en el hecho de continuar existiendo, pero bajo una otra designación.

Los dos casos traídos dan cuenta del fenómeno de etnogénesis, en tanto agrupaciones

que deslegitimadas por los discursos racistas estatales y regionales, invisibles al ojo antropológico y del estado, reaparecen con reconfiguraciones que responden a un nuevo escenario social. Dicho resurgimiento toma forma de transfiguración cultural, es decir, toma forma en la adopción de trazos materiales y simbólicos de la sociedad que envuelve al grupo, haciendo con que éste no desaparezca, sino que es el apareamiento de un nuevo sujeto político que busca en la reafirmación de su alteridad para ser reconocido como tal. Este sujeto político contrasta con la imagen de indígena que se amoldaba a las pretensiones políticas de control social, y emerge como sujeto contestatario (Bartolomé, 2006), en el movimiento de pasar a reivindicar no solo una identidad, sino los derechos atribuidos a los pueblos indígenas, como ser tierras, recursos y poder.

Los descendientes de charrúas, podríamos decir que están en plena fase de dicho proceso, con la diferencia de no tener un territorio delimitado. Por un lado los colectivos indígenas que desde los años ochenta llegaron a escena pública y política, transcurriendo a partir de las narrativas familiares, al empoderamiento como sujetos de alteridad, que manteniendo vínculo con los cuadros simbólicos de la sociedad nacional uruguaya, retoman los símbolos charrúas. En ese entrabe se manifiestan como grupo diferenciado, aún siendo parte de la sociedad nacional, como sujetos colectivos de reivindicación étnica y política. Antes invisibles a los ojos de la sociedad, por los procesos vistos en el primer capítulo, reconfiguran y rearman su identidad en las relaciones entre ellos mismos así como en el embate constante con los no-indios para su reconocimiento.

Por otro lado, los descendientes de charrúas que aún están en un nivel más personal de dicho proceso, de búsqueda dentro de la familia, toman como soporte conocimientos e informaciones externos a ellos, como ser bibliografía disponible, o el conocimiento adquirido a través de las organizaciones.

En relación a los descendientes de charrúas urbanos que Andrea Olivera (2013) aborda, la autora adhiere a una concepción de etnogénesis que se sitúa en el concepto de sociedades resusitadas. De acuerdo con Antonio Pérez (2001 apud Bartolomé, 2006), éstas sociedades son aquellas cuya relación con el pasado parte de la memoria oral y de la literatura existente. Olivera (2013), entiende que los colectivos charrúas urbanos podrían teóricamente acoplarse a dicha categoría, por ser grupos que rearman su identidad a partir de trabajos etnográficos escritos. Si bien la autora no se extiende en referencia a éste punto, considero, que por lo menos los descendientes no organizados, en cuanto charrúas, no son parte de sociedades resusitadas, a partir del momento en que "el charrúa" no dejó de existir, sino sólo para el Estado y la sociedad hegemónica. Los descendientes de charrúas incluso presentan

tanto en la oralidad cuanto en las prácticas cotidianas, una sucesión de tradiciones de origen indígena que fueron transmitidas de generación en generación. Claro es que dichas tradiciones, por lo general, no llevaban el rótulo de “esto es charrúa”, sino que incorporadas en la práctica cotidiana y practicadas con la naturalidad de cualquier cultura, no era conocida su procedencia, o ésta era atribuida a otros territorios, como en el caso de la presentación de los niños a la luna, formas de caza o el conocimiento de formas de curación indígenas. Si los colectivos charrúas urbanos presentan un *continuum*, como la autora menciona más tarde en su artículo, es porque precisamente ellos son agentes activos de dicha historia, aunque fragmentada en la memoria, participaron de todos los procesos sociales y políticos de la historia nacional, desde la época anterior a la Colonia, como durante y después de ésta.

La siguiente cita de Manuela Carneiro da Cunha puede brindarnos algunas líneas acerca del entendimiento de la cultura como un objeto en continuo movimiento, y con ello, entender porqué no es posible abordar el fenómeno charrúa a partir de perspectivas “estáticas”. La autora escribe:

Há dois modos básicos de se entender a noção de cultura e de identidade. O primeiro, a que poderíamos chamar, por simples conveniência, de *plantônico*, percebe a identidade e a cultura como coisas. A identidade consistiria em, pelo menos como horizonte almejado, o de ser idêntico a um modelo, e suporia assim uma essência, e a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições, etc. previamente dados. Como alternativa a essa perspectiva, pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo: em suma, uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibilidade de gerá-los em sistemas perpetuamente cambiantes. Por comodidade, poderíamos chamar essa postura de *heraclitiana*. (2014: 259).

