

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

ANA FRANCESCA REPETTO IRIBARNE

UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO: narrativas de desaparecimento Charrúa no
Uruguai desde 1830

RIO DE JANEIRO

2017

Ana Francesca Repetto Iribarne

UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO: narrativas de desaparecimento Charrúa no
Uruguai desde 1830

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu
Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Antonio Carlos De Souza Lima

Rio de Janeiro
2017

Espaço para ficha catalográfica: <http://fichacatalografica.sibi.ufrj.br/>

Ana Francesca Repetto Iribarne

UMA ARQUEOLOGIA DO APAGAMENTO: narrativas de desaparecimento Charrúa no
Uruguai desde 1830

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu
Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre em
Antropologia Social

Aprovada em 21/02/17

Presidente, Prof. Dr. Antonio Carlos De Souza Lima
(PPGAS/MN/UFRJ)

Profa. Dra. Adriana de Resende Barreto Vianna
(PPGAS/MN/UFRJ)

Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira
(CPDA/UFRRJ)

Suplente interno, Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
(PPGAS/MN/UFRJ)

Suplente externo, Profa. Dra. Maria Macedo Barroso
(IFCS/UFRJ)

A los descendientes de charrúas, por su lucha diaria.

Agradecimientos

Ésta disertación es resultado de muchas y riquísimas interlocuciones, sin las cuales el camino del campo realizado en Montevideo y la escrita *itinerante* no hubiesen sido iguales. Reflexiones que debo a muchísimas personas, que me ayudaron a ver otros puntos de vista, explorar elementos no explorados, y que sobretodo, me alentaron a seguir en los momentos en que pensé que no conseguiría terminar a tiempo. No podría empezar los agradecimientos por otras personas que no por mis padres, Bettina Iribarne y Fernando Repetto. El apoyo incondicional que tuve de mi *mamucha*, desde el día que salí de Uruguay hace ya 6 años para estudiar en Brasil, mi mudanza a Rio de Janeiro, las varias discusiones en casa que enriquecieron éste trabajo, las llamadas por teléfono, sus tirones de oreja y su infinito amor y entendimiento. Y a papá por haberme apoyado en todo el transcurso, celebrando conmigo cada uno de mis logros e incitándome a seguir en lo que me gusta. A Gerardo Marquez, por su enorme cariño y paciencia. A mis hermanos, Mateo y Agustín, por estar ahí cada vez que nos hacemos falta.

A Antonio Carlos de Souza Lima, mi orientador, le estoy inmensamente agradecida por el resultado de ésta disertación. Sus lecturas atentas, cuidadosas y rigurosas, sus comentarios instigadores y sus sugerencias bibliográficas sin duda alguna fueron esenciales en la construcción de éste texto. Le agradezco por estar tan presente sobretodo en los períodos finales, momentos algunos en los que me vi insegura y ansiosa por la proximidad de la fecha límite. Gracias por su apoyo a lo largo de todo el proceso y las divertidas y productivas orientaciones “a domicilio”.

Al amor y el apoyo de mis amigas de Uruguay, mujeres fuertes que admiro con todo mi ser, con las cuales aprendí y sigo aprendiendo que juntas somos más fuertes. Natalia Ottonelli, Sofía Umbre, Cecilia Elmallian, Mayra Parrella, Lucía García, María Márquez, Valentina Rodríguez y Patricia Perossio: mil gracias a cada una de ustedes! A Lu, Pati y Marita especialmente, por haberme escuchado y *bancado* la cabeza es mis vaivenes todo ese año. A Lu, por la ayuda con el resumen de la disertación. También, a los amigos de Uruguay que siempre se preocupan en ver “cómo va esa tesis”: Valentina Sucharzewski, Alfonsina Carlis y Matías Medeiros.

Les soy enormemente agradecida a las amigas y amigos que conocí en la Unila y que siguen siendo mis hermanas y hermanos de vida, por el apoyo y compañerismo de siempre: Micaela Gómez, Elianne Sanchez, Valeria Rodríguez, Tania Rodriguez, Renée Viana, Jonathan Castro, Renan Peixoto, Angela Garofali, Besna Yaconvenco, Alejandra Otero, Rodrigo Alonso,

Ricardo Correia, Alexander Souza, Renan Pinna, Heloísa Lemes, Isadora de Assis y Karina Fernandes. Por cuidar a Ilú en Foz de Iguazú, de corazón, muchísimas gracias a Ferenc Diniz, Germán Clavijo y Paula Quintero.

Agradezco a todos y todas las que interesándose por el tema de investigación, contribuyeron con reflexiones que sin duda enriquecieron éstas páginas. Especialmente, agradezco a Gustavo Verdesio, por sus indicaciones de lectura y su disposición cariñosa a dialogar sobre el tema y las problemáticas de los descendientes. A Mariela Eva Rodríguez, por sus ricas indicaciones bibliográficas, que me ayudaron a pensar y reflexionar sobre el trabajo en archivo; por su pronta disposición a leerme y por la atenta y cuidadosa lectura que hizo de mi segundo capítulo. También soy grata al antropólogo Darío Arce, con quien tomé clases en la materia por él dictada, “Culturas y poblaciones subalternas en Uruguay a través del tiempo”, cuyo programa y debates en clase fueron extremadamente fructíferos, sobretodo en las discusiones sobre “mestizaje” y “etnohistoria”.

En Montevideo, les agradezco inmensamente a las archivólogas del Archivo General de la Nación y de la Biblioteca Nacional, quienes me auxiliaron en las búsquedas de documentos, mapas y diarios, quienes me enseñaron a utilizar las bases de datos, y siempre se pusieron a disposición para descifrar el sentido de algunos garabatos comprensibles sólo con el trabajo en equipo: Ximena Gracés, Socorro Moreira, Raquel Cavallo del AGN, y Adriana de León y Gabriela. A la antropóloga Stephanie Vaudry, le soy agradecida por haber compartido juntas jornadas de trabajo en el AGN, y con quien inicié las primeras búsquedas documentales.

Le estoy agradecida a mi profesor y orientador de grado, Andrea Ciacchi, quien me motivó a profundizar y problematizar las narrativas nacionales y los debates indígenas en el Uruguay; quien con rigor y paciencia no sólo me estimuló durante la monografía, sino que también me apoyó durante el proceso de selección del Museo Nacional, luego festejando junto conmigo la aprobación. También debo mis agradecimientos a mis profesores de la Unila, Senilde Guanaes y Spensy Pimentel, quienes me alentaron a continuar profundizando y reflexionando el tema de ésta disertación. A Ana Fonseca, con la que además de una profesora, tengo una amiga, gracias por su apoyo y atención en todos los pasos dados.

A mis nuevos colegas de casa, Everton Rangel, Barbara Pires y Guilherme Marcondes, por aguantar mis locuras diarias y sobretodo, por los fundamentales aportes que hicieron en cada parada sobre la puerta de mi cuarto o en el corredor, por su preocupación diaria de “¿*tá indo?*”, “¿*tá rolando?*”, “*falta pouco!*”. Sin duda, escucharlos y dialogar junto con ustedes fue importantísimo en éste proceso. A mis antiguos colegas de casa, Diogo Brozoski, Violeta Pavão y Ana Beatriz Silva, les agradezco por acompañarme durante todo el primer año de la maestría

y mi llegada a Rio de Janeiro, que con su vital compañerismo y alegría.

A la *trupe* de amigos hispano-hablantes en Rio, Ignacio Gomeza y Nahuel Blazquez, les agradezco enormemente por el apoyo incondicional que recibí de ambos en éste proceso, y por hacer de las charlas y debates sobre la emergencia charrúa un momento de reflexión y distensión importantísima.

Al cuerpo docente del PPGAS del Museo, con sus maravillosas clases y debates que desde el primer día que pisé aquí me siguen deslumbrando, quienes aún frente a un panorama crítico de vulneración de derechos sociales y *sucuteamento* de la educación pública brasileña, con pasión y entusiasmo contribuyen también a romper las barreras entre el conocimiento académico y la sociedad; especialmente a María Elvira Diaz Benítez, Adriana Vianna, Ángela Facundo. También a Giralda Seyferth, cuyas clases de “Relaciones Inter-étnicas” me proporcionaron importantes herramientas teóricas y metodológicas que aquí hago uso.

A todo el equipo de la Secretaría Académica y la Biblioteca Francisca Keller, gracias por su arduo y paciente trabajo que sin duda fueron imprescindibles en éstos dos años de formación; sobretodo a Adriana Valcare de Alcantara y Anderson Arnaud por su atención y complicidad entre corredores, y a Dulce Maranhá de Carvalho y Marcio Nunes por su atenciosidad y disposición a enseñarme y auxiliarme en las búsquedas bibliográficas.

Agradezco a todos mis compañeros y amigos del PPGAS, con quienes compartí no sólo clases, sino cafés, bares y charlas que fueron personal y profesionalmente enriquecedoras, particularmente a Bianca Marcossi, Anderson Pereira, Oswaldo Zampiroli, Bárbara Rossin, Morena Freitas, Julián Riquelme, Lucas Marques, Raúl Delgado, Dibe Ayoub, Camila Fernandes, Carolina Castellitti y Maria Cecília Diaz. También les estoy agradecida a Telma Bemerguy, Camila Bevilaqua y Carolina Maia, por su amistad y complicitad, habiendo sido también super compañeras tanto en la escrita de ésta disertación como en los varios trabajos de disciplinas del primer año, compartiendo mates nocturnos y correrías de plazos, que sin duda hicieron éste camino más leve y alegre.

No podría dejar de agradecerle a dos lindas antropólogas y amigas, que estuvieron acompañando de cerca el proceso de escrita, leyendo algunos de los capítulos, haciendo sugerencias, comentarios y correcciones claves, que fueron sin duda imprescindibles: Marlise Rosa y Juliana Oliveira Silva. A Ju también, por haber “acampado” en mi casa haciendo “guardia” en la recta final de la escrita, haciendo más alegres y divertidos los estresses académicos.

Por la confianza depositada desde que empecé a trabajar ésta temática en 2014, les soy profundamente agradecida a los charrúas y descendientes, que día a día luchan por justicia

histórica y que su reconocimiento se concrete, batallando contra arraigados prejuicios entre la población del Uruguay, mi respeto y eternos agradecimientos, especialmente a Mónica Michelena, Martín Delgado, Guidaí Vargas, Albérico da Cunha, Daniela Acuña, Blanca Rodríguez y Bettina Reggi.

Le agradezco a la banca examinadora, por haber aceptado participar: Adriana Vianna, Andrey Cordeiro, Edmundo Pereira y Maria Barroso.

Finalmente agradezco a CAPES por la concesión de la beca para la realización de la Maestría.

RESUMEN

En la presente disertación se indagan diferentes narrativas en torno de la “*desaparición*” de los indígenas charrúas en el Uruguay desde 1830. Éstas narrativas son analizadas como posibles puntos de difracción y partes de un proceso de mayor alcance siempre en re-formulación, a saber, los procesos de formación del Estado y construcción de la nación uruguaya. Siendo uno de los pocos países latino-americanos que no reconoce población indígena dentro de los límites de su territorio, y auto-percibido como “descendiente de los barcos” desde el siglo XIX, Uruguay fue incitado a repensar las bases míticas de su identidad nacional desde el surgimiento de diversas organizaciones de descendientes de charrúas, hacia fines de los años 1980. Ésta disertación se plantea desde dicha ruptura. Buscando desmembrar y analizar cómo se costura y manifiesta la *desaparición*, abordo tres ejes de aquel discurso; en un primer movimiento: los que tuvieron lugar en las acciones y gestiones estatales sobre los pueblos indígenas en el marco de la independencia; las lecturas y representaciones que los primeros intelectuales nacionalistas hicieron de aquellas acciones, estando preocupados en la formación de las narrativas sobre la nación; y por último, los desdoblamientos que esas imágenes creadas entorno del indígena tienen en los debates contemporáneos antropológicos acerca de la presencia y ausencia charrúa en el país.

Palabras clave: charrúas, narrativas nacionales, discursos de desaparición indígena, formación de Estado-nación

RESUMO

Nesta dissertação são indagadas diferentes narrativas em torno da desapareição dos índios charrúa no Uruguai desde 1830. Estas narrativas são analisadas como possíveis pontos de difração e partes de um processo de maior abrangência sempre em reformulação: os processos de formação de Estado e construção da nação uruguaia. Sendo um dos poucos países latino-americanos que não reconhece população indígena dentro dos limites do seu território, e auto-percebido como “descendente dos barcos” desde o século XIX, Uruguai tem sido incitado a repensar as bases míticas da sua identidade nacional desde o surgimento de diversas organizações de descendentes de charrúas, desde finais dos anos 1980. Ésta dissertação parte desse quebre. Procurando desmembrar e analisar como se costura e manifesta essa desapareição, abordo três eixos daquele discurso; em um primeiro movimento, os que tiveram lugar nas ações e gestões estatais sobre os povos indígenas no marco da independência; as leituras e representações que os primeiros intelectuais nacionalistas fizeram daquelas ações, estando eles preocupados na formação de narrativas sobre a nação, e por último, os desdobramentos que aquelas imagens criadas em volta do indígena tem nos debates antropológicos contemporâneos sobre a presença e ausência charrúa no país.

Palavras-chaves: charrúas; narrativas nacionais; discursos de desapareição indígena; formação de Estado-nação.

ABSTRACT

In the present dissertation different narratives are investigated around the "disappearance" of the indigenous charrúas in Uruguay since 1830. These narratives are analyzed as possible points of diffraction and parts of a process of greater reach always in re-formulation: the processes of formation of the State and construction of the Uruguayan nation. Being one of the few Latin American countries that does not recognize an indigenous population within the limits of its territory, and self-perceived as "descendant of the ships" since the nineteenth century, Uruguay was prompted to rethink the mythical bases of its national identity since the emergence of various organizations of descendants of charrúas, towards the end of the 1980s. This dissertation it is based from this rupture. Seeking to dismember and analyze how the disappearance is assembled and manifested, I approach three axes of that discourse: in a first movement, those that took place in the actions and state administration on the natives in the framework of the independence; the lectures and representations that the first nationalist intellectuals made of those actions, being preoccupied in the formation of the narratives on the nation and finally, the unfolding that these images created around the indigenous have in contemporary anthropological debates about the presence and absence of charrúa in the country.

Keywords: charrúas; national narratives; discourses of indigenous disappearance; formation of nation-state

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

ADENCH- Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa

AGN- Archivo General de la Nación

Aidu- Asociación Indigenista del Uruguay

BIBNA- Biblioteca Nacional

CONACHA- Consejo de la Nación Charrúa

FHUCE- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

FUNAI- Fundação Nacional do Índio/ Fundación Nacional del Indio

MG- Ministerio de Gobierno

MGM- Ministerio de Guerra y Marina

SPI- Serviço de Proteção ao Índio/ Servicio de Protección al Indio

UDELAR- Universidad de la República

UMPCHA- Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	16
Contextualizando	20
As organizações indígenas e os descendentes de charrúas.....	22
<i>Sobre a pesquisa</i>	<i>30</i>
Organização do texto.....	37
1 ENTRE AS BRECHAS DE DOCUMENTOS ESTATAIS DO SÉCULO XIX. AÇÃO E GESTÃO SOBRE OS CHARRÚAS	39
1.1 Introdução.....	39
1.2 Políticas estatais de gestão dos povos indígenas: persecução, extinção, incorporação ...	...
1.2.1 <i>Charrúas e misioneiros.....</i>	<i>40</i>
1.3 As “distribuições de índios” em Montevidéu. Escravidão, batismos e deportações... 55	55
1.3.1 <i>Batismos</i>	<i>70</i>
2 CONSTRUINDO A NAÇÃO: IMAGENS SOBRE A “DESAPARIÇÃO” INDÍGENA A FINAIS DO SÉCULO XIX.....	75
2.1 Caminhos a uma comunidade imaginada	76
2.2 Manuel de la Sota e os <i>Espartanos de la América</i>.....	84
2.3 Francisco Bauzá e <i>Los habitantes primitivos del Uruguay</i>.....	93
2.3.1 <i>O selvagem uruguaio.....</i>	<i>94</i>
2.4 <i>José Figueira e a “Exposición Histórico-Americana” em Madrid</i>	<i>100</i>
2.4.1 <i>O Ensaio</i>	<i>102</i>
3 DEBATES E EMBATES CONTEMPORÂNEOS. RE-LEITURAS DOS IMAGINARIOS SOBRE “O CHARRÚA” NA ACADEMIA URUGUAIA ATUAL.....	109
3.1 Embate político entre academia e movimentos de descendentes	110
3.2 Disputas entre “índios nacionais”: Oposição Guaraní/Charrúa.....	122
3.3 Bionarrativas da nação uruguaia. Adscrição e atribuição de marcas genéticas.....	129
3.4 Reconhecimento charrúa: um movimento de reformulação histórico-identitária... 137	137
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	141
Sobre discursos	142

De narrativas nacionais e o índio da nação.....	143
REFERÊNCIAS.....	149

Introdução

Durante el trabajo de campo para mi monografía de grado, en 2014, donde investigué sobre la “re-emergencia” charrúa en Uruguay, “invirtiendo” los papeles, algunos de mis interlocutores me cuestionaron el porqué de mi interés en estudiar ese tema. Sugerían, que como las vueltas de la vida, “*por algo sería*”, al final, según ellos, yo también tengo “*cara de india*”. ¿*Será?*, me pregunté. Cuando volví a casa, comenté con mi madre esa indagación que me habían hecho. “Y si, fran. La abuela Nora tenía algo de indígena”, me respondió. La abuela Nora, madre de mi padre, falleció cuando yo tenía unos 6 o 7 años y había nacido en el interior, en la frontera con Brasil, donde su familia seguía viviendo. “*Gente muy, muy pobre*”, según mi padre. Me acordé que mi padre varias veces me había contado *mañas* (costumbres o caprichos) que la abuela tenía, como guardar el cordón umbilical de sus hijos en cajitas. Mi padre sólo se deshizo de esas cajitas cuando ella falleció. Esa costumbre y otras, me fueron relatadas por varios descendientes de charrúas en Tacuarembó, como algo que los identificaba y que de alguna forma hacía legítimos sus reclamos identitarios. Luego de que varios descendientes me indagaran sobre mis orígenes, le pregunté a mi padre si teníamos “algo de indígena”. Suponiendo que me iba a responder que no, pues lo que siempre más se recalcó fue la parte italiana de la familia, me contestó, “*Supongo que si, tu abuela era hija de indígenas*”.

En el año 1925, con motivo de los festejos del primer centenario de la Independencia del Uruguay, un libro conmemorativo afirmaba que el país

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 sólo núcleo que recuerde su población aborígen. 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, p. 6). [énfasis mío].

Ésta cita es una de las pocas que describen tan gráfica y sintacticamente la imagen auto-asignada sobre la “nación” uruguaya, iniciada su construcción desde fines del siglo XIX y aún hoy en voga. Siendo enunciada como una excepcionalidad en el continente latino-americano, la nación uruguaya en tanto narrativa histórica es formulada a partir de la negación de la

presencia de grupos nativos indígenas y de cualquier tipo de influencia cultural que éstos pudieran tener.

Uruguay es uno de los pocos países en América Latina que no reconoce población indígena dentro de los límites de su territorio. El mito de creación de la nación uruguaya, imaginada como “descendiente de los barcos” y “sin indios”, es fruto de un largo proceso de ocultación, persecución e invisibilización de los pueblos indígenas y no-europeos desde la construcción del Estado independiente, a partir de 1830. Sin embargo, éstas narrativas de formación nacional han sido puestas en jaque recientemente, junto con la (re) aparición de diversas agrupaciones de charrúas y de descendientes por todo el país, quienes desde los años 1980 vienen luchando por su visibilidad, reconocimiento y derechos. La emergencia de éstos grupos y sus reivindicaciones, indagan y cuestionan las raíces *míticas* sobre las cuales se asientan los ideales y las representaciones nacionales, impresas sobre una población imaginada a sí misma como homogénea, moderna y particularmente europeizada.

De ésta aparente paradoja que surge en la imbricación entre lo que la imagen auto-asignada de la nación proyecta, y la emergencia de organizaciones indígenas, lo que me interesa y me motiva en ésta disertación es analizar cómo el discurso acerca de la “desaparición” indígena, se desdobra, piensa, organiza y sistematiza, sobre el trasfondo y como parte intrínseca de un proceso más amplio, de largo plazo, siempre en construcción y reformulación, a saber, de la formación del Estado y del “origen” de la nación. Para acceder a esa paradoja, opté por reflexionar sobre la “desaparición” a partir de tres “niveles” o ejes que se han ido sedimentando y articulando entre sí con el tiempo.

Motivada por entender el punto de inicio de ésta “controversia”, en primer lugar, me refiero a las acciones y “gestiones” plasmadas en documentos de archivo, que remiten a las acciones de exterminio y *asimilación* cultural en el marco de la contienda independentista y que, cuando leídas a contrapelo, permiten visualizar otras facetas de aquellas narradas oficialmente. El segundo nivel al cual hago referencia, corresponde a la recepción de los hechos anteriores y su tomada como mojones y espinas dorsales en la construcción de las narrativas nacionales en los años siguientes, de 1840 a 1890, a manos de los primeros intelectuales uruguayos y extranjeros preocupados con la formación de la identidad nacional, o mejor dicho, por la falta de ésta. Éstos escribieron sobre la presencia y la ausencia indígena, atribuyendo causas y consecuencias, efectos y explicaciones sobre los porqués de aquella *desaparición*, pero sobretudo, al “inventar” la ausencia indígena, ayudaron a forjar una identidad nacional auto-percibida como blanca. Finalmente, un tercer nivel de la “desaparición”, me ocupó de los debates (de) intelectuales formados en la Universidad de la República y en el exterior,

interesados en la consolidación de la disciplina y su encauce en el ámbito profesional, entre los años 1950 a la actualidad, que colocarán sus argumentos e investigaciones en el ámbito de la emergencia de grupos indígenas, en sus desdoblamientos de ausencia/presencia (i) legítima. Éstos últimos tendrán un rol particular, en tanto que por su contemporaneidad, son juzgados como de mayor credibilidad y legitimidad que intelectuales anteriores al momento de discusiones y debates en torno del tema indígena.

Sin pretender abarcar todos los niveles y ejes narrativos acerca de una “desaparición”, y su contracara, la (re) aparición indígena, los tomo como tres aspectos, o siguiendo las palabras de Foucault (1972, p. 82-ss), como tres puntos posibles de “difracción” presentes en un contexto más amplio y que dice sobre los discursos de la formación del Estado y de la construcción de la nación uruguaya. Siguiendo las ideas de Foucault acerca del método arqueológico, la unidad del discurso sobre la formación del Estado-nación aquí es pensada como lugar del cual surgen diferentes “puntos de difracción”. Cada una de las formas de enunciación que aquí abordo no son el conjunto discursivo en sí mismo, sino partes de éste, sus sub-conjuntos, son los caminos posibles que se abren sobre un mismo tema, y que cada cual canaliza también otras posibilidades discursivas. Así, como apunta el autor, el análisis de éstos discursos y narrativas es *“como uma unidade de distribuição que abre um campo de opções possíveis e permite que arquiteturas diversas e exclusivas umas das outras apareçam lado a lado ou cada uma por sua vez”* (Ibid, p. 82).

Al indagar las narrativas acerca de la *desaparición* indígena, irremediablemente me doy de frente con éstos últimos procesos de mayor alcance espacial, temporal e ideológico. Las representaciones y abordajes acerca de lo indígena, son en el Uruguay, procesos que difícilmente pueden analizarse separadamente de los nacionales. Como iré mostrando, uno está imbricado en el otro, pues representan dos procesos que se formularon paralela y simultáneamente en el tiempo, implicando, derivando y afectando el andar del otro. Así, considero que no es posible pensar ésta idea de nación, sin antes remitirme a las bases que guiaron las acciones de exterminio indígena, privilegiando la presencia de otros grupos sociales, que distinguieron aportes étnicos diferenciales; tampoco, sin volverme a las narrativas que re-interpretaron aquellos discursos estatales convirtiéndolos en banderas y representaciones de la identidad nacional, o aún, en las racionalidades de intelectuales contemporáneos que, con sus propias metodologías, contribuyen en el proceso de formación identitaria hegemónica, tanto porque la afirman, cuanto porque se procupan en re-posicionarla.

Son varios los autores que repararon cómo las naciones, aún siendo fenómenos relativamente recientes, datados en Europa en la segunda mitad del siglo XVIII, portan una imagen y una representación de sí mismas como ancladas en la más lejana eternidad, como identidades que traspasan la historia y que se muestran inalteradas con el pasar del tiempo (HOBSBAWM, 1984, p. 22-23; ELÍAS, 1970, pp. 109, 115; RENAN, 1990 [1882]; ANDERSON, 2015). De acuerdo con Norbert Elías (1970), la nación configura la etapa más reciente de los procesos de formación de unidades estatales. Abordado como un proceso de larga duración, Elías apunta que las “sociedades-estado” europeas adoptaron características nacionales cuando pasó a existir una inter-dependencia funcional entre regiones y estratos sociales desiguales, y cuando niveles jerárquicos y de dominación devienen en una reciprocidad tal que consiguen *agrupar* grupos dispares en torno de otros centrales dominantes. El estudio de la formación de ese Estado y de esa nación, según el autor, es posible cuando se separan analíticamente por un lado las ideologías nacionales, -que presentan a la nación como algo hiper integrado e inalterable-, y los procesos de larga duración, que implican los conflictos, las tensiones y las des/integraciones entre los diferentes grupos en las luchas por la reconfiguración de la distribución de poder en una dada sociedad (*Ibid*, pp. 109-117). Como proceso inacabado, la formación del Estado permite ser apreendida a partir de distintas temporalidades, y por medio de distintas prácticas discursivas. Aún, si la construcción de la nación, como el fenómeno manifiesto más reciente de aquel (*Ibid*, pp. 107-108), es entendido como un proceso que se actualiza de acuerdo a las épocas, personas e intereses políticos, entonces, acceder heurísticamente a los discursos que los cubren, es posible mediante los tres “puntos de difracción” que traigo en éste trabajo: discursos estatales, discursos histórico-arqueológicos y discursos académicos actuales.

En ese marco, los abordajes de ésta disertación buscan ser realizados. Es preciso resaltar, que el objeto en sí de éste trabajo no es la formación del Estado-nación uruguayo, sino que éste ocupa un papel lateral y básico al objeto que me ocupa. Cuando me remito a los discursos que expulsaron, marginalizaron o caracterizaron la presencia y la ausencia indígena, implica volver sobre los discursos que cubren los ideales nacionales, significa volver hacia aquellos procesos que los generaron, crearon y consolidaron. Las vías para ello son múltiples. La que aquí tomo, es recurrir a las fuentes historiográficas que dieron pie y forma al mito nacional de un país constituido únicamente por inmigrantes europeos, y a las propias fuentes documentales que los alimentaron directa o indirectamente en su crear discursivo. Sin querer apresurarme, una de las observaciones que se pueden hacer del largo proceso entre hecho concreto -*persecución de*

indígenas- por parte del Estado-nación, a la formulación narrativa *-los indígenas desaparecieron-*, nos traslada hacia un proceso de múltiples intencionalidades de creación nacional, que excluye completamente el componente indígena de la identidad hegemónica como *posibilidad*, mas como un pasado lejano al cual simultáneamente honrar por su valentía, coraje y fuerza, pero también al cual recordar como símbolo de barbarie, necesario de ser superado.