Si retomamos los dichos de Pi Hugarte, Vidart y de Mazzucchelli, una generación de antropólogos que han venido estudiando el tema indígena en el Uruguay hace varios años, vemos que la comprensión acerca del concepto de cultura, y con ello, de la identidad, se manifiesta como, por lo menos, acotado y esencialista. El hecho de exigirles a los actuales descendientes una suma de itens, tales como la preservación de la lengua, de la vestimenta, de una continuidad territorial, o de determinadas costumbres, tales como cortar la falange de un dedo cada vez que un pariente muere, para que con ello puedan ser considerados como lo que de hecho exigen los protagonistas, carece completamente de relación con los procesos de etnogénesis (entiéndase como los procesos de cambio inherentes a los grupos humanos) que la antropología contemporánea acuña.

No es sino a partir de los años ochenta que variados colectivos indígenas de diversos puntos de América Latina pasan a reivindicar su reconocimiento, como su lugar en la

modernidad (Rivera, 2010), a la par que numerosos grupos considerados extintos reaparecen. El problema del reaparecimiento de los indígenas tanto charrúas cuanto de otros colectivos, no se funda únicamente en los motivos que hacen que en un momento dado dejen de existir para volver a ser, sino de cuáles son las problemáticas y estigmas que los mismos deben enfrentar una vez que vuelven a la arena pública; pues es en ella donde entran en disputa los diversos cuadros de percepción del mundo.

Como vimos en el primer capítulo, las narrativas históricas oficiales colocaron al indígena charrúa en la categoría del Neolítico, negando de esa forma la contemporaneidad con el europeo (Verdesio, 2005). Dicho análisis parece cierto si pensamos en que el atraso, salvajismo y barbarie atribuido al indio determinó políticas de exterminio y en la vigencia actual del mito nacional, de una sociedad homogénea a base europea. Igualmente es interesante notar que la segregación de la contemporaneidad del indígena es una situación aún vigente. Silvia Rivera (2010) discurre sobre éste punto. En referencia a los indios andinos de Bolivia, la autora afirma que la categoría asignada de “originario” como punto clave en los discursos políticos, que buscarían visibilizar al indio en la sociedad de derecho y darles participación política, el término de pueblo “originario” remite a una idea de origen concebida como estática, quieta y arcaica:

He ahí la recuperación estratégica de las demandas indígenas y la neutralización de su pulsión descolonizadora. Al hablar de pueblos situados en el “origen” se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un status residual y, de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas de buen salvaje guardián de la naturaleza. (2010: 6).

Viveiros de Castro (2005), en referencia a cuestionamientos realizados a los grupos indígenas “emergentes” por el medio público, esto es, al fenómeno del surgimiento de nuevas identidades o reinención de identidades ya conocidas por la historiografía nacional (Oliveira, 1998), afirma: “No Brasil todo mundo é indio exceto quem não é” (*en Brasil todo el mundo es indio excepto quien no lo es*). El hecho de ser indígena, no implica en un estado transitorio de la evolución que se dirige hacia el estado civilizatorio del hombre blanco occidental, sino que es un estado en sí mismo, regido por “el estado de espíritu y no de la apariencia” (2005: 3). El autor apunta que no es necesario que los que se declaren indígenas deban demostrarlo, así como tampoco es deber del antropólogo definir quienes son o no son indios. En el actual escenario de disputa política, entre aquellos que se afirman charrúas y aquellos que exigen pruebas para demostrarlo, se debe atender, como destaqué anteriormente, a los procesos históricos que tuvieron lugar en el Uruguay.

## CONSIDERACIONES FINALES

A fines de los años ochenta, en Uruguay surge la primera asociación indígena, ADENCH, Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa. El surgimiento de un grupo de descendientes de charrúas contrastó y contrasta aún con las narrativas perpetradas por el Estado nacional uruguayo por diversos motivos que tuvieron lugar en la historiografía nacional.