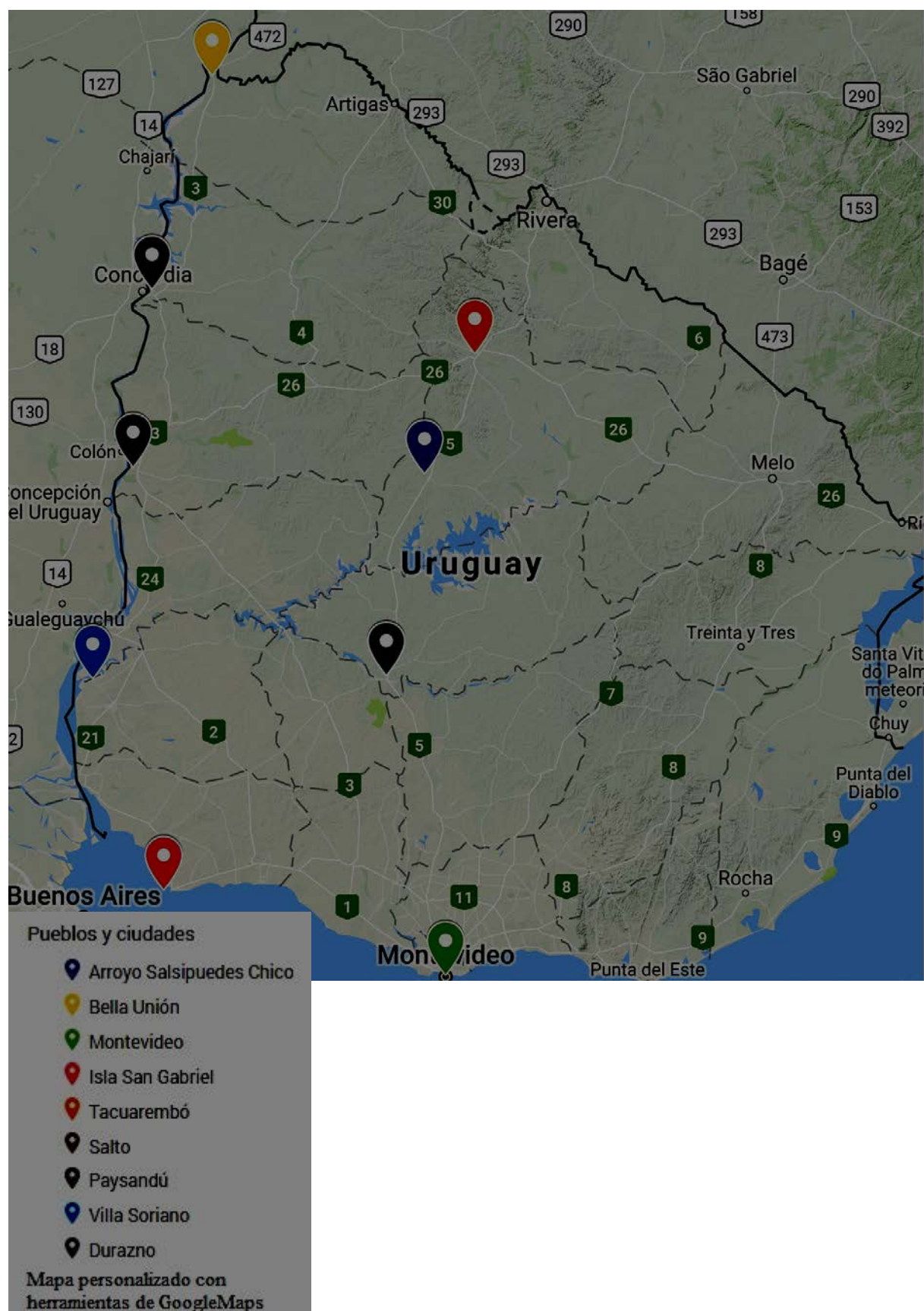
Contextualizando

El naciente Estado uruguayo perpetró consecutivas matanzas y acciones de fragmentación étnica, proclamándose libre del “problema indígena” que “afectaba la campaña” apenas un año después de divulgada la primera Constitución, en abril de 1831. Ese año, tuvo lugar uno de los acontecimientos más recordados por la historiografía sobre la *desaparición* de los charrúas, conocido como la Masacre de Salsipuedes. Ésta se trató de una operación militar planificada y ejecutada por el Gobierno junto con las fuerzas armadas, en la cual fueron asesinados en torno de 40 líderes en el Arroyo Salsipuedes, actual Departamento de Tacuarembó, siendo capturados y trasladados al Departamento de Durazno y posteriormente a Montevideo más de 200 cautivos, entre mujeres, niñas, niños y ancianos. La “limpieza”, era justificada por el gobierno de turno como medidas para contener a los *salvajes* de los robos de ganado que amenazaban la incipiente industria nacional.

Si bien es recordada y narrada como evento que puso *fin* a los *indios*, las persecuciones continuaron existiendo, por lo menos en los registros estatales, hasta 1836, fecha en que son mencionados por última vez. Sólo algunos meses después de Salsipuedes, una operación similar asesinó en Barra de Mataojo a 15 líderes, tomando como prisioneros más de 70. Un año más tarde, aún en operaciones, los charrúas, en “venganza” invirtieron la situación, dando muerte al principal comandante del ejército responsable por la persecución a los *indios*, Bernabé Rivera, el sobrino del entonces Presidente de la República, Fructuoso Rivera¹. Lo llamativo, aunque no sorprendente, es que las narrativas oficiales describen éstos eventos como una extinción y no cómo la historia de la esclavización de charrúas. Las sucesivas acciones fueron incorporando aquellos indios *enemigos* de la nación, no sólo a las filas militares, sino también como personal doméstico para los altos cargos militares y los allegados al gobierno, especialmente a mujeres,

¹AGN.MGM.1194.28_23/08/1831.

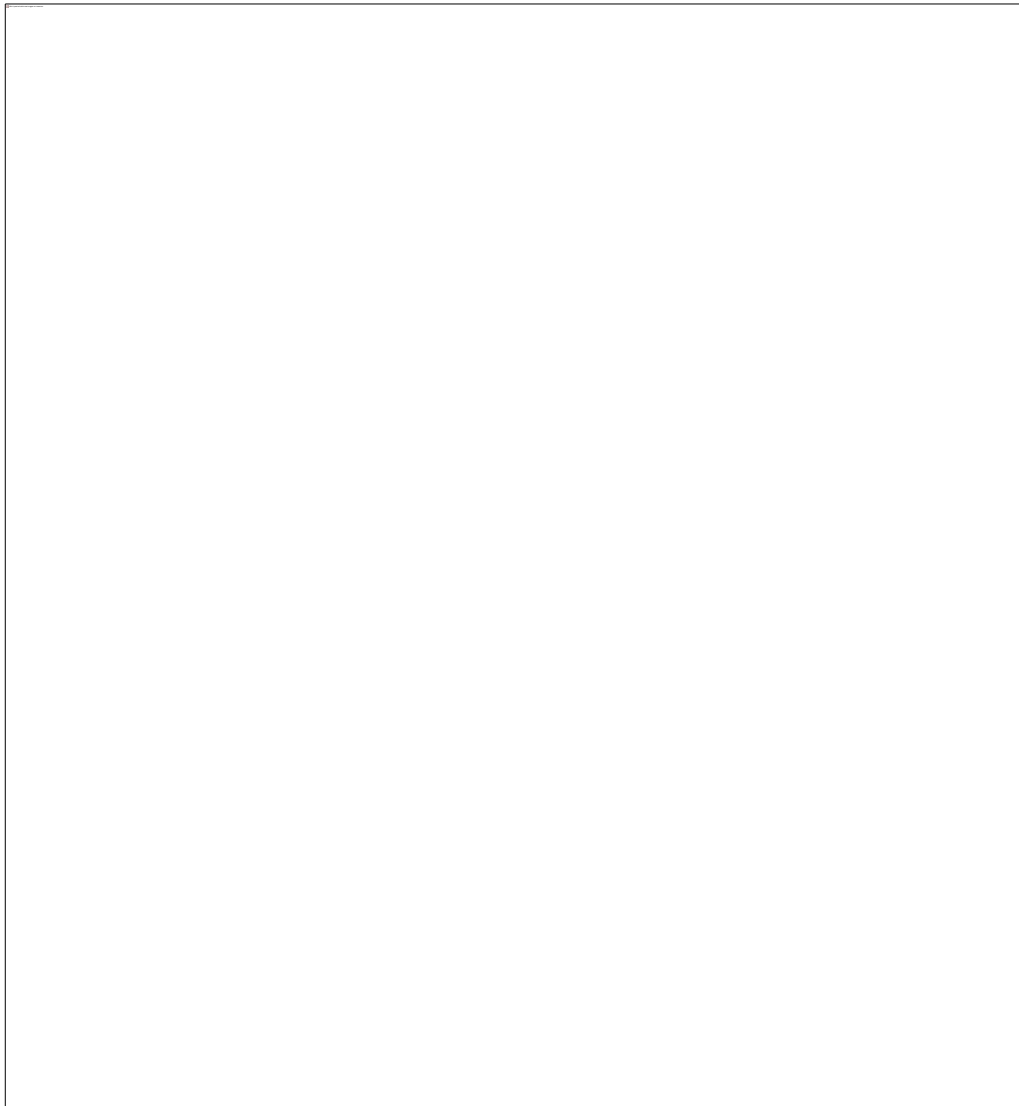
niñas y niños.



Las organizaciones indígenas y los descendientes de charrúas

El año que me mudé a Brasil, en 2011, Uruguay estaba pasando por todo un revuelo acerca de la identidad nacional. Recién ese año se estaban empezando a discutir las acciones afirmativas para “afro-descendientes”, lo que se lograría tres años más tarde con la ley que establece un 8% de los cargos públicos destinados a ésta población. Tras fuertes campañas que motivaban auto-afirmarse como charrúa y como afrodescendiente, ese año fue la primera vez que un censo nacional incorporó en sus cuestionarios preguntas sobre *ascendencia* “étnico-racial”. Los resultados publicados en 2012 mostraron que un 5% de la población declaró tener ascendencia indígena, mientras que un 2,3% declaró que esa era su principal. En contraste, el censo de 1996 había mostrado que sólo un 0,4% afirmaba tener a la indígena como su “raza principal”². Aunque es preciso notar que el 5% no corresponde necesariamente a un auto-reconocimiento como indígena y que el censo tampoco indagó a qué grupo se referían los entrevistados, el impacto que la cifra tuvo a nivel nacional no tiene precedente. Inclusive, hubieron departamentos donde la incidencia fue altísima, como los casos de Tacuarembó y Salto, ubicados en el centro-este y oeste del país respectivamente, cuyo resultado arrojó un 8% de los censados en el primero y un 6% en el segundo. Si bien éstas cifras pueden no sorprender en países vecinos de la región, como Argentina, Brasil o Paraguay, la realidad es que los resultados de aquel censo cayeron como una bomba sobre los imaginarios de una nación que se piensa a sí misma como “descendiente de los barcos”, hija de los inmigrantes europeos; blanca y moderna.

² La formulación hecha por el INE (Instituto Nacional de Estadística) era la siguiente: “*considera tener ascendencia?*”, si el encuestado respondía positivamente, se procedía a preguntarle “*cuál?*”, ofreciendo las siguientes opciones: “*afro o negra, asiática o amarilla, indígena u otra*”. Los encuestados podían seleccionar más de una opción de ascendencia, por lo que los resultados finales superan el 100%. El censo anterior había sido realizado en 1996, en donde la indagación correspondía únicamente a la auto-declaración *racial*, a través de la pregunta “*a cuál raza cree Ud. Pertenecer?*”, señalando un resultado de 0,4% de la población total. Mientras que casi un 10% de la población declaró tener como principal ascendencia la afro, un 2,3%, equivalente a 76.452 personas, declararon tener como principal ascendencia a la indígena.



*Ilustración 1:
Elaboración de Cabella y Nathan con datos del Ine-Censo Población 2011.*

Apenas cuatro años pasados de la re apertura democrática en Uruguay, en 1989 se fundó en Trinidad, Departamento de Flores, la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH); el primer colectivo que reúne hasta hoy a descendientes de Charrúas, como también colaboradores e investigadores no-indígenas. Ese mismo año también se fundó la Asociación Indigenista del Uruguay (Aidu), que a diferencia de la anterior, buscaba respaldar jurídicamente a familias mbyá-guaraní que habían ingresado al país a fines de los años 19703. Actualmente suman en torno de diez organizaciones integrados por descendientes y no-indígenas (popularmente llamados de indigenistas) distribuidos por varios departamentos del país, en su mayoría del grupo Charrúa.

³Entre esos años se instalaron 10 familias mbya-guaraní, provenientes de Paraguay y Argentina. De acuerdo con Basini (2015) viven hoy por hoy entorno de 20 personas.

Si la existencia de organizaciones indígenas pudiese parecer normal y “*corriqueiro*” en otros países del continente, la realidad es que la aparición de grupos de reivindicación étnica, y más específicamente indígena, confrontó directamente a los imaginarios sociales en torno a la identidad nacional, incluso, instigaron los míos propios.

Tuve mi primer contacto con los descendientes de charrúas y con sus luchas, hace aproximadamente cuatro años, cuando inicié la investigación que daría en la monografía final del curso de Antropología, en la UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-americana), a la que hice referencia en la abertura de ésta introducción. Confrontada yo misma con las narrativas nacionales y con la existencia de descendientes indígenas, la indagación que guió una primera incursión en campo, en el año 2014, fue preguntarme quiénes eran éstas personas y que historias tenían. Refinando más el objeto, me propuse indagar acerca de las formas, mecanismos y estrategias de re-construcción y re-configuración de la identidad charrúa. Me preguntaba quiénes eran los descendientes y qué cargaban en sus memorias individuales y familiares; que estrategias o caminos tenían para re-armar esa identidad indígena negada por la historia, por el Estado y por la misma sociedad uruguaya. En ese marco, viajé a Tacuarembó, departamento cuya tasa de descendientes dio más alta, donde realicé 10 historias de vida y más algunas conversaciones informales con familiares y amigos de mis principales interlocutores.

Afirmar “quienes son” los descendientes no es una tarea del todo fácil. En primer lugar, porque existen dos grupos que se distinguen en la arena pública y son los auto-declarados como “charrúas”, por lo general vinculados a organizaciones políticas indígenas y asentados en territorios urbanos, y los que se afirman como “descendientes”. Éstos últimos son los que predominaron en mis entrevistas de monografía, y que además de no estar estrictamente vinculados a organizaciones (lo que no significa que no se comuniquen con ellas) son más presentes en los espacios rurales de Uruguay. Para la antropóloga Andrea Olivera (2014), quien investigó entre las mujeres charrúas urbanas la recuperación de sus memorias familiares, insiste en que los colectivos charrúas no son visibles a la sociedad nacional pues no conforman “comunidades”, en el sentido de una antropología culturalista o del amplio imaginario que relaciona indígenas a aldeas claramente delimitadas geográfica y culturalmente. Para la autora, los charrúas constituyen “comunidades resucitadas”, describiendo grupos cuya ligación con el pasado parte de la memoria oral de éstos y de trabajos académicos etnográficos.

Según los diálogos que tuve en Tacuarembó, considero que no se trata meramente de comunidades resucitadas (tengo cierta reticencia al término pues señala algo que murió y luego revive). En las diez entrevistas, la identificación como charrúas o descendientes fue un fenómeno de su vida adulta. Es decir, son mujeres y hombres que, sabiendo o no de la existencia

de familiares charrúas o indígenas en ese momento, reconocían en sus prácticas cotidianas, costumbres, tradiciones o modos, que la historiografía remarca como ser indígenas. En algunos casos, “descubrirse” charrúa se daba por una desconfianza previa que, por ejemplo, rasgos fenotípicos como el color de piel, cabello liso, estatura o formato de la nariz llevaba a que éstos indagaran a sus familiares acerca de sus “orígenes”. Varios de ellos, recibieron respuestas que afirmaban aquella desconfianza: la familia era “de hecho” indígena. Investigaciones de corte biodemográficos (de los cuales trato en el último capítulo), que buscaban obtener el porcentual de ADN indígena presente en la población, movilizaron y motivaron a muchos vecinos de Tacuarembó a cuestionar también sus “raíces”. En otros casos, el “descubrimiento” fue por “accidente”, como cuando un familiar, por lo general más viejo (abuelas o abuelos mayoritariamente) les relataron en algún momento memorias cargadas de trauma y dolor. Aquí traigo uno de los relatos sobre éste proceso. Blanca, profesora de escuela pública (enseñanza primaria), quien hoy por hoy se adscribe como charrúa, me contó cómo fue el “descubrimiento”:

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 charruas 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, se hacen análisis de sangre, unas cuantas cosas se hizo. Y le hicieron a papá y le hicieron a los gurises también, a Jose y a Maria 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 sabés cómo, (yo ya era mayor, me acuerdo que ya me había divorciado. Fijate 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. (Trecho de entrevista a Blanca Rodriguez, agosto de 2014) (REPETTO, 2015, p. 67)

El quiebre temporal localizado en narrativas familiares como el de Blanca, donde se manifiesta un pasaje entre las épocas del silencio a épocas en que hay mayor permisividad para hablar de identidades y memorias de indígenas fue un tema recurrente en las entrevistas. Los tiempos de silencio, marcan el “suceso” de las acciones militares del siglo XIX que pautaron el exterminio de un pueblo y condenaron a la ocultación a los sobrevivientes. Éste tipo de memorias, que podríamos pensarlas como subterráneas, siguiendo los conceptos de Michell Pollak (2006, pp. 18-22), irrumpieron sólo después de la salida de la dictadura, en un contexto en el cual las críticas a las instituciones nacionales tomaron lugar, así como también, que acompañaron los movimientos de reivindicación indígena mundial desde los años 1980. Sin

embargo éste proceso no es uniforme. Norma, trabajadora social y descendiente, me señalaba: “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.” (*Ibid*, p.49). En otro pasaje me comentaba:

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 (*Ibid*, p. 66).

En otra entrevista, realizada a Albérico, en 2014 con 83 años, ex- cañero de Bella Unión y también adscrito como charrúa, me contaba sobre las memorias que su abuela le había transmitido:

bueno, y mi abuela me contaba todo eso. Porque a mi me dicen: y que, vos estabas? Y no, ella me contaba todo, pobrecita. Y no, que ellos detallaban todo cuando vivían en campaña [campo] 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. [...] 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 el era guri 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 [cacique charrúa envenenado a fines del XIX] había sido judeado cuando era guri, que lo ataban en un palenque y lo curtían a palos los peones. Y hasta que un día el se escapo y volvió para la tribu donde se crió. [...] (Entrevista Alberico da Cunha.Tacuarembó, agosto de 2014). (REPETTO, 2015, pp. 67-68)

La pauta del auto-reconocimiento ha sido duramente criticada en Uruguay por antropólogos actuales. Sostienen algunos de ellos que los pocos sobrevivientes charrúas fueron incorporados y asimilados por la sociedad montevideana, juntando “genocidio con etnocidio”. Los descendientes, o aún los *charrúas*, si bien se reconocen como partes de la sociedad envolvente, es decir, como uruguayos, son personas que están en un proceso de priorizar orígenes étnicos distintivos, y que, reconociendo determinadas continuidades culturales (como presentación de los niños a la luna o formas de curación) o simplemente marcadores, como los de la piel, que los llevan a percibirse de orígenes e identidades distintivas.

¿Qué elementos se deciden recordar y qué elementos se deciden olvidar o borrar en los relatos nacionales? ¿Quiénes establecen los recortes narrativos y qué consecuencias tienen los mismos en el devenir histórico, en los sujetos que irán a cargar con el estigma del *apagamiento*? Pollak otorga algunas claves para reflexionar sobre éstos puntos, y que serán útiles también en el último capítulo de ésta disertación. Pollak (2006 [1989], pp.18-22), analizando las formas de memoria y relatos de personas de origen judío que estuvieron presas en campos de concentración nazi, habla en irrupción de las “memorias subterráneas” y estrategias de olvido.

Para el autor, el “olvido” no es una pérdida de memoria en sí, sino una opción por el silencio como estrategia de convivencia en un nuevo espacio social. Sin embargo, las memorias pueden subvertirse frente a las “memorias oficiales” o nacionales, de formas poco predecibles y en momentos de crisis. Las memorias ocultas irrumpen porque el tiempo, lejos de colaborar con el olvido, colabora con la acumulación de sentimientos y resentimientos sobre situaciones que alguna vez fueron obligadas a callarse o a “olvidarse”.

El aporte de Pollak es importante porque además de proponer herramientas para reflexionar los mecanismos de irrupción de memoria que se está dando en Uruguay desde los años 80 de la mano de los descendientes de charrúas, nos es útil para pensar los mecanismos que llevaron en un primer momento a la opresión y ocultación de las mismas. Para el autor, las “memorias oficiales” tienen un carácter opresor, destructor y uniformizante, a tal punto que acaban por ser contraproducentes tiempo después de creadas. Lidear, problematizar y romper con la arquitectura de la memoria oficial es un movimiento conflictivo y complejo justamente porque se trata de memorias altamente organizadas, creíbles y que gozan de amplia aceptabilidad social; los discursos son organizados ultrapasando el mero acontecimiento, personaje o dato histórico, siendo además solidificados y guardados en objetos (*Ibid*, p. 27), en cosas palpables, tales como museos o monumentos.

Algunas de las pautas que unifican a las agrupaciones están referidas a una búsqueda por el reconocimiento constitucional del Estado de su presencia en el territorio, sobretodo a través de la ratificación del convenio 169 de la OIT (Organización Internacional del Trabajo) sobre pueblos indígenas y tribales, promulgado en 1989 en Ginebra, Suiza. Ésta es una de las principales banderas de lucha actuales. Uruguay junto con la Guyana Francesa, son los únicos países del continente que hasta hoy no ratificaron el mencionado convenio. Por otra parte, han venido luchando en conjunto, reunidos sobre el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) para que el Estado reconozca las masacres perpetradas a mediados de 1830 contra los Charrúas como crímenes de lesa humanidad y de deuda histórica, y con ello, exigen pedidos de perdón. Como tela de fondo, los descendientes han trabajado a favor de que más personas pasen a reconocerse como descendientes, y que la figura del indígena en los procesos emancipatorios y revolucionarios sea revisada en los manuales escolares.

En los últimos años la visibilidad y las discusiones entorno de los Charrúas ha ido creciendo. Si bien el Estado aún no ha hecho eco en reconocer constitucionalmente la presencia Charrúa ni tampoco ha pedido perdón por lo que podría llamarse de etnocidio, en la última década han habido avances. En setiembre de 2009 se declaró el 11 de abril de cada año como

el “Día de la Nación Charrúa y de la identidad indígena”, por la Ley N° 18.589, componiendo un recuerdo a la Masacre de Salsipuedes, ocurrida el mismo día de 1831. En 2014, en el marco de la realización de la “Reunión de Consulta Informal de la Asamblea General hacia la Conferencia Mundial sobre Pueblos Indígenas de ONU”, fue creado el cargo honorario de Consejera en Asuntos Indígenas, en la ya existente Unidad Étnico-racial del Ministerio de Relaciones Exteriores, donde participó y aún participa Mónica Michelena, una de las voceras del CONACHA.

En ésta misma línea, Montevideo cedió en junio de 2016 la IV “Reunión de Autoridades sobre Pueblos Indígenas del MERCOSUR (RAPIM)”, donde participaron miembros representantes de organizaciones indígenas del Mercosur y autoridades gubernamentales. Si bien la repercusión mediática de la Reunión no fue grande, para los Charrúas se configuró como un espacio importante de reivindicación de derechos, respaldado por la presencia y soporte de organizaciones indígenas de otros países. La declaración de las organizaciones participantes en la IV RAPIM resaltó la integración e interlocución entre los grupos y entes gubernamentales, y entre otros aspectos el siguiente:

“Garantizar la equidad de los derechos indígenas para todo el MERCOSUR y especialmente exhortamos al Estado uruguayo al reconocimiento del Pueblo Charrúa, la generación de políticas públicas específicas hacia sus poblaciones

Existen algunos intentos de evidenciar cual es la imagen del “indio uruguayo” (re) producida por los intelectuales a lo largo de la historia, como Basini (2003), Arce (2015) o Verdesio (2005; 2014), sin embargo, ninguno de estos autores ha partido de fuentes documentales, deteniéndose en crítica literaria o análisis de las principales piezas de narrativa histórica y artísticas del país. Por el contrario, abundan autores que persiguiendo el objetivo de negar cualquier presencia indígena en la actualidad, acuden a los archivos para demostrar cómo las políticas de Estado fueron bien sucedidas, al haber exterminado e incorporado a los *indios* Charrúas y Guaraníes a la sociedad del 1800 a través de bautismos, catequesis, separación de hijos de sus madres, etc., como Cabrera & Barreto (2006), Bracco (2004), Padrón Favre (2009), Acosta y Lara (1989), entre varios otros.

Antropólogos de renombre como Daniel Vidart, Renzo Pi Hugarte o Aldo Mazzuchelli, han recurrido repetidas veces a medios académicos y de comunicación para negar cualquier posibilidad de existencia de descendientes de Charrúas, o lo más problemático, de Charrúas *auténticos*. Los descendientes han sido tachados de locos, farsantes, delirantes, personas con

alucinaciones, fantasiosos. Las campañas militares del S. XIX habrían generado un proceso de *aculturación* irreversible, de irremediable mestizaje y completo desaparecimiento étnico. Así, el auto-reconocimiento de los descendientes abriría una brecha según la cual cualquier persona que con la mera voluntad de ser, puede reconocerse como indígena.

Los debates son largos y ambiguos, tanto por la propia trayectoria de los autores, inmersos en un campo intelectual donde prevalece la Arqueología sobre la Antropología Social, e incluso la Antropología Biológica a la Social, como por las herencias teóricas culturalistas y difusionistas, que son visiblemente el marco teórico de sus discursos. Miceli (1989) nos proporciona algunas interrogantes que actúan como herramientas reflexivas en el estudio del campo de las Ciencias Sociales. Nombrar autores y ausentar otros, así como sus filiaciones teóricas, es parte de un ejercicio donde además de posicionar mi objeto, acabo posicionando mi propia trayectoria y mis mismas filiaciones. La realidad brasilera dista en cantidad de programas, financiación, investigadores y trayectorias de la realidad uruguaya. A modo de ejemplo, en 2016 aún no existe ningún Programa de Posgrado en Antropología Social, y la Universidad de la República dejó de ser la única universidad pública en 2013, cuando fue creada por ley la UNED (Universidad de la Educación), que no obstante, aún no está implementada. Existe sin embargo, Maestría y Doctorado en “Humanidades”, con cinco líneas de investigación, que corresponden a cinco campos de actuación bastante amplios⁴. Simultáneamente, el poco incentivo a la investigación antropológica, el bajo número de estudiantes y graduados por año, entre otros factores, hacen a una realidad compleja que lejos de contribuir a nuevas perspectivas teóricas o de reflexión sobre procesos socio-culturales contemporáneos en el Uruguay, -específicamente el aquí analizado-, parecen demostrar una fuerte tensión intransigente entre los viejos pero actuales ideales nacionales y la cada vez más creciente auto-afirmación de descendientes de indígenas por todo el país.

Sobre la investigación

Entre abril y agosto de 2016 visité el Archivo General de la Nación (AGN), Archivo de la Iglesia Matriz, el sector de documentación histórica de la Biblioteca Nacional (BIBNA) y el

⁴Antropología de la Cuenca del Plata [región del Río de la Plata y adyacencias], Filosofía Contemporánea, Historia Rioplatense, Lenguaje, Cultura y Sociedad, Teoría y Historia del Teatro, Estudios Latinoamericanos, Teorías y Prácticas em Educación, y por último, Literatura Latinoamericana.

sector de mapas históricos en la misma institución, en Montevideo. En éstos tres lugares, estuve buscando y transcribiendo documentos estatales, eclesiásticos y noticias de época que me permitieran visualizar la presencia indígena, sobretudo charrúa, en el marco de las campañas militares de exterminio. En el AGN, leí entorno de 300 documentos, de los cuales transcribí cerca de 140 y fotografié otros en igual cantidad. Obtuve numerosos registros sobre denuncias de hacendados, acusaciones, partes militares, cartas, avisos oficiales, tablas estadísticas, tablas de gastos, logística de las operaciones, decretos, entre otros. En la Iglesia Matriz, pude levantar actas de nacimiento y defunción posteriores a Salsipuedes. Ya en la Biblioteca Nacional, relevé todos los diarios disponibles en microfilm desde el año 1827 al año 1832, donde busqué noticias y relatos que mencionaran a los charrúas. También, pude acceder a numerosos avisos oficiales, publicados por el gobierno de Rivera, que no se encontraban en el AGN.

Escribir sobre los caminos de una desaparición forzada, implica en iluminar sus desvíos, las contradicciones en sus discursos y en las construcciones literarias de los hechos. Es notada en diversos autores la preocupación en escribir la historia de grupos indígenas que, en términos del pasado, fue direccionada por actores cuyo agenciamiento se encontraba en oposición y dominación de los que me ocupan. ¿Cómo escribir sobre un pasado y presente indígena que está escrito, en su sentido más literal, por quienes se ocuparon de exterminar y borrar su presencia? ¿Cómo abordar documentos históricos cuestionando sus regímenes de verdad, sin reproducirlos en sus sentidos más llanos, o incluso, como abordar obras históricas cuya repercusión ha sido substancial?

Las perplejidades, dificultades y mismo las angustias que generan un trabajo de campo con y entre documentos en un Archivo Histórico ha sido levantado y problematizado por diversos autores, en los más amplios contextos de investigación. Este tipo de investigación implica y constituye desafíos teórico-metodológicos, que van desde el recorte documental, la definición del objeto, las formas de cuestionar los documentos, las lagunas, continuidades, saltos y discontinuidades que éstos presentan; y también problemáticas más técnicas, como las relativas al acceso de los espacios físicos donde los archivos descasan; las condiciones precarias en que muchas veces se encuentran, con humedad, ilegibles, de caligrafías antiguas, entre otras.

Mi búsqueda no se orientó a leer en los documentos una sucesión linear, una continuidad histórica que permita elucidar ciertas lagunas en la comprensión general del mundo, sea por la falta de interés notada en ciertos asuntos, o sea porque algunos archivos han permanecido escondidos -intencionalmente o no- bajo el polvo, y por tanto no consideradas, permitiendo que un investigador heroicamente “descubra” acontecimientos marginalizados. Siguiendo a Foucault (1972, p. 32) entendemos que los discursos presentes en el corpus documental no se

tratan de síntesis acabadas y ligadas naturalmente las unas con las otras, sino que debemos aceptar que “*se tratar apenas, por cuidado de método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos*”. Sin embargo, las etnografías de (en) archivo suscitan problemáticas y complejidades que se muestran al contrario de aquel imaginario positivista. Como indica Pompa (2011, p. 267), los registros nos otorgan el desafío de buscar no “hechos”, sino “movimientos de construcción, desconstrucción, re-articulación y negociación de sentidos”, y así “se nos ofrecen como fragmentos de configuraciones sociales y simbólicas en construcción” (traducción libre). En ese sentido, surgen cuestionamientos metodológicos instigadores, como el planteado por la historiadora Nancy Farris (1986, p. x apud ZAMBRANO, 2008, p. 28) en el que urge preguntarse “¿cómo se reconstruyen sistemas de sentido pasados (sin contar sus cambios) cuando no se puede participar en ellos ni observar directamente la vida de la gente?”.

Realizar una etnografía del pasado, buscando entrever las relaciones, dichos y no dichos entre aquellos con los que no podemos conversar, mirar, u observar directamente, tiene relación inmediata con una serie de perplejidades que dicen respecto a lo que Adriana Vianna (2014) señala como las de “ficciones míticas” que siempre se reinventan acerca del trabajo de campo. Esto significa que etnografiar documentos no garantizaría las mismas estrategias de autoridad que las que se entablan en un contacto directo con los interlocutores, y al mismo tiempo, evidencia que los sujetos y objetos de pesquisa no son inmediatamente reconocibles como en un trabajo de campo al estilo *malinowskiano* (LOWENKRON & FERREIRA, 2014, p. 78). Para Vianna, la parcialidad del encuentro etnográfico y los silencios evidentes que se destacan en los documentos, apuntan a dos perplejidades semejantes y diferentes al mismo tiempo. La primera tiene que ver con la semejanza de una “sensación continua de falta”, dada por las lagunas y los silencios evidentes en ambos contextos, entendiendo que estamos sometidos a regímenes de habla y también de silencio.

Sin embargo, existe por otro lado una dimensión diferente, debido a que otorgamos propiedades sociales distintas a esa habla y a ese silencio, dependiendo de un contexto a otro. En los archivos, el silencio tiene un status distinto, de alguna forma es más “pesado” o al menos más presente. Es decir, qué cosas realmente se dijeron, qué cosas se dejaron de decir? ¿Qué gestos se hicieron al escribir o al dejar de escribir un manuscrito? En verdad, el antropólogo que se enfrenta a un *corpus* de archivos, se está enfrentando más a un régimen de silencio que de habla, si consideramos que lo escrito es tan sólo una ínfima parte de todos los procesos que conllevan a un documento: pensamiento, acción, diálogos, sentidos, gestos, todos quedan por fuera en una primera revisión. Está en la forma en que estos registros sean tomados y en el

status que se le otorgue, que sus dimensiones entre-dichas podrán salir a la luz.

Por esos motivos es que volverse al proceso de producción del documento se hace tan importante teórica y metodológicamente. Zambrano (2008, pp. 20-21) apunta que los documentos están inseridos en dos regímenes de construcción; el primero, enraizado en la historia del registro y las operaciones administrativas del Estado, es decir, anclado al proceso de producción en sí mismo como un quehacer estatal; y en segundo lugar, al proceso de investigación que interpela esos documentos y que está imbricado en la generación del saber-poder, atravesado por las luchas del dominio y prestigio académico. Esto implica pensar que los documentos, y los textos que de ellos se desprenden, están enmarcados en un proceso de creación muy específico, es decir, que no son ni serán independientes del contexto colonial que los piensa, escribe, guarda y que más tarde los interpela. Me parece interesante el abordaje de la autora, cuando se refiere a éstos manuscritos como “trabajo humano materializado”, una vez que han sido creados en contextos específicos y “luego separados de sus productores, almacenados y fetichizados como significantes de verdad” (*Id.*), pues podemos reflexionar sobre éstos artefactos como dotados de significados e intencionalidades que exceden su mero contenido explícito o literal.

Vianna (2014, p. 47), toma la noción de “aldeias-arquivo” de Sergio Carrara (1998, apud 2014), una herramienta que permite posicionarse frente al Archivo (y al archivo) para pensar más allá de la “pieza etnográfica” que constituye el documento. En ese sentido, pensar al Archivo como un aldeamiento, hace con que debamos reflexionar sobre el espacio social que produce y circula el documento, las condiciones del espacio físico, de las personas que circulan, los espacios donde reposan las piezas, las condiciones en que se encuentran, quienes deciden y responden por ellas. También significa más que preguntarse sobre el contenido, vale preguntarse sobre el acto de documentar. Lowenkron & Ferreira (2014, pp. 80-82), a partir del trabajo de Stoler (2009, p. 100) proponen seguir una lectura de los documentos en dos movimientos estratégicos combinados: “along” y “against the grain”. Tomando al archivo como un artefacto cultural, “along the grain” sugiere seguir y entender la racionalidad responsable de construir y manejar determinados sentidos y significados, es decir, de prestar atención a las perspectivas de quienes produjeron el documento, actos de repetición, jerarquías, actos de olvido y silencio. Un segundo movimiento, es subvertir ese modo de entendimiento en que los registros son pensados e imaginados por la racionalidad administrativa; lo que deriva en poner el foco entre los espacios, en las relaciones asimétricas, en los espacios de agencia de los sujetos nombrados, confrontando las voces hegemónicas de las no hegemónicas, buscando de otro modo, percibir las micro políticas presentes en esos archivos (pp. 82-94).

Las primeras veces que fui al AGN, en el mes de abril de 2016, recuerdo que estaba muy preocupada sobre cómo obtendría los datos que me interesaban obtener. Nunca había entrado a un Archivo, y desconocía completamente su funcionamiento. Antonio Carlos de Souza Lima, mi orientador de disertación, me había dado semanas antes una carta-credencial donde explicaba mi vínculo académico y las razones que me llevaban a comparecer al archivo, junto con nuestros datos institucionales. Con ese papel en mano y con mi cédula de identidad me presenté en la puerta, y para mi sorpresa, sólo pidieron mi cédula para registrar mi ingreso y salida. No me preguntaron qué pensaba investigar, o si conocía que tipos de archivos existían, o si era estudiante o una mera interesada en papeles antiguos, nada! Agradecí y atravesé la puerta, dando a un hall interno. Allí, un salón amplio y oscuro, baldosas antiguas, un techo altísimo que dejaba ver los distintos pisos internos del edificio y una puerta espejada. En el medio del salón, una vidriería con una presentación del “Archivo Artigas”, en el cual constaba un recorrido por la historia del mismo, se mostraban algunas de las publicaciones resultantes de investigaciones, fotos y algunos documentos originales como “pruebas” de la historia del *Prócer Nacional*. El Archivo Artigas, anexo al Archivo General de la Nación fue instaurado por decreto de la Ley N° 13.032 de 1944, con la finalidad de “compilación y publicación de todos los documentos históricos que puedan reunirse en original o copia, relacionados con la vida pública y privada de Artigas, Fundador de la Nacionalidad Oriental y Prócer de la Democracia Americana”.

Atravesé la puerta espejada y me encontré con una sala muy iluminada, con dos mesas largas repletas de personas con guantes violetas en las manos y sus computadoras, pilas de papeles viejos y cajas antiguas al lado de cada uno de ellos, dos computadoras viejas, y tres señoras atrás de un escritorio que funcionaba como recepción. Amable, una de ellas me preguntó que estaba buscando allí y sin saber muy bien qué responderle, le contesté que estaba cursando una Maestría en Brasil y que mi investigación era sobre la “Historia de los pueblos indígenas del Uruguay”, y que por lo tanto, quería averiguar que tipo de documentos habían disponibles. Para mi sorpresa, en el Archivo estaba una Antropóloga canadiense que estudia el despojo de tierras indígenas en Uruguay en el siglo XIX y me ofreció realizar las primeras búsquedas de cajas con una base de datos organizada por ella misma, a cambio de intercambiar nuestras transcripciones. De esa forma, el primer mes de trabajo fue en colaboración con ella, siendo los subsiguientes, a partir de mis propias búsquedas en la base de datos del Archivo y en la lectura cuidadosa de los documentos.

Lo que se solicita a las archivólogas no es “documento”, sino una “caja”. Las cajas

contienen una enorme variedad de documentos, organizados de acuerdo al modelo que alguien alguna vez creyó apropiado para organizarla. Eso significa que algunas están organizadas por año, otras organizadas por sector estatal que los produjo y otras por temática. Así por ejemplo, los documentos a los que accedí a lo largo del trabajo de campo, son de fondos documentales que pertenecieron a la Presidencia, a la Iglesia, Ministerio de Guerra y Marina, Ministerio de Gobierno, Correos, Puertos, Ministerio de Hacienda, entre otros. Sin embargo, cada conjunto de documentos dentro de las cajas puede variar su tipo de organización, lo que dificulta el acceso. Dentro de una caja del Ministerio de Gobierno, por ejemplo, podía encontrar tan sólo un documento que mencionaba a los charrúas en medio de otro sin fin de temáticas (podrían haber estadísticas, pedidos de comida u objetos, denuncias, compras, cartas), pues estaba organizada por la fecha y lugar de producción; y otras veces, encontraba cajas donde existían sólo documentos sobre los charrúas (esto fue muy claro sobre los que se refieren a los repartos de indios sucedidos entre 1831 y 1832 en Montevideo), pues en ese caso el régimen de organización era temática.

Para “bajar una caja”, es decir, para buscar un documento, hay que entregarles a las archivólogas la localización de la caja, a saber: el fondo documental y el número de registro, ambos disponibles en la base de datos de aquellas computadoras viejas. Al igual que la organización del conjunto de documentos, la base de datos también responde a múltiples patrones de organización, lo que dificulta enormemente la búsqueda. La búsqueda en la base se realiza por número de caja, por fondo documental, por número de documento y sobretodo, por “descriptores”: palabras claves. Cada documento numerado, contiene una breve descripción de su contenido, que dependiendo, puede corresponder a la totalidad del documento, es decir, puede llegar a ser una transcripción completa, o en la mayoría de los casos, ser todo lo contrario, ofreciendo una descripción escueta y sesgada sobre su contenido. Ejemplo de lo anterior fueron diversos documentos que encontré hacia el final de mi estadía en Uruguay, cuando ya estaba más familiarizada con la (des) organización del Archivo, donde las palabras claves eran completamente inconexas con el contenido o al menos no eran representativas. Conociendo ya las categorías utilizadas en la época, mis búsquedas eran mayoritariamente insiriendo en el campo “descriptor” las palabras *indio*, *india*, *indígena*, *charrúa*, *guaraní*, *misionero*, *chino*, *china*, *chinito*, *chinilla*, *chinillo*, *reparto*, *misionero*, entre otras, sin tener siempre buenos resultados. Sin embargo, algunas veces decidí buscar únicamente cajas por sus fechas y revisar todos los documentos contenidos, en donde para mi sorpresa, encontré numerosos manuscritos referentes a persecuciones, denuncias u operaciones contra indígenas, por más que las descripciones ni siquiera los mencionaran.

El marco temporal que abordé inicialmente fue desde el año 1828, por ser cuando se instauró por primera vez una asamblea legislativa que debatió y redactó la Constitución nacional, por tanto, era el año en que los procesos de cuño ideológico y administrativo justificados en la formación de un nuevo Estado se estaban consolidando. Sin embargo, las palabras claves sobre las que se indexaban los documentos sólo hacían mención a los charrúas hasta el año 1835. Palabras como “charrúas”, “chinos/chinas”, “indígenas”, remetían a documentos que trataban sobre todo a acusaciones y denuncias de robo de ganado. En segundo lugar, sobresalían registros sobre los “repartos” de indios que tuvieron lugar particularmente entre 1831 y 1832. Los documentos donde consta una presencia charrúa posterior a esos años, no está indexada sobre aquellas palabras claves. Las búsquedas deben ser realizadas mediante “anarquistas”, y hacia fines de 1850, los descriptores son “intrusos” y “tierra” principalmente, al referirse a documentos que tratan el proceso de desalojo de una colonia guaraní misionera

Un dato que considero no ser menor, refiere a las correspondencias entre descriptores y sus fechas. Los que más utilicé, mencionados arriba, fueron de búsquedas que comprendían el período entre 1828 y 1899. No obstante, los resultados arrojados por esos descriptores son mínimos y corresponden únicamente al período entre 1831 y 1836. Es decir, cuando utilicé aquellas palabras clave, la base de datos me ofreció documentos comprendidos únicamente hasta 1836. El restante corpus documental que encontré está descrito con otras palabras claves, como por ejemplo *tierra, desalojo, intrusos, anarquistas y pobladores*.

Los mecanismos de búsqueda documental en los diarios de la Biblioteca Nacional y en el archivo de la Iglesia Matriz, fueron sin duda más simples, aunque ello significó leer, en el primer caso más de 500 ejemplares, y en el segundo tres libros manuscritos.

Es importante mencionar que la organización de los archivos y de las propias bases de datos corresponden a selecciones e intencionalidades previas de personas que trabajaron en el AGN, que por motivos aleatorios o no, eligieron describir los manuscritos bajo palabras claves distintas a los contenidos, fuera ello porque juzgaran que no era un tema central o no. Un caso muy claro de ésto último, son los documentos referentes al poblado de guaraníes misioneros, asentados en la hoy desaparecida ciudad de San Borja: ni descripciones ni palabras claves hacen mención a indígenas, por el contrario, el acceso a los documentos es a través de palabras claves como *San Borja, ocupación, pobladores o intrusos*.

Fuera del recorte que yo misma realicé en la selección de los archivos, en las formas en que los busqué, aquellos que decidí de hecho transcribir y aquellos que descarté, es un punto importante a considerar los recortes previos. Los fondos documentales del AGN existentes y de acceso público representan selecciones previas, de agentes y momentos específicos y

particulares, sean porque provienen de donaciones de archivos personales (familias que deciden donar sus archivos personales), sean por compras selectivas de la misma institución. No es por acaso que los archivos remiten en su mayoría a los períodos de institucionalización del Estado y a los momentos de revoluciones previas a la independencia, notoriamente observable por el amplio Archivo Artigas.

Sobre la transcripción de documentos manuscritos aquí citados, opté por escribir por extenso cada una de las abreviaciones originales, considerando que ya la diferencia de idioma de los posibles lectores de éste trabajo y aún el mismo estilo de escrita del español antiguo podrían dificultar especialmente su comprensión. Sin embargo, decidí mantener las faltas ortográficas y la puntuación original, entendiendo su riqueza al remitirnos a otras dimensiones del discurso, de la época y de los estilos de narración variantes según el agente que escribía. Ésta anotación vale tanto para los manuscritos del AGN, como las notas de Diarios y partidas de bautismo, nacimiento o defunción de la Iglesia Matriz de Montevideo. Documentos extraídos de autores son mantenidos en su forma literal por tratarse de citas directas, pero entre paréntesis rectos escribo por extenso las palabras, nombres o lugares que considero esenciales para su comprensión.

Siguiendo a Foucault (1972, pp. 160-163), es importante señalar que el *archivo*, como un sistema de enunciados, no es meramente lo que se dice o se deja de decir, o sobre lo que informa de quienes dijeron, el archivo define una práctica que hace surgir una multiplicidad de enunciados y regularidades y él mismo nace de una regularidad específica. Más que un registro del pasado, el *archivo* llama la atención sobre la regularidad discursiva en el cual se insiere y de las posibilidades enunciativas que conduce. En ese sentido, el archivo histórico que aquí abordo será iluminado en sus contenidos, en tanto elementos que cuando leídos a contrapelo señalan otras posibilidades de enunciaciones históricas que las ya existentes, que las ya formuladas por otros historiadores, antropólogos, y por el mismo Estado que en esa práctica de creación, custodia, selección y cuidado de las piezas, establece su memoria oficial, al pautar lo que decide recordar y ocultar como propio u ajeno. Siendo también lo que puede ser dicho y lo que puede y pudo ser registrado o no, el archivo es una manera de hacer/hacerse Estado, como práctica (creativa) y como institución. Los documentos como productores posibles de Estado, en tanto que es a partir de los enunciados que en ellos encontramos los caminos de la formación del mismo en forma de proyecto, plasmados en comunicados oficiales, notas y decretos internos. Éstos manejan, gestionan y crean los mecanismos de gestión de la población indígena.

Organización del texto

La disertación está dividida en tres capítulos, cada uno de los cuales corresponde a lo que apunté como tres distintos niveles sobre el discurso de la *desaparición* indígena. En el primer capítulo, a través de un *corpus* conformado por documentos de archivo, busco analizar cómo el Estado “gestionó” a los pueblos indígenas, mediante acciones militares que visaban el “fin del indio”, mediante el exterminio y la sujeción de mujeres y niños al trabajo esclavo doméstico. Argumento que, en el marco de la formación del Estado-nación póst independencia, éste forjó un imaginario sobre el indio como enemigo de la nación al cual aniquilar, habilitando su persecución y captura. En ese sentido, muestro que dicha representación derivó no sólo en la ampliación de mano de obra esclava, sino un mayor control sobre el territorio que se proyectaba como soberano.

En el segundo capítulo, me ocupo de tres textos de autores de fines del siglo XIX, los historiadores Manuel de la Sota (1842) y Francisco Bauzá (1889), y el arqueólogo José Henrique Figueira (1892), quienes se dedicaron a construir la historia oficial del Uruguay abarcando la presencia y el *fin* indígena, y por tanto, son tres importantes intelectuales que en su época contribuyeron especialmente a consolidar las bases que proyectan al Uruguay como un país netamente europeizado. En un primer momento, me detengo en el contexto socio-histórico del siglo XIX, reflexionando sobre las bases que permitieron pensar al país como sin indios. En un segundo momento, expongo los principales puntos y estrategias discursivas de cada uno, al explicar y justificar el porqué la *desaparición* de los charrúas era en 1831 inminente y necesaria. Con de la Sota, quien escribe apenas pasados diez años de la Masacre de Salsipuedes, argumento que la *desaparición* indígena se muestra por el contrario, como un expreso apagamiento de su presencia contemporánea, colocando al indio en un pasado lejano y de efímero recuerdo. Al abordar a Bauzá, muestro que en una misma línea, se constituye al charrúa como el *indio* nacional, en desmedro de las poblaciones misioneras o de otras colectividades. Por último, expongo un ensayo de Figueira, en el cual se retratan los “antiguos pobladores”, caracterizados por éste como marcadamente primitivos y antiguos, haciendo parte de una búsqueda por colocar a la nación a la par de países europeos.

En el tercer capítulo salgo del siglo XIX para reflexionar acerca de los embates (de) académicos entorno de la presencia legítima/ ilegítima actual de charrúas y descendientes, retomando algunos puntos abordados en el primer capítulo de mi monografía de grado (REPETTO, 2015, pp. 21-28). En ese contexto, coloco que las discusiones no pretenden

únicamente re-posicionar objetos antropológicos y antropólogos en un campo intelectual tensionado por distintas posturas y líneas teóricas, sino que los discursos de éstos señalan de forma unánime que la nación como constructo es un proceso aún en vías de desarrollo e íntimamente relacionado con la producción académica, que permanece a debatir quienes pertenecen o no a la identidad nacional.

Por último, me gustaría hacer una marcación sobre las categorías y fuentes que utilizo a lo largo de la disertación. Siendo categorías como la de “indio”, procedentes de un contexto colonial y de sumisión de los pueblos nativos, la palabra, al menos en español, carga con pesados estigmas peyorativos descartados por las comunidades indígenas, por lo cual a lo largo del texto me referiré a “indio” o “india” en cursiva (*indio/india*) cuando la palabra se refiera a los usos y discursos de los agentes coloniales que abordo, como militares, ministros, presidente, etc; siendo utilizada la categoría “indígena” cuando el discurso sea el mío propio. El uso de cursiva no será únicamente para enfatizar y diferenciar de mi uso la palabra *indio*, sino que aplico dicho estilo al utilizar todas las otras nomenclaturas que surgen del contexto histórico mismo, tales como *chinillo*, *chino*, *china*, *salvaje*, *limpiar*, *bárbaro*, u otras, y que hacen parte de contextos discursivos específicos.

CAPITULO I

Entre las brechas de documentos estatales del siglo XIX. Acción y gestión sobre los charrúas

1.1 Introducción

La “desaparición” indígena en Uruguay y específicamente la charrúa es abordada en ésta disertación en torno de tres niveles y ejes de pensamiento e idearios que han ido sedimentándose con el tiempo. Como mencionado en la introducción, en éste primer capítulo me refiero a las acciones y las “gestiones” perpetradas por el Estado uruguayo sobre los pueblos indígenas a mediados del siglo XIX, a partir de las cuales la “desaparición” y la “ausencia” indígena se formulan y se inician como una verdad de Estado. Más específicamente, trataré del discurso y las acciones del Estado en lo que refiere a la gestión y la administración de los pueblos indígenas, y consecuentemente, del territorio que éstos ocupaban. A partir de un *corpus* conformado por documentos de archivo, periódicos de la época y registros eclesiásticos, me interesa pensar cómo las descripciones, las clasificaciones y las categorías enunciadas por agentes de Estado entre los años 1828-1860 en el marco de las campañas de exterminio indígena, en sus desdoblamientos de incorporación/expulsión de la vida nacional, contribuyeron a dar las bases para consolidar el imaginario nacional que sostuvo, y continúa sosteniendo, la “necesaria desaparición” del “indio”. Estas campañas “contra” y “sobre” los indígenas están enmarcados en un contexto de formación del Estado y de la misma nación uruguaya de larga duración. Llevando esto en consideración, y como hilo que atraviesa todo el proceso, en un segundo movimiento examino éstos documentos a la luz del avance y la conquista sobre los territorios indígenas, considerados aquí como un mecanismo de fijación del territorio como *locus* de soberanía frente a los procesos de instauración y construcción burocrática e ideológica del Estado.

Por último, argumento que las persecuciones a los charrúas, que tuvieron su ápice en la Masacre de Salsipuedes en 1831- tanto a nivel de las acciones concretas como en los registros e interpretaciones posteriores-, fueron enunciadas y justificadas por las fuerzas del Estado como el combate *justo* a la *delincuencia* que se les imputaba a los indígenas. Sin embargo, por las acciones que tuvieron lugar después de éstos hechos, afirmo que ese combate, aún narrado como “la desaparición indígena”, paradójicamente se edificó en la creación de un enemigo nacional

que luego sería convertido en mano de obra esclava.

1.2 Políticas estatales de gestión de los pueblos indígenas: persecución, extinción, incorporación

El 13 de abril de 1831 tuvo lugar uno de los ataques más conocidos contra los charrúas. Conocido como “La Masacre de Salsipuedes”, el evento marca un hito en la historia uruguaya, al haberse consagrado tempranamente como el responsable por darle “fin” a los nativos. Libros escolares y el amplio imaginario social imperante aún afirman que fue en ese entonces que los charrúas tuvieron su “golpe final”. Tras dos largos siglos de combates contra los españoles, portugueses y otros grupos indígenas, como minuanos o guaraníes, los charrúas habrían sido “derrotados” por las filas del ejército militar al mando del primer presidente constitucional Fructuoso Rivera como “General en Jefe”. Salvo un círculo académico más restricto o de los mismos descendientes de charrúas, no es sabido que el enfrentamiento no fue ni el último ni el “golpe final” de un grupo que continuó presente en otros segmentos de la sociedad, a saber por los aprisionamientos y de “repartos de indios”: eufemismo de las distribuciones de indígenas como mano de obra esclava que le sucedieron. En las siguientes campañas que se extendieron hasta 1834, como la de Yacaré Cururú, realizada en 1832 en la misma región y con las mismas finalidades, el presidente ya no estaría al frente de batalla. En su lugar, estaría un sobrino suyo, Bernabé Rivera, que según algunos archivos datados ese mismo año, habría sido muerto por los charrúas en venganza de Salsipuedes.

La Masacre de Salsipuedes fue una de las primeras “medidas” que el nuevo Estado tomaría tan sólo un año después de que asumió el primer gobierno constitucional, “en respuesta” a las quejas y denuncias de hacendados y políticos sobre supuestos robos de ganado vacuno a manos de charrúas. Si bien los relatos sobre su ejecución son disímiles, autores como Acosta y Lara (1989) y documentos consultados en el AGN y Biblioteca Nacional, apuntan que la masacre consistió en una emboscada planificada y ejecutada a orillas del Arroyo Salsipuedes, Departamento de Tacuarembó. Aunque el saldo exacto de muertos ni los detalles de la acción son conocidos, por la documentación es perceptible que se trataba de reunir al mayor contingente posible de charrúas y asesinarlos, cuyo saldo de muertos indica en torno de 40 hombres adultos y el aprisionamiento de más de 200 entre niños, niñas, mujeres y ancianos. Éstos últimos fueron conducidos al Departamento de Durazno y luego a Montevideo como destino final, habiendo registros del ingreso de más de 160 charrúas al Cuartel de Caballería de

la capital. Aunque los historiadores clásicos que trataré en el próximo capítulo tomen ésta masacre como un acción concreta u hecho aislado, por el contrario, se trató de una “operación” comprendida dentro de una campaña de mayor alcance temporal y espacial, prolongándose aún después de 1831.

Entendida como “medida” en la época, la masacre se articula en un modo de gestión de Estado específica. Se trata de la ejecución, a nivel práctico, de un ideario sobre la gestión de un pueblo percibido como “otro”, diferente y desigual en sí mismo; como un estorbo, molestia, “piedra” a ser superada. Aquí por “gestionar” me estoy remitiendo a una de las dos dimensiones de un mismo proceso administrativo, levantados por Souza Lima (2002, pp. 16-17) para describir y tratar las implicaciones de ejercicios de poder, como el tutelar, y del hacer/hacerse Estado. Siguiendo el léxico utilizado por el autor, “*gestar*”, se refiere a “formar”, “sustentar”, una función constitutiva, un proceso pedagógico, un “enseñar a ser”, perceptible en la tutela como ejercicio de poder visible en la imagen de “gobernanta”. “*Gerir*”, nos lleva al acto de gerencia, administrar, digerir; señala un control cotidiano que mantiene las diferencias y las desigualdades. De allí, se forma Estado. Y se “forma Estado” en un hacer/hacerse, es decir, una dialéctica donde el Estado organiza y se organiza a partir de la formación de relaciones sociales entre clases, fracciones, segmentos y aparatos de poder; pero también se forma materialmente, una vez que instruye funciones, puestos, instituciones o incluso personas en un movimiento en *pro* de aquella gestión de los sujetos.

Lo particular de la Masacre, es que se fundamenta en un imaginario que estaba consolidándose en ese entonces entorno del indígena y que trascendió el momento histórico, posicionándose como justificativa plausible por los historiadores nacionalistas que ya leímos. De los documentos que tuve acceso y por las discusiones entre lectores que se observan en el Diario El Universal de Montevideo, el estigma que recaía sobre el charrúa (ya no un “indio” genérico sino uno específico e identificado) era la responsabilización y culpa por la inseguridad y desorden que “asolaba” al campo. Además de ser acusados por el robo de ganado en las haciendas aún sin cercar, también recaía sobre ellos los asesinatos a los habitantes de la campaña (campo), dueños y peones de las estancias.

En la búsqueda que realicé en el AGN predominan las denuncias de hacendados hacia el año 1830. La fecha es particular, pues en ese entonces se estaban debatiendo las bases ideológicas y legales de la Constitución Nacional, los organismos y funciones que regirían en el territorio y del propio Estado como institución. Es decir, no sólo se estaba discutiendo quiénes pertenecerían al Estado como ciudadanos (y mismo quienes serían ciudadanos), o qué derechos u obligaciones tendrían éstos, sino especialmente a cuales sujetos y objetos se respaldaría legal,

económica y militarmente a nivel estatal. Es además un período en el cual las rentas públicas se estaban estableciendo, siendo la industria ganadera y la venta de tierras públicas a extranjeros las principales fuentes de ingreso a los cofres públicos. Como iré mostrando, éste tipo de industria (y considerando que hoy persiste como la principal), tuvo un papel fundamental en la consideración del indígena como un estorbo a su crecimiento y avance.