Como visto en el primer capítulo del presente trabajo, el Estado nace según algunos autores como dávida (Verdesio, 2005), al referirse al nacimiento de una institución que precede a un imaginario colectivo, es decir, primero fue creado el Estado, para luego crear las narrativas nacionalistas que le darían sustento.

Los sucesivos conflictos armados, y los posteriores conflictos por el control y pacificación de los campos, llevaron al primer gobierno a ejecutar persecuciones sistemáticas a los indígenas nativos, teniendo como punto final la Masacre de Salsipuedes: una emboscada a traición que dejó un saldo de aproximadamente 400 indios charrúas. El resto sobreviviente, habría sido repartido entre familias de clases dirigentes rurales y urbanas, sobre la forma de sirvientes.

Los debates antropológicos en torno a la cuestión indígena en el país son mayoritariamente contrarios a acreditar en la existencia de indios. Las razones de los autores, que toman esa postura se basan fundamentalmente en el hecho de que no existir ninguna comunidad delimitada geográficamente que sugiera una continuidad territorial de los sujetos en cuestión; de que no sea practicada la lengua charrúa por ninguna persona; así como la inexistencia de ninguna práctica, costumbre o símbolo vigente entre quienes se definen como descendientes. Los autores señalan además que, basándose en el convenio 169 de la OIT, órgano que establece una serie de criterios para reconocer a un indígena como tal, entre ellos la auto-declaración como ítem fundamental, no sería suficiente, pues según los mismos, cualquier sujeto podría convertirse en indígena con el sólo hecho de desearlo. Más aún, afirman que los pocos indígenas que sobrevivieron a las masacres de 1831, conducidos como sirvientes a Montevideo, sufrieron una irreversible aculturación.

Contrario a esta postura, hay autores que apuntan que los actuales descendientes sufrieron procesos de invisibilidad y ocultación sistemática por el Estado nacional, que llevaron incluso a la auto-negación de los mismos, por temor o vergüenza a reconocerse públicamente. Dichos procesos estarían enmarcados en la génesis de las ideologías estatales, que promueven desde la independencia, una sociedad con características europeas, de

modernidad y racionalidad occidental. En esta narrativa, la presencia de otros no europeos, u otros no descendientes de europeos, no está prevista, e incluso, es descartada como legado propio.

Las masacres perpetradas, y junto con ello, la creación de una historia nacional por autores tales como Bauzá o Figueira, en donde los indios son mostrados como representantes de una barbarie, positivamente finalizada por el accionar de Rivera en 1831, fueron difundidas por diversos aparatos ideológicos del Estado, entre ellos, por la escuela (institución de enseñanza obligatoria, pública y laica), derivaron en la amplia creencia de que Uruguay es un país sin indios (Basini, 2003).

El surgimiento de en torno de diez colectivos indígenas al rededor del país, más los resultados del censo de 2011, que afirman que un 5% de la población total declaró tener como principal ascendencia un indígena, fue lo que motivó la investigación.

El presente trabajo se propuso conocer quiénes son las personas auto- adscritas como descendientes de charrúas, y a partir de ello, conocer las formas en que la reconstrucción de la identidad se manifiesta; cuáles son sus particularidades.

El trabajo de campo consistió en una serie de entrevistas, realizadas en la Ciudad de Tacuarembó y en Rincón de la Aldea, un pueblo localizado a diez kilómetros de la primera. En las instancias fueron realizadas entrevistas a tres mujeres asistentes sociales; a dos mujeres maestras, a dos hermanos hombres, quienes uno era militar jubilado y el otro es peón rural, un policía retirado, y a una periodista radicada en Punta del Este, pero nacida en Tacuarembó. Además de las conversaciones dirigidas, mantuvimos charlas no estructuradas con algunos familiares de éstas personas.

A partir del material recogido entre las personas no organizadas en el Departamento de Tacuarembó, podemos considerar algunos puntos. En primer lugar, los descendientes son personas que, incluidas en la sociedad nacional uruguaya, mantienen trayectorias propias que manifiestan diferencias en lo que refiere a los orígenes étnicos. Estos sujetos, salvo un caso dentro de varios, conocieron que tenían un ancestro indígena en la familia cuando los mismos ya eran adultos.