La presencia indígena en el interior del país suponía para las clases dominantes retrasar o dificultar la ejecución de frentes de expansión sobre el territorio, devaluando su valor potencial, y menos permitía la expansión poblacional por medio de la colonización interna de extranjeros, en un país que hasta el día de hoy tiene a la mayor parte de su población viviendo en los centros urbanos⁵. Al referirme a “frentes de expansión”, empleo los términos de Roberto Cardoso de Oliveira (1967; 1976) como inspirativos. Los frentes de expansión son expresados como el “*situs* del colonialismo interno”, según la cual la sociedad nacional como “unidad” se expande sobre los territorios indígenas, justificándolo en base a intereses económicos o de poblamiento. La discusión se enmarca en los procesos de relaciones inter-étnicas, “relaciones entre dos poblaciones dialécticamente unificadas a través de intereses diametralmente opuestos” (1976, p. 85). Según esa lógica, el colonialismo interno es parte latente de un sistema de dominación y sujeción entre dos o más unidades étnicas asimétricas y étnicamente diferenciadas. En éste caso, distingo por un lado la sociedad nacional, en vías de formación, y los grupos indígenas: los retratados como “infieles” y enemigos a la empresa nacional, y los *indios* misioneros, “patriotas” y aliados a las fuerzas militares.

Distinto a un abordaje clásico de la academia uruguaya, aquí las masacres contra los charrúas no son consideradas meramente como “masacres”, en el sentido de una acción estatal aislada y unidireccional, sin ahondar en las entrelíneas, vacíos y presupuestos en los que esa narrativa oficial se apoya. Sobre narrativas oficiales me refiero por ejemplo a las del historiador Diego Bracco, quien en su obra explica la “derrota charrúa”. En ese sentido, en un artículo de 2014 y por motivo de un libro recientemente publicado Bracco explica que la “derrota” charrúa hacia 1830 se dio por dos motivos. En primer lugar se refiere a la dificultad que los charrúas habrían tenido en obtener y mantener la pose de caballos para luchar, una vez que las persecuciones se profundizaron. El caballo es apuntado por el autor como una de las

⁵Según datos divulgados del censo de 2011 por el INE, el 94,66% de la población vive en centros urbanos, mientras que sólo el 5,34% en el medio rural. En un análisis más detallado vemos que los Departamentos donde hoy predominan descendientes de charrúas y donde tuvieron lugar las Masacres más conocidas, su población rural es más alta: Tacurembó 10,74%; Cerro Largo 7,01%; Salto 6,29%; Rio Negro 9,52%. Montevideo tiene sólo el 1,06% de su población viviendo en zonas rurales. Acceso en 16/12/2016 en: <http://www5.ine.gub.uy/censos2011/index.html>

herramientas fundamentales que tenían para la guerra, o que les permitía además de luchar refugiarse en los montes. En segundo lugar, y tal vez más importante, se refiere a la incapacidad que tuvieron en continuar su reproducción social. Para el autor, las batallas hacían que mujeres y niños cayeran sistemáticamente a manos de “criollos”, derivando en la imposibilidad de continuar con su organización social (BRACCO, 2014, pp. 113-129). La forma de su narrativa es curiosa, desde el momento en que únicamente establece y analiza motivos que derivaron sin más a una derrota y un desaparecimiento charrúa en el Uruguay. Es curioso que formas de resistencia, interacción, negociación o diálogo no consten, pues acaba creando una narrativa en la cual el indígena no tiene un papel activo y sólo se lo representa en un papel receptivo de acciones bélicas estatales. El argumento del autor no discrepa de las narrativas oficiales, por el contrario, contribuye a profundizarlas, quitando margen tanto para posibles historias divergentes como a la comprensión de una situación que envolviendo más de un agente, ofrezca elementos para elucidar las perspectivas de los ya invisibilizados.

Como iré mostrando, las masacres son consideradas dentro de un marco mayor de actualización del colonialismo interno, derivadas de un conflicto inter-étnico entre fragmentos de la sociedad nacional (representada principalmente por hacendados y élites políticas) y los grupos indígenas nativos. Cuando pensadas como partes de un proceso de mayor alcance temporal y espacial, en donde distintas unidades étnicas interaccionan respondiendo o no a un conflicto, creo que así se retira del espacio estático a los nativos y se les otorga un lugar activo y protagónico en procesos que tuvieron de hecho un lugar crucial. La crítica realizada por João Pacheco de Oliveira (1988, pp.43-54) a los estudios del contacto inter-étnico y su propuesta de “situación histórica” son iluminadoras, aunque el tratamiento de éstos eventos históricos son sustancialmente diferentes en Uruguay. Sobre todo, porque los grupos intelectuales clásicos y algunos contemporáneos se ocupan de exponer la descaracterización cultural y la fragmentación étnica de los charrúas, y no sus ambigüedades, conflictos o resistencias desde un punto de vista que aborde las nociones nativas, o desde un punto de vista que busque iluminar al menos las contradicciones de aquel proceso entre grupos étnicos diferenciados.

Siguiendo las formulaciones de “situación histórica” de Oliveira Filho (1988, pp. 54-58), en donde el autor re-articula el concepto de “situación social” de Gluckman, el conflicto es pensado por éste como una forma estructurante de la interacción (1988, pp. 57-58; SOUZA LIMA, 1995, p. 40-41). La noción remite a una abstracción con fines analíticos, compuesta por la observación de padrones de interdependencia y fuentes y canales de conflicto. Se trata de observar y analizar “modelos o esquemas de distribución de poder entre diversos actores sociales”, en donde más que atenerse a un evento aislado de conflicto, busca proceder por medio

de un análisis situacional concreto (esto es, la conjunción de actores, acciones y un evento) llegar a padrones de relaciones de interdependencia entre actores sociales vinculados a diferentes grupos étnicos. En ese sentido, el contacto inter-étnico al cual hace referencia el autor, no implica en pensar la etnicidad y los grupos étnicos como un dato *a priori*, sino que, siguiendo a Barth (1969), invierte las preposiciones tradicionales de etnicidad, y las aborda como constituidas en el propio movimiento de la relación inter-étnica. En Uruguay, las medidas de incorporación y exclusión del indígena, son articuladas en base a imágenes previas construidas durante conflictos de contacto inter-étnico que perpassa dos siglos, pero que se reactualizan con la emergencia del Estado-nación uruguayo. Allí las relaciones de interdependencia entre indígenas y blancos demostrarán y cristalizarán un binomio de dominación/sujeción que encamina a los primeros hacia su exterminio.

Para Acosta y Lara (1989), autor del libro “La Guerra de los Charrúas” (véase que el título es La Guerra “de” los Charrúas y no “contra”, sugiriendo *a priori* una postura teórica y política sobre el tema), las guerras que funcionaron de antesala a la independencia habían convertido al campo en una proliferación de “barbarie” que acabaron con todas las garantías individuales hasta ahí existentes. Los saqueos y robos de estancias eran moneda corriente. Para el autor, la imposición del orden y de la legalidad en el medio rural era un asunto impostergable para el gobierno, no habiendo otra opción sino el masacrarlos. Aunque él llega a cuestionar si de hecho eran los charrúas los únicos “culpables de las hostilidades que determinaron su represión”, dando a entender que existía por tras un cuerpo de delincuentes no indios (como “anarquistas”, desertores del ejército, contrabandistas portugueses, y otros.), afirma que los charrúas eran “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, pp. 1-ss)⁶. Pero hay más cosas. Es claro que ese fue uno de los discursos nacionales, plasmados en avisos oficiales, y en obras históricas como la que el propio autor adhiere. Más allá de “robo sí, robo no”, argumento que el exterminio charrúa pasaba por generar las condiciones básicas de control político y económico del territorio, de generar una reserva de mano de obra “esclava” sobre el estatus de “sirvientes” y de la proyección de una imagen nacional diferencial en la región. Argumentaré también que señalar a los charrúas como culpables de los robos de ganado fue un proceso de

⁶El término “anarquistas” tanto en documentos y también para Acosta y Lara, se utilizaba para nombrar a los miembros de movimientos político-militares que durante los primeros años de la independencia forjaron sublevaciones y revueltas en contra del gobierno de Rivera. El término a veces hace alusión a personas que causaban “desorden” en el campo, como ladrones de ganado.

deslocar la culpa puesta en extranjeros para depositarla en los primeros, en un proceso continuo de creación y renovación de alteridades estigmatizantes.

El 9 de octubre de 1829, el Diario El Universal publicaba la siguiente nota:

Universal, Montevideo Octubre 9 de 1829

Nuestro corresponsables de la campaña siguen lamentando los efectos del robo de ganados: es probable que refiriéndose en parte á las noticias de algunos hombres que transitan el campo por los parajes menos poblados, que es donde se executa con mas osadia el abigeato, haiga alguna exageración en aquellas comunicaciones. De todos modos, el mal es efectivo: no necesitamos entrar en la averiguación del grado de sus excesos, debemos si pensar en remediarlo, de un modo eficaz y el mas pronto posible. Desde que somos libres tenemos derecho también de ser felices: de poco nos serviria lo primero, sino conseguimos lo segundo; puesto que la base fundamental de la **riqueza del Pais consiste en las haciendas** de la campaña indispensable que, ya que no pueda hacerse aun todo lo que conviene para multiplicar los canales de esa fuente de nuestra prosperidad, las autoridades adopten muy pronto providencias para asegurar su conservación y progresos naturales. (BIBNA. Diario El Universal. N. 95 9/10/1829. Rollo 28) [énfasis míos]

Los años que precedieron a la Masacre de Salsipuedes gestaron una estrecha relación entre el robo del ganado y los indígenas como responsables materiales. Si en algunos documentos ésta relación es justificada como una defensa a la tranquilidad en el campo y en la defensa de las propiedades de los hacendados, lo que salta a la vista es que no simplemente son éstos últimos los sujetos que van a usufructuar del respaldo legal del Estado en el cuidado de sus propiedades, sino que el móvil que lleva a dicha defensa se orienta también a salvaguardar los intereses de un Estado-nación que recién está iniciando sus rentas públicas. Por tanto, proteger las riquezas del estanciero significaba proteger el único ingreso que el Estado tenía.

De acuerdo con Barrán y Nahúm (1984, pp.33-37), el territorio de la Banda Oriental (antiguo nombre del Uruguay) comenzó su poblamiento con colonos europeos sólo hacia mediados del siglo XVIII, en una segunda corriente colonialista gracias a que previamente existía ganado. La ganadería fue introducida sobre el año 1611 por el entonces gobernador del Virreinato del Plata, Hernandárias, desde la ciudad de Asunción⁷. La búsqueda por metales preciosos que había motivado la colonización española en el continente y su fracaso en la región del Rio de la Plata, hizo con que el Virreinato del Plata fuese el último a formarse en América. El hecho de no poseer ningún valor “intrínseco”, hizo que la región fuese considerada por casi dos siglos como una “tierra sin provecho”, cambiando su suerte recién a partir de la introducción y reproducción del ganado. Sólo a partir de entonces es cuando las políticas de poblamiento difundidas por la Corona y su anclaje en la explotación ganadera se inician de forma sistemática (MAGGI, 2011, pp. 13-17).

⁷Hernando Arias de Saavedra, Asunción 1516- Santa Fé 1634. (MAGGI, 2011, p.13)

Hasta avanzado el siglo XIX, el país vivió la llamada “edad de cuero”, período en que éste representaba la mayor parte de los productos comercializados, siguiéndole el tasajo (carne salada) y en menor medida la grasa, desechándose por entero miles de kilos de carne. La explotación ganadera extensiva sin cercos y el latifundio fueron las bases que estructuraron la economía. De acuerdo con Nahúm (2013, p. 106) el latifundio se profundizó durante la Guerra Grande, trayendo un nuevo fenómeno de la mano, la extranjerización de la tierra. Los años que comprendieron la guerra, entre 1839 y 1851, llevaron al decline del precio de la tierra. En ese mismo período un tercio de las tierras fueron vendidas a brasileños (*ibid*). Es a fines del siglo XVIII que se instalan los primeros saladeros y productos antes desechados como carne y grasa pasan a ser exportados, principalmente a Francia, Estados Unidos e Inglaterra, pasando a ser la principal fuente de rentas públicas. Siguiendo una tendencia del continente latino-americano y para tener dimensión de la importancia de la industria agraria en el Uruguay, véase que al día de hoy el primer lugar ocupado en la producción nacional es la soja, y en segundo lugar, persiste la explotación ganadera⁸.

Una actividad económica básicamente ganadera, no obstante, exige cuestionar en términos generales y para otros rubros económicos cuál fue/es la mano de obra preferente o principalmente utilizada por los estancieros. Los arqueólogos Curbelo y Barreto (2009, pp. 2-3), en sus trabajos sobre las misiones jesuitas de la Banda Oriental, mencionan que eran los “indios misioneros” los responsables por la producción y la comercialización de productos agrícolas a partir del excedente de las estancias misioneras, sobretodo de yerba mate. Sobre la participación de los charrúas en ésta cadena no existe suficiente información, particularmente porque algunos autores, como los anteriores, argumentan que la presencia charrúa en las misiones era minoritaria.

Pensando en las estructuras económicas que caracterizaron los procesos coloniales en otras regiones de América-latina, como los plantíos de algodón o caña de azúcar en Brasil, Cuba, Perú, etc, en Uruguay la explotación de la tierra no pasó específicamente por una producción agrícola ni tampoco demandó masas de mano de obra esclava indígena o africana para ello. Gustavo Verdesio (2012), en una crítica a la aplicación del concepto de “colonialidad del poder” de Aníbal Quijano en el contexto uruguayo, sostiene que mientras que el “problema del indio” en otras regiones estaba anclado a la obtención de mano de obra esclava para el trabajo en las encomiendas, en Uruguay, el “problema del indio” pasaba más por la obtención de su territorio y por la desaparición del indígena (*Ibid*, pp.180-184). Argumenta entonces que un concepto

⁸Para un cuadro más general, accesar: <http://www.iecon.ccee.edu.uy/>

más apropiado es el de *settler colonialism* (o colonialismo de colonos), haciendo hincapié en situaciones coloniales donde el colono se instala en tierras recientemente conquistadas, buscando el desplazamiento y/o la desaparición de los pueblos nativos. Como mostraré, la mano de obra indígena visiblemente acabó ocupando otros espacios en la jerarquía económico-social, que no los agrícolas. Si por un lado es cierto que no existieron regímenes de explotación agrícola y de mano de obra indígena tan fuertes (ni mita ni encomienda) hasta finales del siglo XIX, el análisis de Verdesio deja de lado el trabajo de misioneros en las estancias jesuitas, y tampoco considera que por más que el desplazamiento haya sido una acción sistemática de los colonos, los años que siguieron a la independencia fueron marcados por la incorporación de indígenas a las filas del ejército y a los circuitos del trabajo servil, es decir, que sí se dependió de la apropiación de su fuerza de trabajo.

Por su parte, el historiador Carlos Maggi (2011, pp.13-17) afirma que la introducción del ganado, además de enriquecer a la región, visaba “proteger” la frontera del avance expansionista lusitano por medio del poblamiento, una vez que los nuevos asentados tendrían alimento básico (carne) para sobrevivir. La lucha contra la expansión del dominio lusitano se cristalizó en 1680 cuando se construye Colonia del Sacramento al mando de los portugueses con la mano de obra de indios misioneros, y que después de casi un siglo de conflictos es tomada definitivamente por España en 1777, cuando se funda el Virreinato del Plata en el marco de las reformas borbónicas un año antes.

La colonización del actual territorio uruguayo fue expandiéndose al inicio en un movimiento sur-norte hacia el Rio Negro. Para el año 1811 sólo existían algunas pocas localidades, como Maldonado, San Luis, Colonia del Sacramento, Montevideo, en su mayoría sobre el Rio de la Plata. Fuera de estas pequeñas ciudades y regiones de haciendas, el norte del Rio Negro era considerado un “desierto”: completamente inhabitado por colonos europeos y sus descendientes, siendo habitado únicamente por el ganado hasta entonces libre y por grupos indígenas. Allí, el ganado circulaba libre y su cuero era explotado por faeneros de ambos lados de la frontera en las expediciones conocidas como vaquerías (Ibid; CABRERA & BARRETO, 2005, pp.1-2)⁹. Cuando la tierra comienza paulatinamente a ser apropiada hacia fines del siglo XVIII, y con ello el ganado en pie sobre aquella, los conflictos entre nuevos propietarios e indígenas toman especial lugar. Por mandatos del Cabildo de Montevideo (casa de gobierno) -

⁹Adhiero a la definición de Claudia Briones, que haciendo referencia a la Conquista del Desierto, el “desierto” es comprendido como un *tropos*, cuya utilización apuntó a esfumar la fluidez y complejidad social de fronteras interiores donde indígenas y no indígenas coexistían y participaban de diferentes tipos de intercambio (2007, p. 36).

integrado principalmente por hacendados, las poblaciones nativas que ocupaban éstas tierras fueron siendo empujadas cada vez más hacia el “desierto”, siendo frecuente la orden de “requerirlos de paz y pasar por cuchillo a todos” los que resistieran (Ibid).

Sobre el año 1801 se asentaría un precedente a las masacres que se ejecutaron entrada la vida independiente. Aquel año, el entonces Virrey Marqués de Aviléz encomendó al Capitán Jorge Pacheco exterminar a los indios “infieles” de la Banda Oriental (principalmente minuanos y charrúas), procediendo en tres ataques donde asesinó y tomó como cautivos varios cientos de aquellos. Esa vez, los indios fueron trasladados a Buenos Aires y distribuidos entre las familias allegadas al Virrey para trabajo doméstico (Ibid, p. 3).

Más allá de la cuestión “meramente” económica, los intereses en disputa que derivaron en la guerra *contra* los charrúas eran múltiples. Los límites territoriales aún eran difusos por las sucesivas guerras y seguirían siéndolo hasta el fin de la Guerra Grande en 1852, sumado a que las garantías institucionales eran débiles. Para Basini (2003, p. 112), las exigencias de los hacendados presionaban al primer gobierno a crear bases territoriales sólidas en una soberanía donde los indígenas no tenían lugar. En los documentos es perceptible que los hacendados tenían un poder de intervención en la política inigualable. Las denuncias y pedidos de exterminio indígena realizados por los hacendados eran a través de cartas enviadas al ejército, a los editores de Diarios locales y al mismo presidente, hecho que refleja el tipo de proximidad que hacendados y el poder ejecutivo tenían, y consecuentemente, el peso político que los primeros tenían sobre el segundo¹⁰.

Éstos exigían por canales de comunicación directa al gobierno (cartas enviadas a los ministros con acuso de recibo por ejemplo) que proporcionara los medios para proteger la incipiente propiedad privada que hasta hacía pocos años estaba marcada por la “falta de control”, o mejor dicho, por la flexibilidad de su adquisición y reparto. Como muestra Maggi (2011, pp.13-15), hasta la fecha de la independencia las tierras y el ganado eran repartidas, concedidas

¹⁰A modo de ejemplo:

Durasno En.o 13 de 1831

Sor. D. Fructuoso Rivera.

Mi respetado **general y amigo**: p.r el parte que le adjunto se impondra V. de que el Ten.te D. Fortunato Silva se a batido con los Indios Charruas que habian robado el Ganado y Cavalladas de la estancia del Becino D. Geronimo Jacinto. Este acontecimiento haci como otros semejantes que repetiran los Indios indudablemente probaran la necesidad que ubo de que V. se pudiese en campaña, haci como se ciente cada ves mas la que existe de poner todos los medios p.a separar a los Charruas del Territorio que ocupan y reducirlos a un nuevo orden de bida y costumbres. Nada hay de Particular que comunicar á V. si algo ocurriese digno de su atencion sra mi deber ponerlo en su conocimiento. Entretanto tengo el gusto de Saludas á V. con mi mas sinsero afecto. Su at.o Serv.r Q.B.S.M Eugenio Garzon (rubricado) (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, pp. 30-31)

y explotadas de forma abierta y flexible, pues era una manera de fijar el territorio. Ahora bien, con el fortalecimiento de la explotación ganadera, la expansión del latifundio, y posteriormente con la fundación del Estado, la gestión del territorio y el control de la economía se tornan más rígidas.

La siguiente nota refleja algunos de los intereses que estaban en juego en la época, por lo menos a nivel del discurso explícito, pautando lo que un año más tarde se consolidarían en la Masacre:

Ministerio de Guerra, Montevideo Febrero 24/1830

Por el adjunto parte que en copia autorizada se acompaña, se ha impuesto al Señor General de los excesos cometidos por los **Charrúas**. Para contenerlos en adelante y **reducirlos a un estado de orden** y al mismo tiempo **escarmentarlos**, se hace necesario que el Señor General tome las providencias más activas y eficaces, consultando de este modo la seguridad del recinto y la garantía de las propiedades. Dejados estos malvados a sus **inclinaciones naturales** y no conociendo freno alguno que los contenga, se librarán sin recelo a la repetición de actos semejantes al que nos ocupa y que les son familiares. El infrascripto ha recibido órdenes del Gobierno de recomendar altamente al Señor General la más pronta diligencia en la conclusión de este asunto, en que tanto se interesa el bien general de los habitantes de la campaña. (AGN.MGM.1177.2.24/2/1830) [énfasis míos].

Si en el documento anterior de 1829 la acusación por el robo de ganado y del desorden no recae específicamente en los charrúas, sino que abarca a todo el contingente de “hombres que transitan el campo”, las categorías para nombrar a los “delincuentes” irán modificándose y corriéndose hasta señalar de forma unánime que el sujeto a erradicar es el indígena, visible en los documentos de archivo y diarios que abrí de entre el año 1827 y 1832¹¹. Mientras que en

¹¹ Salto, Diciembre 9 de 1830.

Amigo y Señor: Por tercera vez los Charruas, **ó no se quien**, han vuelto á rovarme la estancia de las cañas el Martes 7 del corriente, llevandose como 400 cabezas de ganado segun se calcula por la rastrillada, todos los caballos, dejando degollado un muchacho de 9 años, y no se sabe si se llebaron ó dejaron tambien asesinado otro peon jóven como de 14 á 16 años: sucedió que otro dia martes á la tarde se vió desde la casa que habia entrado una punta de baguales acia el fondo del rincon, y el capataz mandó al muchacho mayor que era peon, y al chico que era huesped que fuese á hechar para afuera los baguales de cuya deligencia no volvieron mas. Se esperaron todo el resto de la tarde y toda la noche y se trató de buscarlos al día siguiente bien temprano que empezando por el fondo del rincon hallaron allí inmediato á una picada del Arenunguá que habian rondado de noche la tropa robada, de la que habian carneado, tres bacas á una sola le quitaron el asado, y el muchacho mas jóven lo hallaron degollado al pie de la misma picada con las manos todas tajadas, sin duda en deligencia de desviar el cuchillo. El capataz y los peones se amedrentaron y no se atrevieron á entrar por la picada, hasta el otro lado a buscarlo por haber monte muy espeso. El matar el muchacho chico y acaso el grande **me induce á creer que no serian solos Charruas** sino juntos con ellos algunos conocidos de los muchachos de quienes habrán temido los descubriesen y en tal caso deben ser los mismos que acía el 15 de noviembre robaron en la Costa del Tacuarembó en este departamento como 1000 cabezas de ganado, caballada y yeguada de Flizberto Nuñez y outros vecinos inmediatos á la linea de este lado, que **segun dicen todos eran charruas con cuereadores de las muchas tropas que hay de otro lado** del Arapehí en mata perros, catalán y puntas de cuaró, ácia cuyos destinos vá el rastro de lo que acaban de robarme. Por todas partes de estos destinos no se oye mas que lamentos de robos, y no por eso veo que ahí y aquí haya celo con los cueros que entran en carretas, y cargueros, ni tampoco al embarcarlos en el puerto. Tanto en el 1o como el 2o robo avise á esa por si querian tomar alguna providencia y no he merecido respuesta. Todos saben que los charruas en sopas los de Brum y Perú tienen una punta de ganado de mi marca, pero como el mal del projimo es llevadero.....Le hago estas indicaciones por si quiere tener la bondad de transmitirle á alguna

1842, el primer historiador del país, Manuel de la Sota afirmaba que el nombre “charrúa” significaba “nosotros-enojadizos”, proclamando así al indígena como intrínsecamente violento, aquí la representación del mismo apunta que el robo de ganado y el desorden son dos características de su misma naturaleza. Según ésta última racionalidad, característica de los hacendados y políticos de la época, de qué modo entonces era posible inhibir lo que eran inclinaciones naturales y propias- familiares, de los charrúas, sino era por el uso de la fuerza y la escarmentación? En verdad, lo que aquí comenzaba a delinearse era un discurso en el cual se proclamaba no existir ya otra salida para la manutención de las propiedades privadas (y ajenas a los nativos) que la coerción física. En éste último documento, de carácter interno del Estado en contraste con el anterior publicado en el Diario el Universal en 1829 (página 7 de éste capítulo), se muestra que el alvo principal de las operaciones comandadas por Rivera no eran de forma alguna orientadas a la “delincuencia” o a hacer “cumplir la ley”. Si bien de hecho existieron persecuciones a otros “vagos”, ésto no era subrayado en las enunciaciones estatales ni entre los hacendados que redactaban y enviaban sus quejas a los diarios locales.

En diciembre de 1830, es firmado un acuerdo político a nivel gubernamental entre Gabriel A. Pereira (Ministro de Gobierno), José Ellauri (Ministro de Guerra y Marina) y Fructuoso Rivera (Presidente) para dar “cese” a las *incursiones* de los charrúas, expresando que ya se habían agotado todas las medidas que existían al alcance. El objetivo era buscar “**limpiar la Campaña** de bandidos y ladrones, que la están infestando con perjuicio del orden publico y de la seguridad de las personas y propiedades; que se contengan los salvajes y se les reduzca al verdadero estado en que deben conservarse” (documento completo en ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, p. 24) [énfasis míos]. De lo contrario, las *incursiones* de los charrúas y demás “malvados”, vendrían a “causar la completa ruina de las fortunas de nuestros hacendados, la desolación de las familias, la inmoralidad y cuantos males son consiguientes” (*ibid*)¹².

Por los registros históricos, sobresale que ni entre los propios hacendados existía un pleno consenso acerca de quiénes eran responsables por los robos masivos (como la denuncia del robo de 400 cabezas de ganado en la nota 8, del mismo mes que el acuerdo firmado), una vez que se admitía no saber quiénes eran, o señalar que podrían ser “anarquistas” acompañados de charrúas, o sólo charrúas, o portugueses. En febrero de 1831, dos meses antes de la Masacre de Salsipuedes, Fructuoso Rivera se dirigió a los ministros, donde hace referencia a los “últimos acuerdos del excelentísimo Gobierno”. Afirma que irá activar “en quanto sea posible, las

persona que haga presente, tantos males al Superior Gobierno. Soy de V. afectisimo amigo” (ACOSTA Y LARA, 2006, p. 22, [48, XII-31-1830]) [énfasis mío].

¹²La “campaña”es un término que hasta el día de hoy se utiliza para designar al campo.

disposiciones anunciadas ya, para llevar al cabo las operaciones de la Nueva Campaña **sobre los salbajes**, que tanto promete a los mas caros intereses de la **Nación**” (AGN.MGM.1189.2.59) [énfasis míos]. Es decir, la identificación del “delincuente” como “charrúa” nos habla de un proceso que va más allá de una lucha contra el robo y se aloja en la estigmatización del indígena como elemento corrosivo. En ese sentido, éste proceso también habla de la demarcación de una frontera social entre los que se establecían como constitutivos de la nación que se delineaba, y los que no lo eran: *si a la nación le interesa exterminar a los indígenas, es porque en esa formación discursiva de la nación, el indígena no ingresa como parte constitutiva, sino que figura presente como un otro enemigo sobre el cual el Estado-nación, a través de las campañas, se va formulando.*

“Limpiar la Campaña” eliminando al indígena significaba además de generar garantías a la propiedad privada y a los hacendados, implicaba posicionarse como destino de inversiones seguro ante países como Brasil, Inglaterra o Argentina, en un país que, como mencioné, dos décadas más tarde tendría un tercio de sus tierras sólo a manos de inversionistas brasileños. Por otra parte, el país que recién estaba comenzando a organizar su funcionamiento burocrático interno, como por ejemplo el rol y el peso de la Policía (hasta ese momento desempeñada por el ejército), confluían en una serie de medidas destinadas a proteger y a desarrollar las reservas de dinero público¹³. La rápida ejecución y el posterior despliegue en la prensa escrita de la

¹³Sobre el papel de la Policía, es perceptible que en ese marco de institucionalización y burocratización del Estado, la policía estaba buscando las formas de posicionarse en un lugar privilegiado dentro de la organización. Esto implica que las “guerras de conquista” y de avance sobre el territorio, significan no sólo lucros económicos o políticos, sino en poder simbólico y traducido muchas veces en la tomo de puestos de trabajo y lugares de decisión en la administración pública. (Para un debate más profundo, ver SOUZA LIMA, 1995, p. 50). Véase la siguiente nota, publicada en el Diario el Universal el 21/5/1829:

“Policia de la Campaña

Entre los diferentes objetos que reclamaban el celo y la proteccion del Gobierno, uno de los que especialmente debia interesar su cuidado, era sin duda el de adoptar medidas para garantir a sus habitantes de la campaña contra los atentados de los facineros tanto mas temibles cuanto por la naturaleza de nuestros campos pueden evadir facilmente los efectos de la mayor vigilancia y de la mas asidua persecucion. Los montes les ofrecen un asilo y la soledad del despoblado una seguridad para trasladerse sin ser sentidos hasta cerca de las poblaciones aisladas, que escogen para victimas de sus atrocidades; y así se verifica que existen males en la sociedad, que siendo en gran parte inherentes á las cosas y á las circunstancias, no pueden **destruirse** con tanta rapidez como puede desearse.

En este País donde todo se está organizando gradualmente, y no se halla aun establecido el ramo de Policia, uno de los mas importantes de la administracion y á quien incumbe inmediatamente precaber el mal á que nos referimos, es preciso que la accion directa del Gobierno supla aquella falta con providencias, que, por executivas y eficaces que sean nunca pueden tener el efecto rapido y constante que solo puede ser resultado de las combinaciones de un sistema de policia ya establecido ; por que este previene aquella clase de males, y es mucho mas facil precaberlos que destruirlos. En este ultimo caso se halla hoy el Gobierno y a pesar de las dificultades á que hemos hecho relacion no es lisongero publicar el resultado de sus medidas en la campaña, como continuaremos haciendolo sucesivamente en nuestras columnas. [Sin firma]”

Masacre de Salsipuedes fueron sin duda una respuesta “efectiva” y a corto plazo a las exigencias y presiones de terratenientes, asegurando por un lado la recaudación pública en la venta de tierras a extranjeros, al tiempo que se proyectaba frente a éstos y el resto de la sociedad como un Estado eficiente y confiable.

Como Rivera señalaría en un parte militar dando cuenta de los sucesos de Salsipuedes, “las indomitas tribus de Charrúas eran poseedoras desde una edad remota de las más **bella porcion** del territorio de la República” (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18/4/1831) [énfasis míos]. Si la falta de metales preciosos había demorado la colonización europea de los suelos rioplatenses, luego de que la explotación ganadera se posiciona como fuente económica, las tierras que ocupaban los charrúas pasaron a ser concebidas como “minas” de carne y cuero. Aquella *bella porción* era en realidad una enorme extensión de tierras fértiles, grandes pasturas y ganado suelto, aunque repletos de *salvajes* que no aceptaban *sujetarse* a la *vida tranquila* (*ibid*). La empresa expansionista nacional, expresada en la “limpieza” del norte del país de los segmentos étnicos diferenciados de los dominantes y poblando con colonos el “desierto”, tuvo profundas consecuencias negativas para la organización social de los charrúas. El control interno implicó en desplazamientos forzados de la población indígena, primero empujados hacia el “desierto”, y luego trasladados hacia el sur (Montevideo) como mano de obra esclava.

Para Souza Lima (1995, p. 51), refiriéndose al proceso brasileño de gestión de pueblos indígenas, la guerra de conquista es siempre llevada adelante por una organización militar controlada por la administración estatal, frente a grupos que, derivando del conflicto, se les ofrece o la absorción por vías de la violencia o el aniquilamiento. La conquista es pensada por el autor como una modalidad de guerra. Así, apunta que el poder tutelar es

“uma forma reelaborada de uma guerra, ou de maneira mais específica, do que se pode construir como um modelo formal de uma das formas de relacionamentos possíveis entre um “eu” e um “outro” afastados por uma alteridade (econômica, simbólica e espacial) radical, isto é, a *conquista*, cujos princípios primeiros se repetem - como toda a repetição, de forma diferenciada- a cada pacificação. (*Ibid*, p. 43) [énfasis del autor].

Si bien la noción de poder tutelar formulada no puede ser aplicado en su totalidad al caso de Uruguay, a saber porque las narrativas nacionales en torno de la gestión indígena fue históricamente diferente, es decir, una vez que existe negación de la continuidad en el territorio y se asume el discurso de la descaracterización, incorporación y particularmente del exterminio, éstas representaciones derivaron en la inexistencia de instituciones orientadas a tutelar los nativos, como el caso de la SPI o la posterior FUNAI en Brasil. Aún así, es posible pensar que

(BIBNA. Diario el Universal. Tomo 1, Num 1. 21/5/1829. Rollo 28). [énfasis míos]

esos dominios -ejército enfocado en la persecución, más bases indígenas aliadas (misioneros guaraníes) y discursos políticos propicios a la conquista del territorio- sí existieron en el marco de una guerra contra los *indios*. Siguiendo a Souza Lima (1995, pp.430-433), el poder tutelar es tomado como la dimensión donde el pensamiento de Estado es formulado en sus formas prácticas y mismo en las normas. Como apunta el antropólogo, dicho poder implica en la obtención del monopolio de los actos de definir y controlar lo que son las colectividades sobre las cuales incidirá, una vez que traza “acciones sobre las acciones” de las mismas, insiriéndolas en un sistema jerarquizado, incluyendo y excluyéndolas de su radio de acción administrativo. Algunos de los mecanismos de control, dominación y gestión de poblaciones indígenas, sobre la tela de fondo del colonialismo interno, me da pistas para reflexionar sobre la formación del Estado uruguayo y el papel de los grupos étnicos en ese contexto.

El siguiente, es un parte militar que da nota sobre la campaña contra los indígenas, firmada por Rivera el 12 de abril de 1831 y publicado por el Diario el Universal el día 18 del mismo mes:

siendo ya ridículo y efímero ejercitar por mas tiempo la tolerancia y el sufrimiento, cuando por otra parte sus recientes y horribles crímenes exigían un ejemplar y severo **castigo**, se decidió a poner en ejecución el único medio que ya restaba, de **sujetar por la fuerza**. Mas los salvajes, o temerosos ó alucinados, **empeñaron una resistencia armada**, que fué preciso combatir del mismo modo, para cortar radialmente las desgracias, que con su diario incremento amenazaban las garantías, individuales de los habitantes del Estado, y el fomento de la industria nacional constantemente degradada por aquellos. Fuéron en consecuencia atacados y **destruidos** quedando en el camino más de 40 cadáveres **enemigos**, y el resto con 300 y mas almas en poder de la division de operaciones. Los muy pocos que han podido evadirse de la misma cuenta, son perseguidos vivamente por diversas partidas que se han despachado en su alcance, y es de esperarse que sean destruidos tambien completamente sino salvan las fronteras del Estado.
[...] Fructuoso Rivera (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18 de abril de 1831). [énfasis míos].

La campaña de Salsipuedes se justificó públicamente como el último recurso disponible tras varios intentos de “conciliación” para asentar a los indígenas y llamarlos a la “tranquilidad” que el Estado buscaba. Desde temprana edad, vistos como indios infieles por la Corona española y por las mismas misiones jesuíticas, los intentos de civilización de los charrúas habían fracasado. Aún así, es preciso tener en cuenta que, como documento que fue repasado a los diarios locales, por sí mismo es un documento seleccionado para comunicar a la sociedad informaciones y recortes específicos. La narrativa construida por el gobierno es de una acción estatal que buscaba pacificar a los grupos indígenas, asentarlos y traerlos a la tranquilidad y el buen convivir. Entretanto, su supuesta herejía (*temerosos* o *alucinados*) es apuntada como la causadora de la masacre, o sea, de las muertes acontecidas, como si de hecho, la “destrucción” de los charrúas no hubiese sido planificada.

Según esa perspectiva, el exterminio charrúa, a través del uso directo de la fuerza, o como Rivera sugería, por la “sujeción”, se revelaba como una acción de amplio alcance, rápida y eficaz. Sin embargo, si tomamos como ejemplo el documento anterior a éste, datado en febrero, se trasluce que la cuestión del robo del ganado- “horribles crímenes” y “delincuencia” en la época- no era central. Los charrúas residían en prácticamente toda la región norte del Río Negro, donde la industria de carnes y cueros buscaba desarrollarse, y en donde la ocupación del territorio por colonos europeos se estaba incrementando con las oleadas de inmigrantes¹⁴.

Por otra parte, que las colectividades hayan quedado en su mayor parte “destruidas” transmite una idea de acción totalizadora y puntual no menos significativa: simplifica el proceso en el cual se coloca, y en donde los remanentes o pocos sobrevivientes son irrisorios ante un estado de desaparición inevitable¹⁵. Esa destrucción, como vimos, fue tomada como verídica y completa por los primeros historiadores nacionalistas. Claudia Briones y Walter del Río (2007, pp. 28-29), haciendo referencia a las repercusiones que la Conquista del Desierto tuvo para tratar los debates entorno de la población indígena en Argentina, señalan que la conquista y las campañas de eliminación del indígena en la Pampa y Patagonia, se establecieron como una “solución inmediata” frente al problema de un territorio que era ocupado por indios “extranjeros”. Ello acabó permitiendo el control del territorio, de las fuentes económicas y el control de la frontera sur del país. Esa “solución inmediata” tuvo para la antropóloga, una serie de repercusiones en la valorización del peso de la presencia indígena actuales. Ello significó la no problematización de las políticas genocidas que se prolongaron en el tiempo, una vez que las élites políticas e intelectuales tradicionales las observaron como un caso meramente puntual,

¹⁴Según datos del sociólogo Felipe Arocena y de acuerdo al censo de población realizado en 1860, el país contaba aquel año con 223.000 habitantes, de los cuales un tercio eran nacidos en el extranjero. Hacia el año 1889, un censo llevado a cabo sólo en Montevideo, apuntaba que el 47% de la población de aquella ciudad era extranjera (2009, p. 4).

¹⁵ En un segundo parte militar dado por Rivera, y no publicado en el Diario el Universal se pone atención al saldo de muertos y a la extensión de la masacre.

Quart.l [Cuartel] General Salsipuedes Abril 15 de 1831

Sorprehendida y **destruida** el 11 del corriente la horda Salbaje de Charruas esta indomita tribus há pagado caramente sus antiguos y recientes crímenes, **quedando muertos** en el campo la **mayor parte**, y el resto com todas sus familias y ganados en poder de la division de operaciones Y aun q.do [cuando] han logrado escaparse de la misma suerte, **algunos muy contados**, las fuerzas del Ejercito prosiguen en su alcance hta. [hasta] su exterminio. Para completar enteram.te este triunfo q.e [que] tanto importa a los mas caros intereses de la Nacion es de absoluta necesidad, q.e el Señor comand.te Gral [comandante General] ponga en movimiento, todas las fuersas dependientes a sus ordenes, q.e guarnecen esa frontera, en persecucion de este puñado de bandidos **hasta su total extermio**, sin desguarnecer los puntos principales, en ella y sin disemina, demasiado, las milicias de la Colonia, dando prontos avisos de las medidas tomadas á este respecto, al Presid.te Gl. [Presidente General] en Gefe.

Debiendo transportarse, el mismo, con motivo de alg.s [algunas] atenciones de la preferencia, sobre la frontera del Uruguay y muy en contato de esa Colonia, el Sr. Com.te esperara desde alli las disposiciones del Gl [General] en Gefe para los casos ulteriores; saludandole entre tanto con su acostumbrado aprecio y consideracion. Fructuoso Rivera [rubricado] Sr. Comand.te Gral. de la Colonia del Quareim (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, p. 85) [énfasis míos].

y tan necesario cuanto inevitable (*Ibid*, p.29). Esa “solución inmediata” y sin contorno aparente impacta en las consideraciones realizadas a *posteriori*, es decir, no es un acaso que políticas como las de incorporación de niños a familias criollas o las deportaciones o bautismos compulsivos sean apenas retratados en la historiografía y la antropología uruguaya.

El léxico utilizado por Rivera son términos propios de la guerra: *enemigos*, *destruidos*, *resistencia*, *ataques*, *operaciones*, *campañas*. Como coloqué al inicio del capítulo, el trasfondo de las operaciones en contra de los indios deja traslucir una articulación de ideas en donde el *indio* fue construido como un enemigo de la nación sobre el cual el Estado busca erguirse. No sólo porque éste fue pensado en su momento como un criminal y no como pueblo que hacía uso tradicional del territorio en el que estaba, sino porque la movilidad por el mismo era un estorbo para la industria y para la venta de tierras “limpias” de indios. “Contener a los salvajes” implicaba sujetarlos e inmovilizarlos en sus propios usos del territorio y evitar que circularan, sin embargo, por las acciones que se sucedieron a ésta Masacre, vemos que el ataque a los charrúas era parte de una acción que visaba obtener e incorporar individuos a los sectores de trabajo servil y militar. Considero que tener al *indio* como un enemigo por tanto, permitía justificar las acciones del pasado, permite colocarlos en el engranaje del trabajo forzoso como sujetos útiles a la sociedad sin ser pensados como esclavos.

1.2.1 Charrúas y misioneros

El asesinato o la “conclusión” de los *salvajes* entonces constituía tan sólo uno de los ejes de las campañas, y nos remite a un proceso caracterizado por una serie de contradicciones yuxtapuestas, donde se vacila entre la “incorporación” del indígena a la vida nacional por medio de su “aculturación” (en verdad como trabajadores domésticos, sobre todo mujeres y niñas y niños), su exterminio total, su aprehensión como *indio* uruguayo y su formulación como el enemigo de una nación a la que no pertenece. Una de estas contradicciones acerca de la relación entre el Estado nacional y los grupos charrúas, en su construcción como enemigos, está conectado con el tratamiento contrastante y diferenciado que el primero tuvo con las poblaciones de guaraníes misioneros.

En los territorios que actualmente ocupan Paraguay, Argentina, Uruguay y región sur del Brasil estaban instaladas las llamadas Misiones Orientales, o los Siete Pueblos, en referencia a la cantidad de aldeamentos que constituían aquella misión. Sobre el espacio actual del Uruguay funcionaban las estancias misioneras Yapeyú y San Borja, instaladas hacia fines del

siglo XVII, extendiéndose por prácticamente toda la región al norte del Río Negro, principalmente sobre el litoral del Río Uruguay. La estancia Yapeyú habría abarcado los actuales territorios de Corrientes (Argentina), y los departamentos de Artigas, Salto, Paysandú y parte de Rivera y Tacuarembó. Ya la estancia San Borja, que daría nombre a un poblado misionero en el centro del país años más tarde, habría ocupado la parte oriental de la actual Rivera, extendiéndose hacia el noroeste por el territorio brasileño. Como mencioné en otro momento, vemos aquí que las primeras ocupaciones en esa región se dieron en un movimiento norte-sur, a partir de la explotación de ganado vacuno y de yerba mate por misioneros e “infieles”, quienes abastecían las reducciones y comercializaban el excedente. De acuerdo con datos de Curbelo y Barreto (2009, pp. 2-3), las estancias estaban constituidas por numerosos “puestos”, que funcionaban como pequeños aldeamentos y puntos de comunicación, que según documentos de los autores llegaron a ser 16. En ellos existían capillas, galpones, corrales y viviendas donde convivían mayoritariamente indios guaraní, y en menor proporción negros y algunos pocos charrúas (Ibid, p. 5).

Cuando en 1786 los jesuitas son expulsados del radio de acción hispánica, varios miles de guaraníes “ingresan” a la Banda Oriental y se asientan en distintos puntos, sobretodo en la región norte. Curbelo y Barreto (2009), en el marco de una investigación sobre la presencia y la conformación familiar misionera en el norte del país durante el siglo XIX, constataron un número elevado de registros de bautismo de indígenas en las iglesias de Paysandú y Salto entre los años 1819 y 1837. Los datos también permiten visualizar el nivel de interrelaciones y de la persistencia de nativos luego de las masacres. Para el caso de Paysandú, las autoras observaron hacia el año 1827 un total de 777 registros de bautismos, entre los cuales 134 eran “indígenas”, 126 “negros” y 517 “blancos”; ya para el caso de Salto y para el año de 1834, constataron 330 registros, de los cuales 182 son “indígenas”, 25 “negros” y 123 corresponden a “blancos” (Ibid, pp.18-19).

La presencia guaraní o de los llamados “indios fieles” en el Uruguay, no forma parte del foco de éste capítulo ni tampoco de ésta disertación. Sin embargo, guaraníes y charrúas fueron poblaciones que coexistieron en tiempos donde el Estado uruguayo, como mostré, se desplegó sobre los segundos en acciones que visaban “sujetarlos por la fuerza”, asesinando a unos, y a los cautivos, convirtiéndolos en mano de obra esclava. Además de la aparente contradicción en si misma, lo que me llama la atención es la cantidad de documentación histórica disponible sobre éstas poblaciones, en contraste a la charrúa. De hecho, el último registro que encontré que hiciera referencia a éstos es en el año 1834, aún en operaciones de persecuciones. Aunque de forma muy intermitente, los guaraníes aparecen hasta por lo menos el año 1860, con motivo del

desalojo y desmonte de la Colonia de San Borja, población de la cual se pierde el rastro en los documentos. Considero que la desproporción de registros donde misioneros están presentes, si bien no siempre mencionados tácitamente, a diferencia de los charrúas, que sólo consta en los ámbitos de persecución, encarcelamiento y muerte, agrega datos a la idea de un charrúa como enemigo nacional. Mientras que éste último es construido como el mal que se hace necesario destruir, al mismo tiempo el guaraní es imaginado y construido como un patriota, útil para la nación, en sus ámbitos económicos, de control de frontero y poblamiento, en definitiva, un aliado del Estado.

Observando algunas fuentes documentales de archivo que iré colocando y de acuerdo a varios historiadores y arqueólogos que tratan el tema, los indígenas misioneros participaron activamente de los ejércitos militares anteriores a la independencia y luego en las filas de Rivera, cuando el entrabe contra el charrúa se estaba gestando¹⁶. En el año 1828, cuando se declara la independencia de Brasil y de Argentina, Fructuoso Rivera tomó los Siete Pueblos de las misiones, antes pertenecientes a la corona española y disputadas por portugueses, y hace ingresar a Uruguay su población. La población que ingresó a la nueva territorialidad no es unánime, pero es estimada entre 8 y 15 mil indios. Con éstos se crea la Colonia de Cuareim¹⁷, ubicada entre los ríos Uruguay y Cuareim, en el extremo norte del país y actual Departamento Artigas, en el punto de triple frontera con Brasil y Argentina (la única triple frontera, por acaso). Se construyen cuarteles para alojarlos, iglesia, galpones y el propio puesto de frontera. Si la infraestructura física fue otorgada, elementos básicos como alimentación, herramientas o vestimenta no fueron proporcionados por el gobierno, haciendo con que desde enero de 1830 las reivindicaciones de los misioneros y comandantes del ejército nacional allí instalado aparecieran, haciendo eco en los debates públicos en los diarios de Montevideo.

Evaristo Carriegos, el coronel al mando de la colonia describe al gobierno la situación, solicitando recursos, en carta publicada por el Diario El Universal:

[...] Tal es la situacion actual de aquella **colonia** despues de agotados los pocos recursos que esclusivamente se habian destinado para sus primeras necesidades; ella estaria en un pie distinto si al menos se le hubiese facilitado medios para labrar la tierra y semillas, pues nadie ignora que aquellos naturales **son aplicados al trabajo**; provados hasta hoy los recursos, ni pueden salir de sus miserias, ni hacerse **utiles** al Estado, según pueden serlo por su natural industria.

Despues de esto, el que firma, le es satisfactorio decir, que la posicion de aquella colonia es indudablemente un **baluarte interesante para la frontera de este Estado; considerese con imparcialidad el punto de su situacion, el numero de familias pobladoras el aumento de estas que vendra con el tiempo, y los adelantos que pueden hacerse en la pastura como en la labranza de las tierras**, y se deducirá que la **conveniencia y utilidad** de la colonia solo pende de facilitarle los auxilios

¹⁶Además de los ya mencionados hasta ahora: Guillermo Wilde (2009; 2003 y Gonzales Rissotto (1982).

¹⁷La Colonia de Cuareim también era conocida por Bella Unión, nombre que lleva la ciudad actual.

necesarios para que en breve tiempo sea **productiva**. El que suscribe debe terminar aquí su informe, pero antes de hacerlo no puede prescindir del grato deber que le imponen sus naturales sentimientos en obsequio de aquellos infelices, interpellando en su favor la benevolencia del superior Gobierno. Por que en efecto, los naturales de las Misiones ofrecieron su pobreza, y han **prestado toda clase de servicios** para sostener á su vez la libertad é independencia del Estado Oriental: ellos siempre fueron unos **defensores infatigables** de nuestra justa causa desde os primeros momentos de la revolucion, han arrastado todos los peligros y penalidades de nuestras campañas militares; pacientes y sufridos en las mayores miserias han esperado largo tiempo para que se les considere sus derechos y sus servicios; ellos en fin han mirado con noble desprendimiento la perdida de sus fortunas y hasta la posesion de su suelo natal, y hoy se miran emigrados, pobres encubiertos de necesidades y sin recursos esforzandose por poblar un terreno inculto sin tener mas elementos que sus debiles fuerzas. [...] (BIBNA. Rollo 28. El Universal N°166. 7/1/1830). [énfasis mío]

Los debates entre lectores giraban entorno de apreciar el ingreso de los misioneros como un hecho patriótico, a partir del momento en que luego de la Convención de Paz de 1828, cuando el ejército (ya) uruguayo se retira de los 7 Pueblos arrastrando a su población, los misioneros habrían “elegido” seguir las fuerzas de Rivera en detrimento de las portuguesas. Por ese motivo, Uruguay estaría de cierta forma en deuda con aquellas patrióticas poblaciones. En última instancia, asentar más de 8 mil personas en un punto débil de frontera no era despreciable, y ésta cuestión es accionada y apropiada por ellos en diversas notas y cartas. Para aquel entonces, no existen datos certeros en cuanto a la cantidad de población que existía en el país, sin embargo es importante resaltar que fueran 8 o fueran 15 mil personas, para las cifras de la época el número era altísimo. El censo existente más cercano a esa fecha fue el realizado en el año 1842, que registró un total de 200.000 personas. El censo anterior, datado en 1796, registraba un total de 30.885 personas (SANS, 2009, pp. 164-165)¹⁸.

La justificación de la colonia en tanto el asentamiento de un cuerpo de trabajadores productivos y útiles al Estado, recuerda a la lógica productiva de las reservas indígenas Terena en Mato Grosso do Sul (MS- Brasil), trabajada por Andrey Cordeiro Ferreira (2014, pp. 146-160). Podemos establecer una comparación en los siguientes términos. Para Ferreira, la formación de reservas indígenas en MS indica un legado de la gestión de pueblos colonizados durante el período colonial, en una solución presentada que aprovechaba a producir una masa de pueblos disponibles para el trabajo y para la acumulación del capital en la agricultura, marcadamente en la producción de caña de azúcar y alcohol. El SPI, construyó mecanismos de asimilación e integración de aquellos indios a fin de amoldar sus costumbres a la lógica y

¹⁸Un análisis de éstas fuentes sería riquísimo, sino fuera la falta de censos y de datos incompletos. El censo de 1842 fue el último en registrar la presencia de población negra, equivalente a 9000 personas. El censo anterior, de 1793, registraba un total de 7000 negros y 700 indios, si bien, como señala Sans, éstos indios eran los considerados fieles, dejados de lado todos los que vivían por fuera del alcance de los españoles. Los censos que se siguieron, relevaron a la población entre “orientales” y “extranjeros”, no siendo posible establecer con éstos datos si población negra, indígena o “mestiza” entró en alguna de las categorizaciones.

técnicas de la producción, en una constante “pedagogía da civilização” (pp. 150-ss). En ese sentido, considero que los puestos asentados en Bella Unión, teniendo en cuenta la baja densidad poblacional que hasta hoy caracterizan la región norte del país, hacían parte de un mixto de intencionalidades, entre las cuales generar mano de obra productiva en el norte era uno de los objetivos.

Volviendo a la carta de Evaristo Carriegas, con la documentación que tengo no puedo afirmar que el que subscribe fuese él mismo indígena, entretanto, la actuación y presencia de guaraníes en el ejército no fueron únicamente en puestos de línea, es decir, puestos secundarios y subalternos, sino que algunos, como el caso de los indios Agustín Napacá, Agustín Cumandiyu o Tacuavé (o Taquavé), fueron tenientes que en reiteradas ocasiones establecieron contacto directo con la gobernación.

Sobre el año 1830, el teniente misionero Agustín Cumandiyu, por motivos de la hambruna que su colonia estaba pasando, describe a Fructuoso Rivera la situación, al paso que expone a los misioneros como un cuerpo al servicio del gobierno,

Los Misioneros todos, siempre han tenido fundadas esperanzas en su libertador; y han creído que la restitucion al goze de sus propiedades, hera obra del tiempo protegido por su favorecedor; por que nada, o muy poco conseguiria el Exmo Gobierno del Estado Oriental, si despues de trasladados á su territorio, tubieses que abandonarlos, negandoles los recursos y protexion, por berse precisado a atender a la seguridad del Paiz que preside. Estamos y vivimos en este conocimiento, y por lo mismo, **siempre hemos prestado, prestamos, y prestaremos gustosos nuestros deviles serbicios** a tan benigno Gobierno a quien tenemos la **honra de pertenecer**, y siempre queremos pertenecer; pues solo de este modo seremos felizes sin entrar en nueva guerra cuyos resultados nunca serán los mas favorables.

A mi llegada a este destino, fué una de mis principales atenciones, mirár sigilosamente sobre si habian caido o no, a este destino los **Desertores que V.E. tanto me encarga su aprehension** y remision a los cuerpos de que dependen; tanto yo, como el Gefe del Est.o M.or, y algunos oficiales de mi confianza, no dejamos de belar sobre su captura pero hasta aquí ha sido inutil nuestra precaucion, por que no han recatado a este Punto, y según pienso, se han dirigido al Entre Rios, por que si se hubiesen dirigido al continente, ya hubiera tenido noticia por tantos q.e han benido; pero no obstante V. E. puede descuidar, que si llegan a pisar este territorio, en el momento seran presos y remitidos como se ha hecho con un carreta del numero 3, que oy mismo fue conducido al Exento p.r el Ten.e D. Justo Soboredo. [...] Tiene la honra de saludar a V.E. con su mayor respeto y distinguido aprecio. Bella Union 15, de Febrero de 1831 Exmo Señor **Agustín Cumandiyu** Exmo Sor Pres.te Señ.r en Gefe del Exto. del Est.o D.n Fructuoso Rivera (AGN.MGM.1188.61.19.02.1831) [énfasis mío].

La carta pone de manifiesto no sólo los intereses de los propios misioneros en buscar donde asentarse y obtener los recursos dignos para su supervivencia, sino que demuestra que el gobierno los alojó en un punto estratégico del territorio, que además de los ya mencionado, los empleaba para apoyar estratégicamente las operaciones para oprimir “desertores” del ejército y del mismo gobierno, que años más tarde se enfrentarían a Rivera en intentos de golpe de Estado.

El mismo año de Salsipuedes, en enero de 1831, los soldados misioneros de Bella Unión

se “sublevan”, montando un ejército guaraní que es combatido rápidamente por las fuerzas militares de Rivera. Si los misioneros aparecen como patrióticos en reiterados documentos, la sublevación de aquel año marcó definitivamente un quiebre en las relaciones, y llevarían a que dos años más tarde el gobierno disolviera ésta colonia y la alojara en el centro del país, en el Pueblo de San Borja¹⁹. Las cartas y notas que recomponen aquel hecho ponen de relieve que si en un primer momento los guaraní fueron apadrinados por el gobierno, los choques de la sublevación manifiestan que éstos estaban igualmente enmarcados en registros de dominación y punición²⁰. La sublevación fue tomada como una brecha para la desarticulación de la colonia y para invertir la imagen construida entorno del guaraní. De patriotas y defensores de la nación pasaron rápidamente al estatus de sospechosos e inconfiables²¹.

Hay tres elementos que considero habilitan a pensar éstas campañas como organizaciones que movilizaron distintos sectores en un “plan nacional” connivente. Las campañas militares contaron con la presencia no solo del Presidente: tenían el apoyo financiero y logístico del Estado y de hacendados, quienes contribuyeron con alimentación donando vacas para asar, por ejemplo, a la par que proporcionaron información sobre los paraderos, campamentos y movimientos de los indios enviando cartas a los cuarteles o al propio gobierno, facilitando persecuciones y la ejecución de las campañas. Otro elemento importante refiere a la composición del ejército. Los soldados de línea eran principalmente ex-esclavos negros

¹⁹La colonia de San Borja se estableció a fines de 1832 en el departamento de Durazno. Entre los años 1855 y 1860 sin embargo, las tierras sobre las cuales se asentaron fueron reclamadas y devueltas a su “propietario” definitivamente sobre el año 1860.