El descubrimiento o la entrada a lo indígena, tuvo como disparador en algunos casos, un estudio genético realizado por antropólogos biológicos, el cual llevó a diversas personas, previo paso a desconfiar su origen, a preguntarse si la opción indígena era viable. Podríamos decir que luego a la entrada a lo indígena, es decir, a saber del origen étnico, las personas pasaron a buscar informaciones por diversos medios y pasaron a reconocer prácticas, costumbres, creencias, practicadas desde siempre por ellos, como propias de los charrúas.

Tales prácticas son como por ejemplo la presentación de los niños a la luna cuando nacen; cortar las tormentas con una cruz de sal; curar personas y animales con la palabra y con medicinas naturales.

Por otro lado, los descendientes han estado hace años intentando sumergirse en las narrativas familiares que pudieran existir, sin embargo la lógica dificultad que se les presente es el hecho del familiar “charrúa” no vivir más. Por lo tanto, las memorias acerca de Salsipuedes, por ejemplo, o las trayectorias del familiar en cuestión, aparecen como difusas. Todos los entrevistados mencionaron la dificultad de establecer diálogos profundos con sus familias, debido al dolor que resulta volver al pasado con la memoria, o incluso, por tan sólo existir el dato de “un/a bisabuelo/a era indio/a” Las memorias orales de la familia de Blanca, Martín y de Albérico dan particularmente cuenta de ello.

Dicha dificultad provoca además que los mismos descendientes entonces pasen a investigar sobre sus orígenes en el diálogo con los otros, como en el caso de Bettina, quien supo que la tradición de la luna no era Vasca, sino charrúa; o aún, que busquen datos en la literatura sobre la historia charrúa. En éste proceso reconocemos entonces la existencia de narrativas en construcción, que mantienen a su vez vínculo con otras narrativas, por lo general, de la historiografía oficial, tal como la creencia uniforme de que los charrúas representaban una amplia mayoría en el territorio a la época de la independencia, en detrimento de otros grupos, como guenoas-minuanos o guaraníes; tesis negada por los antropólogos e historiadores que estudian la temática.

Por lo tanto podríamos decir que los descendientes de charrúa son sujetos en transición, en tanto sus identidades se están viendo modificadas a partir del conocimiento de un otro origen étnico, diferente al proclamado por el Estado-nación uruguayo.

Andrea Olivera (2014), acerca de la propuesta de una antropología decolonial, afirma que las organizaciones charrúas están haciendo su propia antropología, y son productores de ella. La forma de los mismos crearen su propio conocimiento, se da de forma similar al método de la autora. A éste planteo, agrego los enunciados de Roy Wagner (2012): es el antropólogo quien tradicionalmente una vez que llega a una comunidad concebida como “otra”, diferente a la suya propia, busca objetivar y aprender la cultura de aquel que estudia, para luego, en base a la suya propia, en base a sus propios códigos, transmitirla a sus pares lectores. Dicha objetivación hace parte de lo que el autor llama de “invención de la cultura”. Dicho rol, de inventor de culturas, ha sido tradicionalmente relegado al antropólogo, dejando poco o ningún espacio para otras antropologías. Los descendientes de charrúas con los cuales trabajamos, son sujetos que paralelamente están objetivando sus propias leyes, al mismo



tiempo que ya las tienen incorporadas (algunas) y otras están en fase de incorporación.

Finalizando, es importante recordar que los discursos que afirman la no existencia de indígenas en el territorio, teniendo como enunciado básico la aculturación y matanza de los grupos, no dan cuenta de la realidad práctica: los fenómenos apuntados no dan cuenta del alto porcentaje de auto-declarados; no dan cuenta de las prácticas aún vigentes, y sobretodo, no dan cuenta de la vigencia de las memorias orales de los sujetos.