²⁰Luego que son tomados como prisioneros, los tenientes y sargento misioneros que participaron de aquella sublevación fueron condenados a pena de muerte. Los soldados fueron indultados de la pena de muerte pero castigados a cuatro años de cárcel y 300 “palos”: “

Ejecutarse la sentenc. de muerte pronunciada por el consejo de grra de oficiales contra el Sargento 2.o de la 1.a C.a del 3.er Escuadron Javier Ignacio en conformidad con el dictamen del auditor de grra. en comicion que corre a f.60 buelta; y en cuanto a los soldados de la misma Ramon Sosa y Pedro Nalasco comprehendids en dicha sentencia, el Presidente de la Republica escusado de las facultades de la Constitucion, les indulta de la **pena de muerte en atencion á que siendo naturales** y no poseyendo con propiedades el idioma castellano; no hay seguridad de que comprehendiesen las leyes penales cuando se les leyeron; en cuyo concepto se les conmuta la pena en cuatro años de presidio; y por lo q.e hace al soldado Matias Gonzales setenciado á trescientos palos á tendiendo á no constar haya sido filiado se le consulta igualmente la pena de un año de presidio: debiendo presenciar todos la ejecucion del Sargento. [...] (AGN.MGM.1199.60.23.01.1831)

²¹Sobre una de las persecuciones a los indios que continuaban sublevados, en el año 1832, el Sargento Navajas escribe al gobierno su intención de continuar a perseguirlos y a trasladar grupos de misioneros por no tenerles confianza. Así, comenta que las persecuciones a los charrúas tendrán que dejarse de lado como medidas de precaución para contener a los de Bella Unión:

El infrascripto de orden del finado Sor. Coronel se halla acampado en este Rincon en custodia de las numerosas caballadas tomadas, con sesenta y dos Individuos de tropa á los que se hallan incorporados, **cincuenta y cuatro de los naturales y familias que se han recogido en el Pueblo de Bella Union** y sus imediaciones mas en los que **no puede fundar ninguna confianza**. Por consciencia, cree no deber emprender ninguna operación sobre los otros charruas por que quisá en ello espondria á perderse cuanto se halla á su cargo; y ha tomado todas las medidas de precaucion p.a asegurar aquellas y permanecer en este punto hasta que el Exmo Sor Presid.te á quien se dirige determine lo que tenga por conveniente. (AGN.MGM.1204.103.21.06.1832)

libertos²² y guaraníes provenientes de las misiones jesuíticas. Y por último, que los diarios locales apoyaron las iniciativas gubernamentales una vez que publicaban no sólo cartas de quejas y denuncias, como también las notas oficiales del Estado y del ejército referentes al tema indígena.

1.3 Las “distribuciones de indios” en Montevideo. Esclavitud, bautismos y deportaciones.

Los días que se siguieron a Salsipuedes fueron marcados por una serie de acciones entorno de la gestión-administración de los prisioneros tomados en la campaña. En avisos oficiales publicados en el Diario El Universal, el Gobierno persuadió a los montevideanos a colaborar con la “domesticación” de la *horda de salvajes* a las buenas costumbres nacionales, y para ello, se pasaba a la “distribución” de los indios a quien lo solicitase²³. Cada solicitante podría “tomar” como máximo a un indígena, aunque si por el orden de la fila de llegada, le “tocara” una *china* joven sin crías o un *chinillo* entonces tendrían que tomar también una mujer *vieja*²⁴. En contrapartida, los solicitantes debían seguir una serie de disposiciones, específicamente: “tratarlos bien, educarlos y cristianizarlos” (AGN.MG.812a.4.21_2/5/1831). Ningún *indio* podría ser obligado a permanecer en la casa de los nuevos *amos* o *patronos* por más de seis años o hasta que los varones y mujeres cumplieran dieciocho o éstas últimas quedaran embarazadas. Por otro lado, era expresa la prohibición de sacarlos del país sin previo aviso al gobierno, así como tampoco estaban habilitados a repasar *indios* sin previo conocimiento del Defensor de Menores y Esclavos:

Cuartel General. Salsipuedes Abril 13 de 1831

Considerando el Presidente general en jefe que las familias de los indígenas tomados en la jornada del 11 deben recibir en el recinto de la Capital, tanto para conciliar en **seguridad y educación**, como para **convertir** esta muchedumbre **salvaje** en una **porcion util** de la sociedad, y en especial de las familias **menesterosas** de esa Ciudad; há creído conveniente destinar al Señor General Don Julian Laguna, acompañado de los oficiales del E. M. D. y de dos Compañías del Escuadrón N.º 2 de Caballería para presentarlas ánte el superior Gobierno, con mas algunos Caciques cuya seguridad tambien sabrá consultar á la vez.

²²La constitución de 1830 establecía en su artículo 131 que “ya nadie nacería esclavo” y quedaba “para siempre” prohibido el tráfico y su introducción al país. Es decir, la constitución pautaba la libertad de vientres pero no libertaba a los ya esclavos. Sin embargo, ingresar al ejército era una de las formas de libertarse, lo que lleva a pensar que las filas estaban constituidas básicamente por negros libertos y guaraníes. Esto no significa empero, que tuvieran calidad de ciudadanos: estaban excluidos de la ciudadanía los soldados de línea, los menores de veinte años (excepto cuando casados), “sirvientes a sueldo”, peones de campo, analfabetos, ebrios, mujeres, deudores e incapacitados “física o moralmente”.

²³Categoría utilizada por José Ellauri, entonces Ministro de Guerra y Marina en carta a Rivera, donde afirma haber tomado conocimiento de la remisión de indios charrúas a Montevideo para ser repartidas y *domesticadas* por el vecindario de la capital. (AGN.MGM.1190.7)

²⁴China, chino y chinillo son categorías utilizadas en las mismas fuentes y hacen referencia a india joven o adulta y niños o niñas. En los registros de bautismo de la Iglesia Matriz de Montevideo por ejemplo, las categorías preponderantes para designar e identificar a los charrúas eran esas.

A vários Gefes y Oficiales del Ejército de operaciones que han contribuído eficazmente al logro de estos resultados se les han distribuído algunos adultos, para su **educación y servicio próprio**. [...] Fructuoso Rivera.
Excelentísimo Gobierno de la Republica.
[Anotado en un costado:] Montevideo 18 de Abril de 1831.

Acuse recibo manifestando la complacencia del gobierno en la medida propuesta por el S.G. para la instruccion de las personas que conduce el Señor General Laguna. Ellauri (AGN.MGM.1190.38_13/04/1831) [énfasis míos].

Aunque la orden determinara el reparto entre familias menesterosas de menos recursos, fue evidente que quienes tomarían a los *salvajes* serían los más allegados al gobierno y al ejército. Si volvemos a la cita de la página 14 de éste capítulo (BIBNA, Rollo 30, Num. 532, 18 de abril de 1831), en donde consta la toma de unos 300 prisioneros y vemos que aquí sólo constan poco más de 160, es posible pensar que aquel contingente o bien fue repartido en el camino entre Salsipuedes y Montevideo, o bien fugaron o fueron muertos. En una lista de nombres de quienes tomaron indios, realizada por Juan Cora (quien cuidó junto con el Capitán Manuel Fraga del reparto), constan muchísimos nombres personales de hombres que hoy llevan las calles montevidéanas: José Brito del Pino, Luis Lamas, Joaquín Campana, Rufino Bauzá, sólo para dar algunos ejemplos. Fueron importantes políticos, tenientes y capitanes militares la mayor parte de los solicitantes, entre ellos también, es claro, capitanes que hicieron parte de las operaciones, como Manuel Fraga. Rufino Bauzá, político y militar uruguayo, fue el padre del que vendría años más tarde a ser uno de los historiadores clásicos que abordaré en el siguiente capítulo, Francisco Bauzá.

De acuerdo con algunos documentos, *llegaron* a Montevideo en abril de 1831, entorno de ciento sesenta charrúas, entre niñas, niños y hombres y mujeres adultas. El Capitán Manuel Fraga realizó una tabla en donde discrimina por sexo y edad la cantidad de charrúas²⁵. Según ese cuadro, su cuartel recibió cuarenta y tres bebés de pecho de ambos sexos, y un total de noventa y cuatro mujeres entre niñas de cuatro años y mujeres “viejas” (mayores de cuarenta). Lo llamativo son sobre todo los números de los hombres: está registrado sólo un total de veintinueve, entre los cuales dieciséis tenían entre cuatro y doce años, y trece hombres entre los treinta y cuarenta años. Eso significa que hombres entre quince y veinticinco años y *viejos* no figuran. En una pequeña nota se afirmaba “no creerse conveniente” que Caciques y hombres mayores de quince fuesen disponibilizados para el reparto, siendo unos por el contrario remitidos a la cárcel pública y otros quedando a disposición del ejército (AGN.MG.812a.4.36_7/5/1831). Por tanto, si bien no es posible cuantificar la cantidad de varones, el destino que se les daría sería distinto al de las mujeres.

²⁵AGN- MGM.1190.4.1_30/4/1831

La forma de convertir a los indígenas en una “porción útil de la sociedad” varió de acuerdo a la edad y al sexo de cada uno. El destino dado a los encarcelados en los siguientes meses se tradujo en el ofrecimiento de los mismos como sirvientes para Buques (grandes embarcaciones). El Ministerio de Guerra y Marina indicó a los capitanes de barcos que podían llevarse entre uno y dos para su “servicio”, pero bajo la estricta orden de no permitirles a los charrúas *bajar a tierra* uruguaya. El “no bajar a tierra” daba por entendido que los barcos debían dirigirse únicamente a puertos extranjeros, pudiendo soltar a éstos *indios* sólo allí. En verdad, dicha acción se puede comprender llanamente como *deportaciones*, una práctica que tuvo su análogo en Argentina (DELRÍO, 2001). Si bien la categoría “deportar” no aparece en los registros policiales ni en los del ejército, lo que se buscaba era desmembrar las familias charrúas, separando hombres de mujeres y a niños de sus madres, en un contexto de ya profundo decline demográfico derivado de las matanzas, falta de alimentación y disminución de capacidad de circulación por el territorio. Las separaciones y deportaciones viabilizaban la desorganización tribal, una vez que los Caciques -jefes políticos, estaban sobre la orden expresa de quedar bajo control del ejército.

Un dato no menor es que la constitución de 1830 prohibía tanto el ingreso de nuevos esclavos africanos como establecía desde su promulgación la “libertad de vientres”. Sin duda, la comercialización de esclavos continuó existiendo por algunos años más amparado por las leyes, como la introducción de nuevos esclavos al margen de las mismas. Recién en 1842 -en plena Guerra Grande-, por medio de la ley N° 242 la esclavitud es abolida definitivamente, pasando los ex- esclavos a adquirir otro estatus jurídico, que no es precisamente el de la *libertad*. El Artículo 2 decretaba que “el Gobierno destinará los varones útiles que han sido esclavos, colonos o pupilos, cualquiera que sea su denominación, al servicio de las armas por el tiempo que crea necesario”, y en seguida en el artículo 3, “los que no sean útiles para el servicio militar, y las mujeres, se conservarán en clase de pupilos al servicio de sus amos, con sujeción por ahora a la ley patria sobre pupilos o colonos africanos”. La disminución de esclavos negros disponibles para compra y venta legal durante la década anterior hicieron propicio un clima que adoptaría a los indígenas de los repartos en su sentido más utilitarista, es decir, como “sirvientes”, eufemismo de mano de obra esclava. Como señala la antropóloga Scuro (2008, p.17), el pupilaje de los “menores de color” se destinaba a preservar los lazos de dependencia entre amos y esclavos, contribuyendo a un estado intermedio entre libertad y esclavitud, pero que en los hechos, los obligaba a continuar al servicio y mando de sus antiguos amos. Los charrúas no serían la excepción a la norma, una vez que estaban obligados a permanecer en las casas hasta los dieciocho años, y especialmente, por ser el Juez de Menores y Esclavos el que

se encargaba de seguir sus causas.

De acuerdo con Barreto (2011, pp. 29-30), las formas económicas que rigieron los primeros siglos de ocupación, la ausencia de plantíos como el café, algodón o caña de azúcar, ni tampoco minería característicos en otras regiones, hicieron que la esclavitud de población negra en Uruguay fuera destinada sobre todo al trabajo doméstico, siendo la posesión de esclavos más una cuestión de lujo y ostentación que propios de un rol productivo. En ese sentido, la presencia de esclavos fue más predominante en espacios urbanos como Montevideo que en el campo. Según datos de la antropóloga, hacia el año 1829 el 15% de la población de Montevideo era de origen africano y hacia 1843 lo era el 19%. Empero, la abolición de la esclavitud no implicó su comercialización extra-oficialmente, habiendo ingresos por contrabando desde el Brasil hasta fines del siglo XIX. Florines (*et al* 1994 *apud* BARRETO, 2011. p. 31) por su parte apunta que la abolición generó dos movimientos poblacionales simultáneos: de un lado, la venta de esclavos en el Brasil y el ingreso de fugitivos de aquel país, que buscaban resguardarse en el Uruguay a partir de las leyes abolicionistas. Dicho movimiento de ingreso, si bien no está cuantificado, habría sido una importante contribución de poblamiento de la región norte y este del país hasta los años 1889 (*ibid*).

Siguiendo una lectura “*against the grain*” (STOLER, 2009, p. 100 *apud* LOWENKRON & FERREIRA, 2014, pp. 80-82), podríamos diferenciar las racionalidades del agente subalterno como el policía, soldado o agente administrativo que acata, acciona y piensa órdenes superiores, dejando las acciones de y sobre los charrúas y de ellos mismos registradas en los mandatos, acuso de recibo, denuncias o pedidos de y sobre indios, y la racionalidad de sus superiores, como los Ministros, Hacendados y el propio Presidente. La de éstos últimos estaba referida a gestionar, organizar, hacer circular, colocar y disponer estratégicamente a los indígenas capturados de forma en que su contacto fuese nulo o en última instancia ínfimo. Estrategias éstas, que se formulan en una red de intencionalidades que visan forjar un tipo de nación y Estado específicos y una gobernabilidad concreta, (inter) actuando sobre el control estricto de la población y en la división y atribución de roles, trabajo y papeles en el complejo social. El poder del Estado se materializa cuando éste, a través de sus segmentos subalternos, y como mencionan Vianna & Farías (2011, pp. 92-93) se eleva no sólo como entidad concreta en sus formas institucionales, gubernamentales o administrativas, sino como entidad simbólica que atraviesa y ordena la vida de las personas, en un proceso continuo en el que decide hacer/dejar de hacer o mostrarse inerte/omiso.

Adoptando una lectura a contrapelo surgen elementos que a primera vista son desconsiderados. Cuando se leen los manuscritos sobre la Masacre de Salsipuedes o las

operaciones que le siguieron para capturar a los “restantes”, las deportaciones, encarcelamientos, repartos y bautismos, o aún, cuando leyendo historiadores, arqueólogos o simples notas periodísticas, vemos que los sujetos principales donde la producción de sentidos y memoria histórica emana son de cuerpos netamente masculinos. Ello porque el mayor recuerdo que se tiene de las masacres está vinculado al asesinato de los hombres *guerreros*; su narración en los circuitos administrativos fueron hechos por mano y pluma masculina, y las acciones de gestión estatal pensadas por dominios masculinos²⁶. La historia sobre los indígenas del Uruguay, construida siempre en un pasado lejano que vacila entre tomarla como propia y otras veces ajena, aún que breve, acotada y fragmentada como veremos más adelante, se enfoca en la presencia masculina y en cómo los dominios coloniales interfirieron en esas vidas. Cuando me refiero a que se enfocan en la presencia masculina, es porque toman las acciones llevadas a cabo por hombres, como una historia que reflejaría a todo el grupo social charrúa en un léxico genérico, que en vez de incluir a las mujeres, las silencia aún más.

Los registros documentales sobre las formas en que la empresa colonial se desarrolló sobre el trabajo de las mujeres indígenas son casi inexistentes. Marta Zambrano (2008, pp. 51-53, 72) en su trabajo sobre el encuentro entre muisca y españoles en la Colombia colonial, muestra que la ausencia de registros sobre la acción de las conquistadas en contraste con la enorme producción discursiva sobre los varones, ilumina el propio silencio de los conquistadores. En ese sentido, argumenta que en la conquista ibérica los “servicios” femeninos se expresaban en una mezcla indiferenciada de tareas productivas, sexuales, domésticas y reproductivas: tareas y cuerpos a los cuales los conquistadores tenían un acceso irrestricto. Así, dicho acceso permaneció anclado como *doxa* y al dominio de lo natural y de lo no cuestionado. La falta de documentos sobre la presencia y acción femenina en los registros de Montevideo llaman la atención en igual sentido, más aún cuando se piensa en determinadas prácticas tomadas dentro del dominio de lo obvio, lo entredicho y/o lo natural. La representación de *El Estado* en masculino como apunta Das (2008 apud VIANNA & FERREIRA, 2014, p. 93-94) es constituida y constituyente de relaciones de género. Si lo entendemos de esa forma e intentamos realizar una lectura donde la figura de la mujer se ilumine, es visible que las principales resistencias manifestadas y que llegaron a oídos de la sociedad blanca partieron de las mujeres indígenas que vieron sus hijos ser arrancados de sus brazos. Así mismo, se percibe que el destino de estas mujeres a las casas de familias blancas como entes de servicio doméstico no podría haberse dado si la economía de la época hubiese estado formulada por fuera de las

²⁶Utilizando aquí el léxico de los descendientes al referirse a los muertos de aquella emboscada.

relaciones pautadas en el género. En una narrativa donde la prevalencia es la masculina, la contraparte de ésta es el peso que recae sobre las mujeres.

Las capturas y desplazamientos forzosos eran, como mostré, justificados por el Estado como una vía para la civilización de los *salvajes*. Sin embargo, los tipos de disciplinamiento a los que hombres y mujeres fueron sujetos son distintos. Por más que los repartos hayan sido presentados a la sociedad como una fórmula que llevaría a un “contrato social”, éstos dejan entrever intencionalidades y preferencias de tipo utilitario, sobre todo cuando se trata del énfasis dado a la elección de niños pequeños y al rechazo de mujeres adultas. Y esto, porque hombres y mujeres charrúas ingresaron a un modelo de civilización pre-establecido, cuyas distinciones y divisiones de género existían previamente. Ellas y ellos fueron distribuidos en espacios diferenciados: mujeres ingresaron por la fuerza al ámbito doméstico, y hombres fueron colocados en los circuitos del ejército para servir a una nación que no los cobijaba.

Apenas pasados diez días de Salsipuedes, conflictos entre solicitantes y gobierno ya tomaron lugar. En una nota del día 13 de mayo de 1831, Juan Cora, el comisionado responsable por la repartición, deja constancia de la devolución de una “china como de 55 a 60 años” por motivo de ser *inútil*. La *china*, ya había sido entregada por la solicitante original “Doña Josefa Rivas” a una tercera persona: la “morena María Petrona Calleros” por el mismo motivo. En 14 de junio, el comisionado recibe la siguiente respuesta del Ministro de Gobierno José Ellauri, que habiendo tomado conocimiento de éste suceso decreta:

Montevideo Junio 14 de 1831

A consecuencia de nota hecha á este mismo por el Juan Cora, en 13 de mayo sobre la devolucion de una Charrua, que pretende hacer en persona la que se hizo cargo de ella, se há resuelto, que en lo sucesivo no se haga cargo de indigena alguno que se quiera devolver-que por la policia se pase de nuevo á la persona, que es la morena Petrona Calleros, que voluntariamente se encargo de su cuidado, si es capaz de sostenerla- **que la razon de ser inutil no es bastante, pues que mas ó menos antes de educarse todos lo son y si es vieja debió mirarla antes de recibirse de ella.** Lo que se participa al Sr Gefe para que se acuerde con el Juan Cora proceda como corresponde- J.E (AGN.MG.812a.4.144_14/06/1831) [énfasis míos].

De hecho, que no se permitiera devolver indígenas, derivó en que innúmeras mujeres fuesen colocadas por sus “patronos” en la calle. Si meses antes la Campaña habría de ser “limpiada” de charrúas, el destino en la capital no sería muy diferente, una vez que todas las mujeres indígenas encontradas *vagando* por las calles serían sistemáticamente “depositadas” en la prisión. La policía de Montevideo reiteradas veces buscó re-colocarlas tanto con sus antiguos “amos” como con nuevos sin suceso. En un parte policial donde se registra la entrada de doce mujeres a la cárcel, se expresaba que “há sido preciso andar en averiguaciones de quienes son las personas á cuyo cargo se hallan para entregárselas, y se les há recomendado el cuidado de

ellas, con reiteración, mas nada es bastante, y algunas veces hasta **ebrias**, suelen encontrarse”. (AGN.MG.814.23_07/07/1831) [énfasis míos]. La diseminación de enfermedades europeas en el territorio llevó a que en el transcurso de ese año varias mujeres adultas murieran por viruela, siendo sepultadas en el cementerio público.

La pretendida incorporación forzada de mujeres a regímenes de trabajo doméstico, y la separación de madres de sus hijos, llevaron a éstas mujeres a un escenario dramático de resistencia y dolor, que evidenciaron la falacia de una política de Estado que se pensaba y postulaba como natural y necesaria. Fugas, embriaguez, muerte, enfermedades, cárcel y mutilaciones son algunas de las palabras claves que constan en los registros y que pueden ayudar a medir, aunque sea en parte, la amplitud de ese etnocidio.

La mayor parte de estas mujeres no hablaban español. En otro parte policial en el cual se registran las indígenas encarceladas, figuran 26 mujeres de las cuales tan sólo 5 son indicadas como “ladinas” (hispano-hablantes):

Relacion de las Indigenas que por orden Superior se hallan detenidas en este Departamento de Policía.		
	Edades	
Petrona.....	28	
Maria.....	40	
Maria.....	30	
Maria.....	40	Ladina
Juana.....	50	
Josefa.....	54	
Maria.....	40	
Ant.a.....	25	1 hija de 16 meses.
Juana.....	40	1 hijo de un año.
Maria.....	30	1 hija de un año.
Maria.....	25	“ id. 24 días.
Juliana Josefa.....	60	
Fran.ca Juliana.....	50	
María de Jesus.....	60	Ladina
Manuela Brun.....	30	Id
Ignacia.....	45	Id
Paula.....	60	
Maria.....	40	1 hija de un año
Maria.....	45	
Maria.....	70	
Ana.....	50	
Maria.....	48	Ladina
Maria.....	40	1 hijo de un año
Maria.....	46	
Maria.....	80	
Manuela.....	86	
Suman 26.	Parvulos 6.	
Montevideo Julio 30 de 1831 D. Vidal [rubricado] (ACOSTA Y LARA, 2006, vol. II, pp. 76-77)		

En la lista de arriba, las 26 mujeres poseen nombres cristianos y sin apellido, seguramente con edades aproximadas. El lenguaje de los documentos está atravesado por una

simbiosis de elementos y categorías de género, en los cuales resalta que determinados cuerpos, como los femeninos y sobretodo los percibidos como *viejos* están objetivados en una concepción que los representa como descartables e inútiles. *Indias* que fueron *depositadas*, *devueltas*, *tiradas*, *solicitadas*, me remiten a un proceso de objetivación donde más que buscar la incorporación de un grupo indígena a la sociedad nacional a través de un disciplinamiento e internalización de la cultura dominante, lo que se pretendía era colocarlos a disposición del uso y la voluntad de la sociedad blanca, en disciplinas de trabajo forzado. En ese contexto, los cuerpos femeninos son evaluados como sin valor “productivo” en el ámbito de lo doméstico, dando igual si acaban muriendo o no. El “género”, como lo que ordena las relaciones y experiencias de unos y otros, no se encuentra tanto en la clásica división de roles donde el varón ocupa lugares públicos y conectados con una fuerza bruta (en éste caso el ejército o las embarcaciones) y las mujeres a los espacios íntimos. Éste se desvenda en el rechazo expreso de éstas mujeres por *inútiles*, es decir, por no cumplir lo que se espera ser de una mujer “útil”. Es en el transcurso entre la captura, la colocación como “esclavas” y su posterior rechazo, donde las relaciones de género se cristalizan y manifiestan.

El siguiente relato es una carta escrita por un grupo de personas que tomaron indios del reparto, enviada al editor del Diario El Universal, y publicada por éste en mayo de 1831. La carta, si bien es larga, creo que consigue dar cuenta de algunas de las manifestaciones del dolor individual y de *viés* colectivo, ya que los manuscritos estatales no dan cuenta de elementos que atienden a la subjetividad de aquellas mujeres.

Sr Editor del Universal.

La humanidad es la que nos obliga á dirigirnos á V. para que, por su periódico, sea el gobierno instruido del estado lastimoso en que se hayan las **infelices madres** de los desgraciados Chinitos repartidos en el cuartel de dragones el martes ultimo, 3 de mayo. Varias personas entre ellas nosotros, hemos tomado indias mayores, más por socorrerlas en su desamparo que por gozar de su posición. Estas desdichadas, contra toda consideración, contra la humanidad y religión, y opuesto a todo cuanto exista, capaz de inducir a compasión, han sido despojadas del modo más bárbaro de sus inocentes hijos.

No hay corazón que pueda soportar el objeto, de ver una de aquellas infortunadas, **llorar las horas enteras, clamar** por sus chiquillos, y a veces hasta **arrancarse los cabellos**.

Tampoco podemos atinar, cómo una persona de regular educación, talvez un padre ó madre de familia, hayan tenido el valor para arrancar de los brazos de una madre cautiva, el único objeto de sus caricias y que precisamente la confortaba, en medio de su triste suerte. Arrebatar a una madre del hijo de sus entrañas, y más cuando su tierna edad hace que se alimente con el sustento de los pechos de su bien hechora, es irresistible, y sólo un alma feroz, puede complacerse en esta desgracia. Menos imaginamos, que el Sr. Ministro Secretario del Gobierno hubiese dado órdenes capaces de causar el dolor que lamentamos. El es padre; su ilustrada educación, su edad, sus sentimientos, todo hace ver, que es imposible que haya él dispuesto la separación de unos parbulillos, de las que les dió el ser. ¿Porqué el que tomó el niño siendo de pecho desprecio su abatida y miserable madre? Habia orden para no tomar dos? No puede ser. El Gobierno no hubiera negado tan filantropía; tanto, que ya se ha

concedido órden, á varias para buscar los chicos arrebatados al cariño maternal por corazones de piedra.

Pero no es bastante, Exmo. Sr. Ministro de Gobierno: un decreto, llamando para un día determinado, á todo poseedor de indios pequeños, a cierto lugar de la ciudad, creo el único medio de devolver á una madre aquel hijo que tanto adora y que tantos desvelos causa.

Considere el padre de familia, considere el mismo Gobierno el golpe agudo que sufre una de aquellas infortunadas, después de perder el marido en el combate, y quiera sus hijos caminar 40 ó 50 leguas a pié y que por fin de sus desdichas, se le da un amo, y se le arranca de sus brazos el único objeto de sus caricias, considérelo, repetimos, y apruebe ó repruebe la medida que dejamos propuesta; entre tanto esperamos confiamos en su rectitud.

Unos que tienen Chinas cuyos hijos les fueron inhumanamente quitados. (ACOSTA Y LARA, 2006, vol II, pp. 72-73) [énfasis míos].

El propio José Ellauri, Ministro Secretario de Gobierno al que se refiere la carta, se había reservado a él mismo dos niños charrúas, dispensando de éste modo sus propias indicaciones de tomar también una mujer adulta. En un escenario en donde la violencia de Estado contra los charrúas era legítimo, podríamos pensar que las enunciaciones de sufrimiento, como llorar durante horas o arrancarse los propios cabellos de la cabeza, no son sólo manifestaciones individuales, sino como señalan Vianna & Farías (2011, pp. 93-109), en el contexto de violencia policial en Rio de Janeiro y su constante producción de madres con hijos muertos, el hecho de gritar, alardear, pueden ser vistos como la subversión de las múltiples desigualdades que el mismo Estado genera cuando produce muertes argumentadas como justas y legítimas. La desigualdad en éste caso no es la misma que el tratado por las autoras, sin embargo, ilumina desigualdades étnico-raciales y de dominación en el marco de un Estado que se construye y ergue en función del exterminio de sujetos vistos como potencialmente peligrosos.

“Arrancarse los cabellos”, es una expresión de dolor y desespero que es muy clara y enfática. La maternidad y la paternidad a la que aluden los signatarios de la carta, de cierta forma ponían en pié de igualdad a montevidianos y madres charrúas, desde el momento en que compartían una “humanidad”, demostrada por el dolor de perder un hijo y sus maridos. Allí las charrúas dejan de ser salvajes y se convierten en “madres” frente a un Estado (representado allí por Ellauri) que es padre. La solicitud de que hijos pequeños fuesen devueltos a sus madres sin embargo, no pueden dejar de alertar para el hecho de que, como vemos en el manuscrito anterior, las mujeres adultas eran las más rechazadas pues se las consideraba inútiles para el trabajo doméstico, al punto de que existieron intentos de “cambios”, “devoluciones”, y no menos, varias fueron directamente expulsadas y dejadas en las calles, momento en el que fueron presas por no haber otro lugar donde destinarlas. En cambio, los bebés de pecho y niños menores de 12 años eran los más solicitados y los que fueron tomados primeros. Por tanto, no resulta extraño que el móvil de la carta no fuese únicamente un sentimiento y una humanidad

compartida, sino otra forma de recibir niños domesticables para el trabajo doméstico.

Aun así, la demostración del dolor de las madres charrúas no pudo invertir el cuadro que derivó en esa situación, entretanto, encausó una denuncia que llegaría a ser leída en nuestros días, que deslegitima la acción del gobierno; pone en evidencia que no todos los montevidéanos compactaron de la misma forma con el pretense contrato social y sobretodo, revela que la encenación de sufrimientos personales se trasladaron a la arena política en un juego de resistencias y subversiones provocada por ellas.

1.3.1 Bautismos

Lejos de seguir una causalidad lineal y lógica, la incorporación y la exclusión del indígena a la vida nacional está permeada por diversas contradicciones, desde el momento en que las imágenes sobre ellos accionadas también son contradictorias. En ese sentido, la incorporación de mujeres y niños al ámbito del trabajo doméstico y su sujeción a las leyes nacionales como pupilos o tutelados, no los construía necesariamente como nacionales o como uruguayos. Tampoco implicaba que los hombres, una vez que ingresaban al ejército o eran deportados, fuesen considerados dignos de pertenecer en tanto representantes de uno de los símbolos de tinte más nacionalista que existen. De igual modo, los bautismos que se siguieron a los repartos están colmados de contradicciones, tanto por el papel que ello implicaba en la praxis civilizatoria, cuanto el hecho de que producir cuerpos cristianos no significaba que en el interior de la “comunidad” cristiana fuesen ellos mismos considerados pares de los otros niños no-indígenas bautizados.

Los registros de bautismos de la Iglesia Matriz de Montevideo, otorgan y dan cuenta de varios elementos. En primer lugar vemos la cantidad de charrúas bautizados, el sexo registrado y el rango de edades. Entre abril y noviembre de 1831 encontré los registros de 26 bautismos referidos explícitamente a “Indios”, sobre los marcadores de “chino/china” y de “indio/a charrúa”, como por ejemplo de la siguiente forma:

En veinte y dos de junio de mil ochocientos treinta y uno yo el infrascripto teniente cura de esta Iglesia Matriz Bautice solemnemente a Antonio Francisco Lamas **Indio Charrua criado** de Don Luiz Lamas. Padrinos. Antonio Jose y Maria Rufina y por verdad firmo= Francisco de Laras (Archivo Iglesia Matriz. Rollo 87. Libro de Bautismos. Vol. 4. Libro 19). [énfasis míos].

También,

En diez y seis de junio de mil ochocientos treinta y uno yo el infrascripto teniente cura de esta Iglesia Matriz de Montevideo bautice solemnemente a Juana Francisca **hija de una India Charrua gentil** que nacio hoy dos de la tarde – Marina Luiza Sanchez de Maline [?] Y por verdad lo firmo Francisco de Laras (*ídem*). [énfasis míos].

Cabe resaltar que de los 26 registros, tan sólo 8 son de varones, y exceptuando aquellos donde no consta la edad (cinco registros), la mayoría tienen hasta 4 años, siendo sólo un niño de 9. Los registros aquí citados, así como todos los demás muestran que ninguno de las y los niños y niñas permanecieron con sus nombres originales, considerando que son éstos nombres cristianos (Francisco, María, Juan, Juana, Ignacio, etc); misma operación que apunté en un registro policial anterior. Por otro lado, las edades de los *chinitos* evidencian que ni mujeres ni hombres adultos recibieron el santo sacramento del bautismo.

Observando las categorías que acompañan y nombran a los charrúas, vi que tan sólo dos de éstos registros presentaban otras categorías por fuera del demarcador étnico, como “criado” y “gentil”. Aún así de forma general, éstos registros señalan, como en el primer caso *-criado*, una fractura de discursos entre el estatus que aquellos niños recibirían de acuerdo a los enunciados de agentes del Estado, -recibir para educar y civilizar-, y lo que la lectura de éstos indican sobre el sentido real que la incorporación de charrúas a las casas montevideanas buscaba, como ya mencioné: generar mano de obra esclava “legal”, pero sobre otros rótulos. Ahora bien, cabe preguntarse porqué en los meses que se siguieron a los repartos únicamente niños y niñas fueron bautizados y no así sus madres y padres. Sobre éste asunto, Rizzini y Schueler (2011, pp. 90-93), al abordar la construcción de dos internados para niños indígenas en una colonia agrícola en Pará- Brasil (Núcleo Colonial Indígena do Maracanã/ Colônia do Prata), entre 1828-1921 por misioneros capuchinos, señalan que la educación religiosa mediante la catequesis era pensada en aquel contexto como una forma de superar el estado natural de los *indios*, introduciéndolos a la vida de la nación (ya que también aprendían la lengua nacional), siendo el “trabajo regular” el medio civilizador más apropiado.

En el mismo sentido, Walter Delrío (2001, pp. 5-11) habla sobre los distintos proyectos de inclusión y exclusión del indígena en la Patagonia Argentina de fines del siglo XIX, encausado allí por dos caminos distintos: vía Iglesia (salesianos) produciendo feligresía, y vía Estado, donde generaban ciudadanía. Sea cual fuera el medio de integrar el indígena a la vida nacional argentina, ambos suponían la pérdida del ser pre-social, es decir, suponían que habría una desaparición progresiva de la condición de “indio” a través de una verdadera aculturación, en donde, antes que el pasaje a cualquier ciudadanía, habrían que pasar previamente de una conversión de la barbarie a la civilización. En el caso de Uruguay, considero que si discursivamente los niños eran “integrados” a la comunidad cristiana y por extensión a la nacional, la manutención de marcadores como los que señalé, implicaban una contradicción *in situ* de los modelos de civilización propuestos (vía bautismos). Similar al caso levantado por Delrío (*Ibid*), donde los bautismos de *indios* no implicaban en un pasaje de “aborigen” a “no

aborigen”, reflejado por la persistencia del marcador “*indios cristianos*” en los padrones, en el caso de los charrúas, el bautismo tampoco quitaba las marcas de “indinidad” y no-civilización atribuidas, una vez que permanecerán, aunque con nombres cristianos, bajo los marcadores de “Indio”, “Chino” y “charrúa”.

Uno de los jefes de colonización responsables por la colonia indígena en el Estado de Pará, João de Palma Muniz, afirmaba al respecto de los niños indígenas que con *instrução, são os que podem ser regenerados de costumes e moral, cuja modificação não é conseguida naquelles* [sus padres] (RIZZINI & SCHULER, 2011, p. 87). Pensando en el caso del Uruguay, podría arriesgar que el caso de haber incorporado a la Iglesia a niños y no a adultos, tiene sus derivaciones de las racionalidades que circundaron las imágenes sobre el salvajismo/civilización, y el papel de la evangelización en la “transición” de uno a otro. Es decir, ¿sería el caso de que adultos no tendrían salvación ni capacidad de despojarse de “lo *indio*”, al contrario de sus hijos, que tal como una “tabla rasa”, sí podían ser (re) inscritos de civilización? Asumo que el Estado, al haber retirado del centro de sus atenciones la religiosidad y la educación cristiana a los adultos (por lo menos en un primer momento), indica en realidad dos modelos civilizatorios no excluyentes el uno del otro, como métodos estatales de formación de la población nacional: por un lado, civilizar mediante la coerción y disciplina del trabajo (servicios y ejército) y por último, la conversión religiosa, relegada a la Iglesia. Por otra parte, si la gestión estatal estaba orientada a la disciplina del trabajo, ello indica que la educación de moral y lengua española (principales instrumentos de asimilación) a manos de los que recibían aquellos niños y mujeres en su beneficio. Estudios que hagan un seguimiento de las trayectorias de aquellas niñas y niños es sumamente importante para desvendar cómo las políticas asimilacionistas operaron dentro de las casas, como espacios “civilizatorios” y nacionalizantes.

Algunas nociones que traté a lo largo del texto, precisan ser re-atadas. Hasta ahora, mostré que el incipiente Estado uruguayo, apenas se independiza, crea y ejecuta acciones que tienen que ver con la gestión de su territorio y con la gestión de las poblaciones en él inseridas. Éstas políticas, o más bien, *acciones que se marcan sobre las acciones* (SOUZA LIMA, 1995, pp.430-433), fueron pautadas por movimientos ambiguos y hasta contradictorios de incorporación y exclusión del indio charrúa a la vida nacional. Hombres adultos masacrados, niños y mujeres incorporados al servicio doméstico por medio del trabajo esclavo, hombres adultos deportados, encarcelados e incorporados a las filas del ejército.

Las denuncias de hacendados sobre robos y asesinatos en el medio rural no surgieron en 1830, es claro, manifestando y gestándose antes de esa fecha. Sin embargo, la “solución” al

“problema del charrúa” se daría de hecho, sólo luego de la independencia. Un nuevo Estado que tenía en su frente una tierra que debía denominar como territorio, es decir, como soberano de ésta; controlando sus fronteras de los países limítrofes, y sobre todo, que “precisaba” generar “garantías” a los mismos sectores sociales y económicos que ayudaron a erigir ese proyecto pensado como nacional.

Las relaciones entre charrúas y no-indígenas dadas en ese marco, en aquella situación que es la persecución e incorporación/exclusión a la vida (sobretudo) montevideana, remite a la representación de ideas, imaginarios y conflictos contruidos a lo largo de dos siglos de contacto inter-étnico, por dos unidades claramente asimétricas y en oposición de intereses (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 85). Si durante la presencia de los jesuitas, hasta mediados de 1780, los charrúas fueron objeto de evangelización y fijación al territorio, permeados por ideales de salvación y civilización cristiana, desde 1830 los intereses en disputa mudan y el tema “indio” es considerado y proyectado sobre y a partir de otro eje. En ese contexto, el joven Estado inspiró una imagen del charrúa cuyo estigma perduró hasta fines del siglo XIX. El charrúa fue formulado como un enemigo de la nación, como un peligro para el Estado, para las rentas nacionales, para el pueblo que se gestaba y para la incipiente industria agrícola. Ese enemigo nacional sin embargo, fue construido en concomitancia con la perduración de otro imaginario, y refiere al indio que por contraste, era fiel, patriota y aliado: aquellos contingentes de misioneros que ingresaron al territorio masivamente en la misma época en que los charrúas fueron perseguidos.

Ahora bien, cómo éstas piezas documentales/narrativas que tratan sobre la “desaparición” indígena desde la acción y la gestión estatal fueron explicadas, interpretadas e incorporadas en lo que configuraron las narrativas nacionales oficiales, es preciso remitirse a las formaciones discursivas de fines del siglo XIX, cuestión que abordo en el capítulo que sigue.

CAPITULO II

Construyendo la nación: Imágenes sobre la “desaparición” indígena a fines del siglo XIX

Anclando mi análisis a un segundo nivel entorno de la construcción de la “desaparición” y la ausencia indígena en el Uruguay, en éste capítulo dejo de lado el *corpus* documental que abordé en las páginas anteriores, para posicionarme frente a los mecanismos y las narrativas de cuño histórico nacionalista, construidas por historiadores y arqueólogos que pensaron sobre la presencia y la ausencia indígena, atribuyendo causas y consecuencias, efectos, explicaciones sobre los porqués de aquella desaparición; por momentos justificando las persecuciones de parte del Estado, otros momentos redimiendo al indio en tonos románticos. Lo que aquí me preocupa es cómo en medio de procesos de construcción y formulación de los imaginarios sobre la nación y la población uruguaya, sobre sus orígenes y particularidades, o como mostraba Benedict Anderson (2015, p. 32), sobre la formación de una “comunidad imaginada”, la narrativa de la “desaparición” indígena es formulada y explicada por los primeros intelectuales nacionalistas.

Para entender dicho proceso, analizo tres textos de dos historiadores y un arqueólogo de fines del siglo XIX, Manuel de la Sota (1841), Francisco Bauzá (1889) y José Henrique Figueira (1892). Los dos primeros abordan específicamente la historia del Uruguay, los procesos revolucionarios, políticos y económicos que habrían llevado a la independencia del país, al paso que retratan la presencia y la “desaparición” indígena. Busco analizar las formas de representación del indígena como el indio nacional, a la par en que son relegados a un pasado de leve recuerdo, aún cuando eran contemporáneos a los autores. El tercero, es un ensayo de autoría de Figueira, escrito en el marco de la exposición Histórico-Americana realizada en Madrid-España aquel mismo año, en el cual aborda y describe a las “desaparecidas” “tribus” indígenas desde una perspectiva arqueológica.

En un primer momento, me detengo en el contexto uruguayo del siglo XIX, abordándolo a partir de teorías y discusiones circunscritas en las relaciones entre etnicidad, Estado-nación y nacionalismo, como herramientas que me permitan reflexionar acerca de los procesos de formación de una identidad nacional “sin indios”. En un segundo momento, abordo los tres textos mencionados, buscando discernir acerca de las narrativas creadas en torno de esa “desaparición”. A partir de ellos argumento que la “desaparición” es instituida en la práctica como un “apagamiento” de la contemporaneidad del indio a fines del siglo XIX al paso que

justifica las acciones gubernamentales que buscaron tácitamente controlar el territorio por medio del control y del exterminio de su población nativa. Las narrativas de los tres autores, son tomadas como uno de los ejes que articularon los imaginarios entorno de lo que José Basini (2003, pp. 20-22) llama de “Un país sin indios”.

2.1 Caminos hacia una comunidad imaginada

Historiadores contemporáneos como Barrán & Nahúm (1986, p. 14) y Gustavo Verdesio (2005, p. 3), investigador en estudios hispánicos y coloniales, señalan que Uruguay se constituyó antes como Estado que como nación, o en palabras del último, que la nacionalidad uruguaya era una “dádiva” de aquel, declarándose antes el “efecto” (el Estado) que su causa (nación). Eso sugiere que a la época de la independencia el Estado surgió sin una nación que lo precediera, y por tanto, sin un imaginario que sustentara y legitimara las bases ideológicas de aquel. Sugiere también que, a partir de la consolidación de la independencia, los aparatos estatales y las élites intelectuales debieron arrojar a la construcción de un proyecto nacional que pudiera generar acuerdos entre los distintos sectores sociales en conflicto, a saber, hacendados, clase política (no necesariamente excluyente de los primeros), y las clases bajas (compuestas por criollos pobres, negros e indígenas). Esto implica que en pocos años las élites intelectuales y los distintos gobiernos debieron generar conceptos, imágenes, imaginarios y nociones que unificaran a un país creado *a priori* de la propia nación. Como señala Anderson (2015, pp. 84-ss), éste proceso traspasa las fronteras nacionales, siendo un movimiento particular en las Américas desde 1820.

En primer lugar, Uruguay comienza su transición hacia la independencia formalmente en 1825, siendo en el año 1828 que se declara su independencia, tras una sucesión de conflictos armados entre grupos que defendían la anexión de la Provincia Banda Oriental (antiguo nombre del actual país) al recién formado Brasil y los que proponían la incorporación de la Banda Oriental a las Provincias Unidas del Río de la Plata (actual Argentina). Sin acuerdos, Inglaterra que 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. El año siguiente se firma la Convención Preliminar de Paz entre los cuatro y se le concede a la provincia la forma de Estado independiente. Apenas dos años más tarde, y sobre inmensos debates públicos acerca de las finanzas públicas y derechos civiles, en 1830 se promulga y jura la primera Constitución nacional.

Los procesos que voy a analizar están atravesados por una multiplicidad de discursos, agentes e intencionalidades que pueden ser pensados a partir de algunas nociones operativas, como las siguientes. Anderson apuntaba que una característica común de muchos países surgidos de la colonización europea es justamente el emerger sin un imaginario colectivo que unificara o incluso justificara la creación de esos estados (2015). El concepto de nación es para el autor una categoría operativa que puede ser definida como una *“comunidad política imaginada - e imaginada como sendo intrínsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”* (Ibid, p. 32). *“Nation-ness”*, en su palabra en inglés o “la condición nacional” en una de sus traducciones, son para el autor productos culturales específicos que requieren de una serie de pasos como el análisis de los orígenes históricos de esa nacionalidad, sus transformaciones en el tiempo y del porqué disponen de una legitimidad emocional tan fuerte, siendo que presentan tantas paradojas y/o contradicciones internas. Pensar a la nación “uruguaya” en cuanto una comunidad política imaginada que se ve a sí misma como uniforme y homogénea implica en cuestionar cómo el mito de una nación “descendiente de los barcos” llega a constituirse, aún cuando éste proceso se da justamente en un momento de enorme cantidad de población negra y de recientes políticas de exterminio de indígenas, ambos durante el siglo XIX. En el caso de Uruguay, estamos frente a un Estado que en su entonces no se proyectaba como un país independiente, como puede suceder con proto-naciones que luego irrumpen transformándose en otros Estados, sino que se pensaba así mismo como una región, que aún con una identidad distintiva en gestación, podría ser anexado a otras fronteras. Además, crear una nación uruguaya implicaba en gestionar las diferencias “raciales” y de clase sociales establecidas en pro de un “proyecto común”. En particular porque la sociedad del nuevo Uruguay estaba constituida por inmigrantes de varios países, como Italia, Portugal, España, Inglaterra y Francia, de idiomas diferentes, como también una población gigantesca de esclavos negros de procedencias variadas y grupos indígenas nativos en conflicto con los terratenientes²⁷.

Ernest Renan (1990 [1882]), entendía a la nación como un estado de espíritu en el cual convergen una serie de principios, a saber: una memoria común, el deseo de vivir juntos en el mismo lugar, el deseo de perpetrar un pasado heredado, y un pasado heroico, donde pasado y presente se conjugan²⁸. Renan escribió hacia finales del siglo XIX durante el período

²⁷De acuerdo con Mónica Sans, en el año 1793, de una población de 30.885 personas, 7000 eran esclavas. En 1810, el 36% de la población de Montevideo era esclava (SANS, 2009, p. 164-165).

²⁸A seguir la definición de nación de Renan: “A nation is a soul, a spiritual principle. Two things in truth are but one, constitute this soul or spiritual principle. One lies on the past, one in the present. One is the possession in common of a rich legacy of memories; the other is present-day consent, the desire to live together, the will to perpetuate the value of the heritage that one has received in undivided form.” (RENAN, 1990, p. 19)

expansionista francés, en circunstancias bastante distintas a las de aquí, sin embargo la noción de olvido que trae, o acción de olvidar (*forgetting*), es interesante. Ironizaba, no con menos razón, que los estudios históricos podían constituir un peligro para el principio del nacionalismo, una vez que el olvido de eventos traumáticos como masacres o eventos violentos que tuvieron lugar en los orígenes de procesos de formación nacional es un elemento crucial para creación de una nación (*Ibid*, p. 11). El elemento de olvido como intrínseco a la formación de la nación en el caso del Uruguay es operativo, y consigue referirse a procesos y esquemas de narración como los que veremos junto a de la Sota, Bauzá y Figueira, evidenciando que la Historia en sus corrientes nacionalistas, recuerdan segmentos y “traducen” otros en pro de la formación de una identidad colectiva. Así por ejemplo, determinados hechos son vanagloriados, como la Masacre de Salsipuedes, como un evento necesario para la civilización, sin embargo la esclavitud que derivó de aquella no es relatada, pues mueven piezas ancladas a esferas que no pueden ser recordadas como fundacionales de una nación que proclama la igualdad entre sus compatriotas.

Siguiendo a Max Weber (s/d), nación aquí se tomada en su sentido político e ideológico, y no en el plano de los sentimientos de predestinación que sugería Renan en su análisis. Para Weber, Estado-nación y nacionalismo son conceptos que no necesariamente van juntos, una vez que considera que el Estado se crea por aspiraciones políticas y no por un censo común de pertenencia.

Thomas H. Eriksen (1993, pp. 148-151) por su lado indaga acerca de los elementos presentes en la relación entre los grupos minoritarios y los hegemónicos en el marco de los Estados nacionales modernos. Algunas nociones trabajadas por el autor sirven como guía en éste momento. Eriksen sostiene que existen ciertas formas típicas de los estados nacionales lidiar con las minorías étnicas no hegemónicas y con ello, existen respuestas típicas de éstos grupos, en el objetivo de consolidar estrategias que garanticen su supervivencia²⁹. Una de las formas más clásicas son las políticas asimilacionistas, donde se busca que por intermedio de la educación, por ejemplo, los grupos minoritarios absorban la lengua y las costumbres nacionales. En el caso uruguayo, las políticas de asimilación se dieron sistemáticamente para los inmigrantes europeos que llegaban con sus lenguas vernáculas, italiano, francés y portugués

²⁹Para Eriksen, minoría étnica se refiere siempre y en contraste con las mayorías hegemónicas dentro de una sociedad o Estado. Establecida como una categoría étnica y caracterizada por ser numéricamente menores, ambas categorías son relativas y relacionales, es decir que dependen la una de la otra para consolidarse, así como por otro lado, que una minoría sea tal en un determinado Estado, no significa que en su origen no representen una mayoría étnica (como el caso de grupos de inmigrantes). (ERIKSEN, 1993, pp. 147-148). Aún así, es importante puntuar que la discusión del autor se vincula a los debates sobre multiculturalismo surgidos en Inglaterra durante los años 80. Para una mejor perspectiva sobre el tema, ver: HALL, S. *Da diáspora. Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003; SEMPRINI, *Multiculturalismo*. Bauru (SP):EDUSC, 1999.

predominantemente, por medio de la educación gratuita y obligatoria implantada en los 1870. Sin embargo, aún cuando el Estado estaba montando su burocracia y organización ideológica interna y por tanto, no “ofrecía” una educación universalista ni siquiera a los entendidos como ciudadanos, la asimiliación de grupos étnicos tales como los indígenas, se daba por otros mecanismos. Políticas como realización de bautismos, y llamados a la población para “enseñar los valores” nacionales a niños charrúas, registrados en documentos de archivo y diarios de la época que veremos en profundidad en el capítulo dos, son algunas de las formas en que las políticas asimilacionistas se traslucen.

Una segunda forma típica es la dominación neta. Ya no se trata de “absorber” a las minorías, sino que ya supone inferioridad del mismo. La dominación presupone que la mezcla racial es perjudicial a la vida nacional, y por lo tanto, acaba derivando en la segregación de la minoría. En éste caso, para Eriksen (*Ibid*) la dominación podría pensarse como una diferencia de clases bajo lineamientos étnicos, sumado al estigma y a dicotomías étnicas, es decir que las minorías más que pensadas como un sector racial inferior, adquieren connotaciones y trazos de un grupo étnico diferenciado. El último caso corresponde a la adopción de un Estado multicultural que se proponga, por lo menos en el plano de las ideas, de generar derechos civiles que visen la igualdad cultural entre los coterráneos. Las respuestas a políticas asimilacionistas, o a las formas de gestión de las diferencias en general por manos del Estado, suelen, según Eriksen, entremezclarse las unas con las otras. En otras palabras, no es causa y efecto, sino que las respuestas a modos políticos de organizar las etnicidades en el marco nacional de un Estado, suelen generar una multiplicidad de respuestas, plasmadas en estrategias de supervivencia que, no siendo lineales, pueden optar por buscar “asimilarse”, pero también pueden “negociar” la segregación. “Negociar” en éste caso se refiere a buscar una incorporación a la mayoría, pero manteniendo aún sus particularidades étnicas.

Para Harrison (2003), los procesos étnicos difícilmente pueden ser pensados separadamente de los nacionales, ya que etnicidad y nacionalismo son dos conceptos relacionales que dependen el uno del otro para funcionar y existir. Según esta línea, para comprender la naturaleza de éstas relaciones debe prestarse atención al proceso de construcción de las mismas. Un análisis no podría ser abordado mediante la explicación de las diferencias percibidas por los sujetos, o por la negación de las mismas, sino en el entendimiento de que son relaciones basadas en la negación de similitudes. Esto argumenta que los grupos no se definen únicamente por el contraste con los otros, sino con un otro muy específico y conocido, con el cual se puede llegar a tener características en común (*Ibid*, p. 345). El proceso de creación de la otredad indígena en el Uruguay, considero que tiene que ver con lo anterior. La exclusión de

la contemporaneidad del indio en los relatos nacionales y la atribución de características estereotipadas, plasmadas en las narrativas de los autores que veremos a continuación, permitieron justificar las masacres en su momento, y su reproducción ideológica años más tarde. Estas distinciones, además de ser marcadas entre el uruguayo y su supuesto predecesor, el indio, es una alusión a la generación de contrastes con los Estados-nación que abrazan el territorio: Brasil y Argentina, particularmente.

Para Roberto Cardoso de Oliveira (2006) la etnicidad era entendida como fruto de un proceso de interacción entre una colectividad y una sociedad hegemónica y mayoritaria que la envuelve e inferioriza, o tomando herramientas de Eriksen (apud CARDOSO DE OLIVEIRA), podemos pensar en la formulación de identidades negativas, en donde la carga del estigma nacional acaba recayendo en las identificaciones y llegando a ser negativizada por los mismos individuos. Este proceso es singular, pues es una de las primeras cuestiones apuntadas en los relatos de los descendientes de Charrúas es haber escondido su identidad por miedo y vergüenza a la persecución estatal.

La historiografía marca un período clave en los procesos que vengo comentando. Son unánimes en señalar que los años del militarismo y la secularización, desarrollados por el régimen militar de Lorenzo Latorre desde 1870 y las dos presidencias de José Batlle y Ordóñez del Partido Colorado, de 1903-1907 y 1911-1915, tuvieron enormes impactos sobre la imagen auto-asignada de un país moderno y europeizado, ligado sobre todo al ámbito de políticas sociales³⁰. Latorre instauró desde 1876 leyes de “ordenamiento” territorial, visiblemente por la ley del alambrado de tierras que instituía la medianería forzosa, y el Código Rural, que acabaron por generar la expulsión masiva de pequeños y medianos hacendados y una enorme emigración campo-ciudad entre los estratos más pobres del campo³¹. Por otra parte, instauró la Reforma Vareliana, la cual hacía obligatoria, gratuita y laica a las escuelas de enseñanza primaria, en donde hasta entonces prevalecía la educación católica únicamente entre las clases altas³².

³⁰Tanto Latorre como Batlle y Ordóñez pertenecieron al Partido Colorado, partido que gobernó intermitentemente entre los años 1868 a 1959, alternándose desde 1830 al 1868 con el Partido Nacional de tradición rural.

³¹El alambrado de los campos instaurado con la medida de la medianería forzosa (pago compartido de la inversión en alambrado) hacía parte de un proyecto de mayor alcance, que buscaba generar garantías de propiedad privada y explotación vacuna para las clases terratenientes. El Código Rural aprobado en 1875 y puesto en marcha el siguiente año, fue producto directo de la Asociación Rural de hacendados, quienes establecieron los lineamientos básicos del Código. Éste por su vez, estaba apoyado en otras reformas, como la reforma de la Policía en el campo y el establecimiento de un sistema de marcas y señales para reconocer la propiedad sobre el ganado. Con estas reformas, las clases terratenientes buscaban reforzar y garantizar lo que en la Constitución de 1830 se afirmaba: el derecho a la propiedad privada era sagrada e inviolable. (BARRÁN, pp.31-34). Para el año 1879, 64% del territorio estaba alambrado. La medianería forzosa, derivó en que las poblaciones asentadas en el interior sin posibilidades de arcar con los costos del alambrado acabó emigrando a las ciudades o pasó a vivir entre haciendas en los llamados “pueblos de ratas”. (MENDEZ VIVES, 1975, pp. 18-19)

³²José Pedro Varela, Montevideo 1845-1879. Periodista y político que instauró la reforma de educación que lleva

Para Barrán (1990, p. 89-91), la escuela varelana fue el paradigma “civilizado” que siglos antes era comandado por la Iglesia Católica. La “represión del alma” ahora pasaba a manos del Estado, marcado por las corrientes de la burguesía liberal y anti clericales que marcaron la época, enfocado especialmente a los habitantes del interior del país, en donde el clero ni la escuela tenían gran alcance. Abocado al gaucho, heredero de la barbarie y del “legado” indígena, y al niño, incivilizado por su edad, Varela sostenía en 1865 que “el habitante de la campaña a quién hoy embrutece la ociosidad, el servilismo, su crasa ignorancia, sus hábitos salvajes, y nuestras convulsiones políticas, solo se civilizaría [...] el día en que supiera leer y escribir.” (VARELA, 1865, pp. 206-207 *apud* BARRÁN, 1990, p. 91).