## REFERENCIAS

- ABELLA, Gonzalo. **Mitos, leyendas y tradiciones de la Banda Oriental**. Ed. BetumSan. Montevideo, 2001.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo. **La guerra de los charrúas: período patrio I y II**. Librería Linardi y Risso, Montevideo, 1989.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo. Los Charrúas y Artigas. **Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología**, Montevideo, pp. 103-148, 1951.
- ACOSTA Y LARA, Eduardo. Un linaje charrúa en Tacuarembó. A 150 años de Salsipuedes. **Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias**. Vol. 1 No 2. Montevideo: 1981.
- AROCENA, Felipe. Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo de 2011. **Revista de Ciencias Sociales**, DS-FCS, vol. 26, n.º 33, diciembre 2013.
- BARRAN, José Pedro y NAHUM, Benjamín: *Historia económica e historia política*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 2002.
- BARRAN, José Pedro y NAHUM, Benjamín, "El problema nacional y el Estado: un marco histórico". *Fundación de Cultura Económica*. No 14, p. 9, Montevideo, 1986.
- BARRAN, José Pedro y NAHUM, Benjamín. Dos siglos de relación entre Uruguay y el mercado mundial (1700-1900). *Revista de Ediciones de la Banda Oriental*. N°1, Montevideo, 1984.
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. **Revista Mana**, vol.12, no.1 Rio de Janeiro, 2006.
- BASINI, J. E. **Indios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai**. Tesis presentada para la obtención del título de Doctor en Antropología Social de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.
- BAUZÁ, Francisco. *Historia de la Dominación Española*. Montevideo: Barreiro y Ramos, 1929.
- BRACCO, Diego. *Los errores charrúa y guenoa-minuán*. *Jarbuch Fur Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*. 117-136, 2004.
- CABELLA, W. & NATHAN, M. **Iguales y diferentes**. *Nuestro Tiempo- Libro de los Bicentenarios*. Comisión del Bicentenario. Montevideo: Ed. Imprimex, 2013.
- CABRERA, L. ; BARRETO, I. El ocaso del mundo indígena y las formas de integración a la sociedad urbana montevideana. **Revista TEFROS** – Vol. 4 N° 2 – Primavera 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com asas e outros ensaios**. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2014.

CUCHE, Denys. **La noción de cultura en las Ciencias Sociales. La invención del concepto de aculturación.** Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2002.

CURBELO, C. y BRACCO, R.. La construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo. Programa rescate del Patrimonio Cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Rio Negro, Uruguay. **Ponencia presentada en XXV Encuentro de Geohistoria Nacional.** Corrientes, 2005.

GANDUGLIA, Néstor. La tradición oral mágica: lenguaje olvidado de la memoria. IN: **1er CONGRESO INTERNACIONAL "AMÉRICA LATINA E INTERCULTURALIDAD,** Universidad Federal de la Integración Latino- americana (UNILA). Ponencia presentada en Foz do Iguacu, 2013.

GARBULSKY, Edgardo. La antropología argentina en su historia y perspectivas. El tratamiento de la diversidad, desde la negación/omisión a la opción emancipadora. IN: **I JORNADAS EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD.** Ponencia presentada en Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural- Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. Rosario, Argentina, 9 y 10 de mayo de 2003.

GONZÁLEZ RISSOTTO, R. y S. RODRÍGUEZ VARESE. Contribuciones al estudio de la influencia guaraní en la formación de la sociedad uruguaya. **Revista Histórica** 199-316. 1982.

MAGGI, Carlos. 1611-2011. **Mutaciones y aggiornamentos en la economía y cultura del Uruguay.** Editorial Fin de Siglo, Montevideo, 2011.

MAZZUCHELLI, Aldo. Nuestros charrúas posibles. **Interruptor**, 2013. Disponible en: <http://www.henciclopedia.org.uy/Columna%20H/MazzucchelliNuestroscharruasposibles.htm> Acceso en 1/02/2015.

MICHELENA, M. Mujeres charrúas. Rearmando el Gran Quillapí de la memoria en Uruguay. Tesis presentada para la obtención del Diplomado para el Fortalecimiento del Liderazgo de las Mujeres Indígenas. Universidad Indígena Intercultural, Colombia. 2011.

MERENSON, Silvina. Cuando ser Indio no rinde. Sociedad política, particularismo y excepción en las narrativas nacionales del Uruguay. **Revista Espaço Amerindio**, V.4, N2, 2013.

MONTYSUMA, M. F. F. ; KARPINSKI, C. . **Memória e história oral.** 1. ed. Indaial: Grupo Uniasselvi, 2010. v. 1. 91p .

NAHUM, Benjamín. **Manual de Historia del Uruguay: 1830-1903.** Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2013.

OLIVERA, A. Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. **Anuario Antropología Social y Cultural de Uruguay**, Vol. 12, 2014, pp. 139-153.

OLIVERA, A. Charrúas urbanos en Uruguay, un proceso de etnogénesis? In: CASAS M.,

Carlos;

RIVERA GONZÁLES, José G.; MÁRQUEZ M., Leonardo E. (Org.). **Sujetos emergentes: nuevos y viejos contextos de negociación de las identidades en América Latina**. Ed. Ediciones y Gráficos Eón S.A, México, 2013, pp. 95-110.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Revista Mana*, vol.4, n.1. Rio de Janeiro, 1998.

PADRÓN, O. F. Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay. *Revista Estudios Históricos – CDHRP* - No 3., pp. 0-24. Diciembre 2009

PI H. Renzo. Sobre el charruismo. La antropología en el sarao de las pseudociencias. *Anuario de Antropología Social y cultural en Uruguay*. 2002-2003, pp. 103-121.

PI H. Renzo. **Montevideo Portal**. Entrevista: Pi Hugarte y los charrúas. Acceso en: 20/12/2014, <http://www.montevideo.com.uy/auc.aspx?104044>

RIVERA, Silvia C. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Ed. Tinta Limón, Buenos Aires, 2010.

RODRIGUEZ, V. (Periodista). Esta boca es mía. Edición Los charrúas. Entrevista a Martín Delgado y Mónica Sans. Teledoce, 9 de mayo de 2013. Disponible en: <http://www.teledoce.com/sin-categoria/los-charruas/>. Acceso en: 1/02/2015

SANS, Mónica. *^Raza^, adscripción étnica y genética en Uruguay*. *Revista Runa*, v.30 n.2, pp. 163-174, FFYL – UBA, Buenos Aires, jul./dic. 2009.

SCRIBANO, A. **Para pensar y hacer investigación cualitativa. El proceso de investigación social cualitativo**. Buenos Aires: Ed. Prometeo, 2008.

SCHRARCZ, Lilia Moritz. Gilberto Freyre: adaptação, mestiçagem, trópicos e privacidade em Novo Mundo nos trópicos . **Mal-estar na Cultura**. Abril-Novembro de 2010 – UFRGS.

SVRIZ WUCHERER, Pedro Miguel Omar. Disputas a orillas del río Uruguay. Guerra y paz con los minuanes en el siglo XVIII. En: *Gazeta de Antropología*, Nº 27 /2, 2011, Artículo 37. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/18980>. Acceso en: 1/02/2015.

URIARTE, P. **Hacia un Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación: Informe Final**. Ministerio de Educación y Cultura (MEC). Montevideo, 2011.

VERDESIO, Gustavo. *La mudable suerte del amerindio en el imaginario uruguayo: su lugar en las narrativas de la nación de los siglos XIX y XX y su relación con los saberes expertos*. *Revista Araucaria*, vol. 7, núm. 14, 2005, pp. 0-29, Universidad de Sevilla, España.

VERDESIO, Gustavo. Un fantasma recorre Uruguay: la reemergencia charrúa en un "país sin indios". *Cuadernos de literatura*, Vol. XVIII, n. 36, julio-diciembre 2014, pp. 86-107.

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

VIDART, Daniel. Indianidad, identidad, americanidad. Los hombres y los nombres. **Revista Relaciones, edición virtual** n. 246. Acceso en 27/01/2015:  
<http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0412/hombres.htm>

VIDART, Daniel. El regreso del mito charruista. **Suena Tremendo – Diario El Espectador**, 04 de abril de 2011. Disponible en: <http://profelagrotta.blogspot.com.br/2011/04/el-regreso-del-mito-charruista-por.html>. Accesado en 26/1/2015

VIDART, Daniel. "Indigenismo y criollismo". In: -.Uruguayos. Quiénes somos, cómo somos, dónde estamos. Montevideo: Ediciones B, 2012, p. 396-417.

VIVEIROS DE CASTRO, E. No Brasil todo mundo é indio exceto quem não é.  
Disponible en:

[http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB\\_institucional/No\\_Brasil\\_todo\\_mundo\\_%C3%A9\\_%C3%ADndio.pdf](http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf). 2005. Accesado en: 1/2/2015.

WAGNER, Roy. *A invenção da Cultura*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2012.

WILDE, Guillermo. Territorio y etnogénesis misional en el Paraguay del Siglo XVIII. *Revista Fronteiras*, Dourados, MS, v. 11, n. 19, p. 83-106, jan./jun. 2009.