Por su parte, José Batlle y Ordóñez estableció importantes mudanzas en el ámbito de los derechos sociales y laborales, que consagraron tempranamente una tradición progresista y urbana desde el Estado. Expandió el voto masculino, siguió la secularización del Estado-Iglesia, instauró el régimen de las 8 horas de trabajo diarias con un descanso semanal para asalariados, matrimonio civil obligatorio y divorcio por la sola voluntad de la mujer. La predominancia urbana en las políticas de Estado del Partido Colorado, llaman la atención para el descaso con las poblaciones y trabajadores rurales, que a modo de ejemplo, sólo fueron contempladas con la ley de las 8 horas recién en 2008. Éste tipo de políticas son hasta hoy reivindicadas como partes de una tradición modernista (véase por ejemplo las conocidas leyes que regularizaron el consumo/producción de marihuana, aborto y casamiento homoafectivo). Las reformas sociales, políticas y económicas instituidas por los sucesivos gobiernos, llevaron según Basini (2003, p. 21) a un espíritu de engrandecimiento regional, por crear una sociedad que se asemejaba a los padrones europeos, siendo en esos marcos que los imaginarios de orgullo nacional y la diferenciación regional se configuran. Pero por otro lado, lo bárbaro y lo salvaje asociado a los pobladores rurales y estando lo moderno ligado a lo urbano, y por extensión lo atrasado a lo rural, así como la falta de políticas sociales más que las de disciplinamiento del alma y el pensamiento, indican una marginalización de los elementos que están relacionados con lo indígena, atrasado y reprimible por sí mismo, específicamente en la figura del gaucho como heredero de aquellos trazos, como mostraré mejor más adelante, en el análisis de las narrativas de los historiadores.

De acuerdo con Felipe Arocena (2013, p. 151) en los años 1860 la población total estaba

su nombre: Reforma Varelana. En la misma se instituye la educación primaria como obligatoria, pública y laica para todos los niños. La reforma es vigente hasta el día de hoy en las escuelas públicas de Uruguay. (BARRÁN, p. 12; pp. 90-91)

compuesta por un tercio de inmigrantes. Si bien para el 1889 no hay cifras totales, se constata que en Montevideo el número de nacidos en el exterior representaban el 47% de la población. El autor señala que el período de mayor ingreso de inmigrantes al país se dio en los tiempos de mayor bonanza económica (1870-1910) y que coinciden con el período de formación identitaria por parte de las élites intelectuales. Aún así, es preciso notar que no cualquier inmigrante era deseado y ello quedó plasmado en las leyes migratorias de 1890, al explicitar que sólo inmigrantes de ultramar eran bienvenidos. En el artículo 27 de misma ley se expresa la prohibición de “la inmigración asiática y africana y la de individuos conocidos con el nombre de zingaros o bohemios.” En la modificación legislativa de 1902, por otro lado, “se prohíbe la entrada al país de elementos perjudiciales a la masa de nuestra población, que es necesario defender de toda influencia nociva como es la de razas inferiores.” (SUPERVIELLE, 1989 apud AROCENA, 2013, p. 153). Recién en el año 2008 la legislación cambia dejando de lado aquellos enunciados racistas y asimilacionistas, estableciendo que “el Estado respetará la identidad cultural de los inmigrantes y sus familias y fomentará que mantengan vínculos con su país de origen. (*Id.*).

En síntesis, el mito nacional de Uruguay como una sociedad hiperintegrada, blanca y de lengua española (*Ibid*, p. 152), estaba apoyada en la ideología de la aculturación, que lejos de ser implementado únicamente con los indígenas, también alcanzaba a los inmigrantes. Las políticas de inmigración estaban ancladas a un proceso de formación del pueblo nacional en donde era preferible substituir al nativo por europeos que aplicar las políticas de mestizaje y blanqueamiento que fueron pauta de Estado en otras partes de la región. En ese sentido, los blancos entraron en la ideología de la aculturación mientras que indígenas entraron particularmente en acciones de exterminio y apagamiento étnico.

Al hablar sobre los procesos de configuración identitaria en Uruguay, Verdesio (2005, p. 14) apunta que no fue sino hasta el fin de la dictadura militar en 1985 que la sociedad uruguaya dejó de verse a sí misma como una sociedad libre de conflictos, moderna e igualitaria y donde las “únicas diferencias” eran del orden político. Para el autor, la ruptura democrática supuso el cuestionamiento de las bases que sustentaban el sistema ideológico vigente, pasando a cuestionar la consciencia nacional que afirmaba una identidad única, homogénea y en equilibrio. El cambio de rumbo, puso la crítica en las instituciones que propiciaron los imaginarios nacionales donde aparecen los “otros”, las minorías no contempladas, ocultas e invisibilizadas en las clases urbanas y rurales más pobres.

Considerando lo apuntado hasta aquí, ¿qué tipo de acciones y mecanismos político-ideológicos el Estado nacional, a la época de su fundación empujó en la gestión de minorías

étnicas y sociales? ¿Cómo crear una comunidad imaginada, en los términos de Anderson (2015 [1983]), que pueda implantar un nacionalismo en todos los sectores, incluso en aquellos de orígenes diferentes? Por otra parte, ¿cómo generar garantías sólidas a las élites económicas y políticas en un territorio conturbado por guerras y conflictos de intereses de toda índole (políticos, étnicos, territoriales)? ¿Cuáles son las bases que constituyen, como afirma Basini (2015, pp. 119 y ss.), la “salida de los indios de la historia”?

A diferencia del contexto latino-americano, la metáfora del “crisol de razas” operó en Uruguay de un modo particular, asemejándose al caso argentino. Gerardo Caetano (2010, pp. 164-166) habla en una identidad que comienza a gestarse ya en el siglo XIX y cuyo ápice se constata durante las primeras décadas del 900, en donde se manifiesta un sentimiento de ajenidad al continente. El análisis de Caetano se orienta más a una tradición y a un proyecto de país relacionado principalmente a la estabilidad institucional de la democracia y de “experimentos políticos” plasmados en las primeras constituciones (como un parlamento colegiado basado en la experiencia suiza traído por Batlle y Ordóñez) que habrían derivado luego en la “excepcionalidad uruguaya”. Ese “sentirse europeo” reposa sobre concepciones que trascienden lo meramente político o institucional, reposando también en percepciones de tipo étnico y racial. En Uruguay como en Argentina la imagen de un país que tiene su origen en los descendientes de los barcos, fue y sigue siendo un mojón identitario muy fuerte. Para Claudia Briones, ésta metáfora emplea un juego doble: por un lado traza distancia con algunos países latino-americanos (supuestamente “aindiados”), al tiempo en que invisibiliza la presencia interna de pueblos indígenas (éstos siempre al borde de su desaparición) y de afro-descendientes.

La prohibición de ciertas “razas inferiores” y la condición de que sólo podría ingresarse por vía marítima de acuerdo a las leyes migratorias de 1890, indica que inmigrantes de la región no entraban en la clasificación de deseables. Por otro lado muestra que el Estado podría intervenir tanto en el poblamiento del país, cuanto en las bases étnico-raciales de la misma, pero sobretodo demuestra que la metáfora del crisol de razas fue deviniendo en un conjunto de restricciones y selecciones de corte político, de clase y de raza, direccionados a generar tipos ideales de ciudadanos. Para Briones, y siguiendo a Segato, el crisol de razas en Argentina usado para construir una imagen de nación homogénea, fue inscribiendo prácticas de discriminación a todos los que se alejaban del núcleo duro de la nacionalidad-, al tiempo en que liberaba la identificación nacional pensada como uniformemente civilizada y europeizada (BRIONES, 2008, pp.20-22).

Si mientras que en el resto de América Latina el mestizaje era el “tropos de la conformación nacional”, el “yo nacional” en Argentina, por ejemplo se manifestó a través de la

nacionalización del inmigrante europeo y del blanqueamiento del resto. En Uruguay sin embargo, la senda del blanqueamiento como política y praxis de Estado no fue tan ejercitada como en aquel país. Con esto no quiero decir que no existieron discursos racializados, pues citas como las del Centenario de 1925 o la de José Pedro Varela a fines del 1800 indican que sí las hubo, o incluso en las brechas de documentos cercanos a 1830 vemos que existen categorizaciones en igual sentido. Lo que señalo es que, como mostré en el capítulo anterior, la presencia indígena no fue gestionada a partir de discursos de mezcla o blanqueamiento racial, sino que la gestión pasaba directamente por el aniquilamiento y por la toma de prisioneros para engrosar la mano de obra esclava. En un segundo movimiento, la gestión de los incorporados como mano de obra esclava pasó particularmente por discursos civilizatorios pero no de mestizaje (ver punto 1.3 del capítulo 1 de ésta disertación). Un estudio que abarque las prácticas e idearios alrededor de la gestión de las poblaciones afrodescendientes también es necesario.

De ese modo el discurso nacional tendió a privilegiar una presencia europea y una ausencia indígena y negra en las narrativas oficiales, excluyendo territorial y racialmente a éstos segundos. Me refiero a que hubieron políticas de gestión de las diferencias, en el marco político ya mencionado, que consistieron en eliminar las diferencias: en anular la existencia de minorías étnicas sea por absorción, por extinción o por “desaparición” forzada en el amalgama de las corrientes de pensamiento de la segunda mitad del siglo XIX.

2.2 Manuel de la Sota y los Espartanos de la América

De la Sota es considerado uno de los autores clásicos de la literatura e historiografía uruguaya. Su obra es emblemática, entre otros aspectos, porque es uno de los primeros autores que buscan ordenar y sistematizar la historia del Uruguay en publicaciones específicas. En ese sentido, considerando el marco espacio-temporal en el que el autor se inscribe, a saber, en las recientes guerras de independencia, lo colocado en sus páginas remiten a un proceso de narración de lo nacional, de los aspectos que llevaron a la formación de la nación y del Estado, de su población, quienes fueron sus héroes y las excepcionalidades que la distinguen del resto. Desde ese marco, es la primera obra de cuño histórico que aborda a las poblaciones indígenas que ocuparon aquel territorio y específicamente, es el primero en retratar el fin indígena y las causas que lo habrían generado.

Nacido en Santa Fé- Argentina se trasladó en 1829 a la recién formada República Oriental del Uruguay por problemas políticos en su ciudad de origen. En 1841, año en que se

publica el primer tomo (de dos) del libro *Historia del Territorio Oriental del Uruguay*, el país había pasado hacía menos de quince años por las guerras de independencia contra Brasil y Argentina, y hacía tan sólo diez años que el país había aprobado su primera Constitución nacional. Así mismo, estaba frente a un escenario donde los límites territoriales todavía permanecían difusos, más aún por las guerras que estaban gestándose a la fecha de la publicación.

Sobre éste punto, en el prólogo a la edición de 1965 Pivel Devoto afirmaba,

El país libre e independiente, organizado jurídicamente como un Estado soberano, para ser dueño de su destino y precaverse de las acechanzas a que se hallaba y hallaría expuesto por muchos años, debía definir su conciencia histórica, descubrir en los hechos y luchas del pasado la razón de su propia existencia. (...) Era necesario dotar al maestro del instrumento que lo habilitara para instruir al niño sobre el proceso histórico nacional, sobre los factores geográficos y políticos que habían impulsado la independencia del Uruguay; de un compendio que contribuyera, a la vez, a formar en el espíritu del ciudadano, la devoción por las instituciones republicanas y a interesar a todos en los negocios públicos que regulaban la marcha de la nación. Tal el propósito que lo animó a escribir la “Historia del Territorio Oriental del Uruguay” (DEVOTO en DE LA SOTA, 1965, pp. 8-9)³³.

El primer tomo abarca la historia del Uruguay desde el descubrimiento del territorio por navegantes españoles al mando de Juan Díaz de Solís en 1512 hasta el año 1810 (fecha de las primeras revoluciones que fortalecieron ideales regionalistas y luego transformados en nacionalistas) junto con la descripción física del territorio, la fauna, la economía y población; ya la segunda parte publicada originalmente en 1848, corresponde a la historia desde 1810 hasta 1828. Es también en el primer tomo donde el autor describe a las “poblaciones primitivas” que poblaron el Uruguay trazando sus principales características. Según la introducción y prólogo a la edición de 1965, realizada por el historiador Devoto (1965) las descripciones de los Charrúas hechas por de la Sota son basadas en las crónicas del viajante Félix de Azara datados a finales de 1700, y también de algunos documentos existentes en el incipiente Archivo General de la ciudad de Montevideo, del cual fue su Director entre los años 1850 y 1852.

En un breve pasaje sobre los Charrúas De la Sota apunta:

Bien podría decirse que [los Charrúas] fueron los Espartanos de la América. Celosos de su

³³ Juan Pivel Devoto fue un historiador uruguayo, nacido en Paysandú (noroeste) en 1910, falleciendo en Montevideo en 1997. Ejerció como ministro de Instrucción Pública entre 1963 y 1967; fue profesor universitario y dirigente político en el Consejo Directivo Central (CODICEN) de la Administración Central de Educación (ANEP). Sus obras más conocidas son *Historia de la República Oriental del Uruguay (1830-1930)*, *Historia de los partidos políticos en el Uruguay* y *Raíces Coloniales de la Revolución Oriental de 1811*. Fue uno de los principales colaboradores en la creación del “Archivo Artigas” alojado en el Archivo General de la Nación (AGN) y en la organización de varios fondos documentales. Fue también director del AGN. Fue editor de la *Revista Histórica* y organizador de la colección “Clásicos Uruguayos”, que componen 166 títulos y de los cuales hacemos uso de algunos aquí. De acuerdo con Gerardo Caetano (2008), importante historiador contemporáneo y ex-alumno de Pivel Devoto, algunas de las principales críticas a su obra son la “uruguayización” de sus contenidos, la ausencia de actores extra partidarios y la subvaloración de otras dinámicas sociales por fuera de la lógica partidaria. Fuente: http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/america_latina/juan_e_pivel_devoto.php. Acceso en: 17/11/2016.

libertad jamás desistieron de pelear por ella y la restauración de sus antiguas posesiones. El **débil recuerdo** de su existencia cierra hoy la página de sus esfuerzos. (1965 [1841], p. 23) [énfasis mío].

Por más que el autor considere que de los “Espartanos de América” sólo quedaba un “débil recuerdo de su existencia”, es importante notar y resaltar que al momento de la publicación del libro sólo habían transcurrido diez años de “La Masacre de Salsipuedes”. La forma de relegar a los indígenas a un pasado remoto de existencia, como veremos también en el apartado de Francisco Bauza (1865), no es exclusiva del autor sino una estrategia discursiva frecuente entre los que construyen una historia oficial. El débil recuerdo se ancla a un hito del pasado lejano y cuyo recuerdo ya es efímero. La debilidad de ese recuerdo en consecuencia, se revela por el contrario como una negación y ocultación no sólo de la presencia indígena en el medio urbano y rural, sino también de una ocultación del tamaño de las acciones bélicas empleadas por el Estado contra aquellos.

La creación de una consciencia histórica que Devoto mencionaba, está referida a la creación de una consciencia nacional, de los imaginarios nacionales en base a una nación homogénea e integrada. Para pensar éste proceso, tomo el concepto de “*mythcreating*” de Brackette Williams (1989): la creación de mitos y metáforas sobre una supuesta homogeneidad racial y étnica por parte de las élites nacionales en medio de una realidad que se muestra heterogénea (*Ibid*, pp. 429-430). La autora argumenta que las metáforas y los prototipos que expresan identidades nacionales en formación, acaban por convertir las categorías raciales, -ideológicamente construidas-, en biológicamente dadas y son las que pasan a pautar las relaciones sociales. Esto sugiere que no sólo un imaginario entorno de la historia de los “grandes acontecimientos” que llevaron a la independencia del país debería ser creado, sino, y tal vez más importante, “inventar” la relación de las características del sujeto que incorpora la nacionalidad, el *uruguayo*: quién era, de dónde provenía, qué características había “heredado”, qué historia lo precede, y sobre todo, de quien (es) se diferencia y asemeja.

Eric Hobsbawm (1984, p. 22-23) llama la atención para algunas de las paradojas que las naciones modernas pueden conllevar; y es que por más modernas que sean, en el sentido liso de la palabra (reciente o nuevo temporalmente), por lo general asumen discursivamente una historicidad opuesta a lo “nuevo”. Asumen “un enraizamiento en la más remota antigüedad” (*Ibid*, p. 23), oponiendo sus narrativas a todo lo que esté relacionado con lo “construido” o lo “inventado”, posicionándose de éste modo como naciones naturales o como comunidades humanas naturales (*Id.*)³⁴. Sumado a esto, lo que el autor denomina como “invención de las

³⁴En palabras de Hobsbawm: “Não nos devemos deixar enganar por um paradoxo curioso, embora compreensível:

tradiciones”, adopta una morfología en la cual las nuevas tradiciones se relacionan con el pasado en términos de continuidad o de referencia a situaciones anteriores, tal como si fueran adaptaciones o reformulaciones de tradiciones pre-existentes y antiguas. En éste trabajo, si bien no se analizan las tradiciones en sí, los aportes de Hobsbawn están orientadas a la forma en que determinados grupos o instituciones, movimientos sociales y nacionalismos y en éste caso en particular, el uruguayo, aún sin precedentes formales, hicieron necesaria la invención- por parte de grupos intelectuales muy específicos-, de tradiciones y de un pasado enmarcados en una continuidad histórica, creando un pasado que va más allá de la continuidad histórica real (*Ibid*, p.16).

De acuerdo con el autor, las “comunidades humanas”, y por tanto, las tradiciones inventadas tienden a utilizar la historia como legitimadora de las acciones y del establecimiento de la cohesión social. Por consiguiente, las narrativas de los historiadores que aquí abordamos se insieren en un contexto general de invención de los caracteres nacionales y de la misma idea de la nación uruguaya, en donde no sólo son inventadas y reinventadas determinados símbolos y tradiciones, sino narrativas con recortes particulares, que ora privilegian la presencia indígena, ora su ausencia.

Un historiador como de la Sota, allegado al gobierno y perteneciente a la clase dirigente, hace parte de un enredo donde el discurso que crea e impulsa sale del mero papel y pluma para trasladarse al ámbito de una memoria social colectiva, en aquel momento en vías de construcción que, mismo teniendo a charrúas en su medio como esclavos y soldados, significó una ocultación compulsiva de éstos.

El capítulo primero de la Sota es abierto con un conocido “hecho”, o por la magia que envuelve la descripción: con el mito del descubrimiento del Uruguay. El “valiente” descubridor de esas tierras se llama Juan Díaz de Solís: un “bravo” navegante español que emprendió su primer viaje entre los años 1508 y 1512 partiendo del puerto de Lepe en España con destino a las Indias Occidentales³⁵. Durante la navegación por el Océano Atlántico descubrió el actual Río de la Plata, al que denominó entonces como Mar Dulce y posteriormente como Río Solís. Ingresó al Río de la Plata llegando a navegar cuesta arriba por el actual Río Uruguay, dejando estacas en formato de cruz en tierra firme, en signo de conquista y apropiación. El heroico descubrimiento sin embargo, es interrumpido en su segundo viaje hacia América hacia el año

as nações modernas, com toda a sua parafernália, geralmente afirmam ser o oposto do novo, ou seja estar enraizadas na mais remota antiguidade, e o oposto do construído, ou seja, ser comunidades humanas, “naturais” o bastante para não necessitarem de definições que não a defesa dos próprios interesses.” (*Ibid*, p. 23).

³⁵No hay consenso sobre la fecha exacta en que Solís realizó su primer viaje a esa parte del continente sudamericano.

1515. Según afirma de la Sota, en su segundo viaje Solís ancló las tres embarcaciones que lo acompañaban en la isla San Gabriel, ubicada a pocos kilómetros de la Ciudad Colonia de Sacramento³⁶. Sin embargo, la ribera estaba toda ocupada por “casas de indios”. En su espíritu aventurero Solís decidió conocer tierra adentro dándose de frente con su trágico final. En palabras del historiador, Solís

quiso reconocer el país y bajó a tierra: los indios que tenían emboscados muchos flecheros, cuando les vieron desviados del mar, dieron con ellos, mataron a Solís, al factor Marquina, al contador Alarcón y a otras seis personas, a quienes cortaron las cabezas, las manos y pies, y asando los cuerpos se los comían con horrenda **inhumanidad**. (1965, p. 14). [énfasis mío]

Para Darío Arce (2015, p. 162), el “asado original” es el punto de partida de la conquista del Río de la Plata³⁷. El acto caníbal, que se repite en sucesivas historiografías nacionales, como los Tupinambá en Brasil, Grecia antigua, etc., es un acto que marca y trasciende lo concreto, pasando a ser el marco que alimenta el imaginario entorno a los indígenas. Esa imagen, principalmente asociada al charrúa, es transmitida y reproducida por historiadores posteriores y antropólogos, y sobre todo en los libros escolares hasta hace poco tiempo atrás (*Ibid*, pp. 168-172). Como resalta el autor, el canibalismo fue la llave de entrada y uno de los motivos iniciales para la evangelización de los salvajes en América. Siendo éstos “monstruos” unos caníbales, los misioneros tenían fé en que su proyecto era posible.

De la Sota no afirmaba que aquel acto caníbal pudiera establecer a la antropofagia como una característica propia de los charrúas, sino más bien señala que se trataba de un acto aislado, debido a que como señalaban viajeros como Ruy Díaz de Guzmán (1612) y Félix de Azara (sus escritos son entre 1780-1820), éstos sobrevivían a base de pesca y caza y no de carne humana, es decir, no relaciona a principio la antropofagia a actos rituales sino de alimentación. El canibalismo es uno de los mojones entorno de la discusión sobre el estado salvaje de los primitivos en las Américas. Como afirma Hayden White (1994, pp. 170-171), al generar una genealogía del “hombre salvaje” en el pensamiento pre-moderno, señala que éste mito y el mito del “estado salvaje” hacían parte de un conjunto cultural que trae dentro de sí otras categorías y conceptos como el de locura y herejía, y que se establece para designar no sólo un valor

³⁶La Isla de San Gabriel está ubicada frente y a 3 km de Colonia de Sacramento, en el suroeste del Uruguay, en las aguas del Río de la Plata. Sirvió como puerto para exploradores y viajeros, como Sebastián Gaboto (o Caboto según algunas fuentes. Ver ARCE, 2015), quien constituyó la primer población de origen español en el Río de la Plata, entorno de 1527.

³⁷Arce establece irónicamente un paralelismo entre la diseminada costumbre y estereotipo del uruguayo carnívoro, hacedor y amante del asado [*churrasco* en portugués], y la antropofagia atribuida a los charrúas originalmente. Hoy en día ello está en discusión y se cree que si el acto caníbal se realizó debió ser a manos de los guaraníes y no de los charrúas.

específico, sino el valor de su antítesis, en éste caso lo “civilizado, sanidad, ortodoxia”, representado aquí por los exploradores españoles.

Según White, la tradición cristiana medieval veía en el salvaje a alguien en constante pecado contra Dios pero no motivado por maldad, sino que motivado por su ignorancia. Si el salvaje “no sabía” que estaba pecando ello significaba un estado pleno de inocencia y una posición “más allá del bien y del mal” que justificaba entonces la práctica evangelizadora. El pasaje del hombre salvaje concebido éste sin *humanidad* y por tanto poseedor de *animalidad*, para ser percibido posteriormente como poseedor de alma y consecuentemente de una *humanidad*, generó ambigüedades que son visibles en el trato también hacia el indígena en Uruguay. Según el autor, la definición imprecisa de “humanidad” generó distorsiones en la definición de la naturaleza del hombre americano, una vez que existe una dialéctica entre imágenes localizadas en dos polos opuestos. Por un lado, las primeras descripciones de los nativos, entorno del siglo XV, eran proyecciones de un “sueño de inocencia edénica” una vez que se les atribuía a los salvajes libertad, salud y longevidad. Por otro lado, a nivel “latente” se mostraban como una “pesadilla”, ya que se les atribuían todas las transgresiones abominables de la época, a saber: desnudez, comunión de la propiedad, anomia, promiscuidad y canibalismo. Para White, las oposiciones generadas en la definición del hombre salvaje hacen parte de una distinción, basada en la oposición, entre una humanidad normal -gentil, inteligente, blanca- y una anormal -obstinada, libre, de color roja-. Esta distinción fue la necesaria para el pasaje de una concepción del nativo como un hombre exótico, pasible de ser objetivado y esclavizado, para transformarse en un “otro ontológico” opuesto al normal, y en definitiva, en un objeto capaz de ser utilizado y trasladado de acuerdo al deseo o a la conciencia del hombre europeo (*Ibid*, pp.208-209).

La “horrenda humanidad” traspasa los actos *caníbales*, pero no los *bárbaros*. En sus descripciones sobre los nativos uruguayos, resulta visible que las imágenes que de la Sota (op.cit.) acciona sobre la vida y el fin indígena no discrepan en lo esencial de las producidas por los agentes del gobierno, ejército y hacendados en la contienda de las masacres por los años 1830, inclusive, porque son imágenes que, para ellos, *justificaban* el exterminio de los *bárbaros*.

La lógica de la inhumanidad y del polinomio charrúa es tan estructurada por el historiador, que tanto la personalidad, hábitat que ocupaban, lengua, y características físicas de aquellos siguen una secuencia lógica y tienen su ápice en el mismo significado del nombre “Charrúa”. El origen de éste último es atribuido a la lengua guaraní y seguiría la composición de dos sílabas: “cha” y “rru”, siendo su significado “nosotros” y “enojadizos” respectivamente. Como metáfora, el significado del nombre funciona como retórica de las características

belicosas y violentas que se les atribuye, siendo de esa forma explicado por si mismo. Así por ejemplo señala que las “tribus” charrúas eran de “las más feroces e indómitas de este hemisferio” (*Ibid*, p. 21), señalando poco después que los indomables estaban “ocupados de la guerra constantemente, y [que] dispuestos al pillaje instruían a sus hijos en el modo de aventajarse en las contiendas” (*Ibid*, p.23).

Las relaciones que establecían con otras parcialidades indígenas iban en la misma dirección que el significado de su nombre asumía³⁸. Los charrúas eran para el autor el principal grupo que ocupó las tierras orientales, aunque señala que coexistieron en guerra y paz con los Chayos, Chanás, Bohanes, Guenoas, Martidanes, Minuanos, Yaros y Guaranís. Las lenguas indígenas eran provenientes de “tribus fugitivas” que hablaban un “guaraní corrupto”, lo que explicaría que los nombres de los nativos tuvieran mismo origen lingüístico. Son pocos los autores los que establecen distinciones más claras entre los grupos que ocuparon aquel territorio. Las mayores distinciones trazadas por el autor en cuestión son aquí vinculadas a la red de relaciones que mantenían e interrumpían, siempre con la población española como paño de fondo articulador, en base a los conflictos que enfrentaban con éstos. De la Sota señala que los Charrúas mantenían vínculos estrechos con los “Chayos” y con los Minuanos en razón de la belicosidad que los caracterizaba. La terminología empleada por el historiador, como “belicosos, crueles y bárbaros” son los que utiliza para distinguir y señalar mayormente a los charrúas y sus aliados. En ese sentido, se percibe que no sólo el significado y el sentido del nombre de las *tribus* se desprende de tales determinaciones, sino que lo hace referir a todo su universo social.

El siguiente pasaje da cuenta de parte de las actividades vinculadas al *indio* en la época colonial, y que sugiere tempranamente, las razones que motivaron la persecución indígena como justa causa:

Alejados de las poblaciones europeas, el vacío de los campos favorecía [a los charrúas] el éxito de sus irrupciones, que comúnmente las hacían de noche en los plenilunios, para los arreo de las haciendas, y en su retirada entregaban al fuego las poblaciones pajizas, al saco cuanto podían llevar, y a sus habitantes daban muerte o cautiverio (*Ibid*, p. 27).

En concomitancia con las narrativas y discursos empleados y accionados en los registros

³⁸ Autores como Mónica Sans (2006) o Vidart (2012) hablan en macro-etnia charrúa englobando a las demás poblaciones indígenas, entendiendo que tienen un origen común. Es común escuchar sobre la existencia pasada de una “macro-etnia charrúa” entre los mismos descendientes. En mi trabajo de campo realizado en 2014 entre los descendientes de charrúas de Tacuarembó pude ver que el término es ampliamente difundido, siendo utilizado no sólo en referencia a una identidad propia sino como elemento-argumento frente a los antropólogos que niegan la contemporaneidad del indio en el Uruguay. Es decir, cuando se los acusa de “indios falsos” mediante el razonamiento de que, por ejemplo, los grupos predominantes en el pasado eran Minuanes y no charrúas, los descendientes accionan la terminología de “macro-etnia” para resguardarse.

y manuscritos que trabajé en el capítulo anterior, de la Sota realiza una lectura claramente “*along the grain*” (STOLER, 2009, p. 100 apud LOWENKRON & FERREIRA, 2014, pp. 80-82). Mientras que “el pillaje”, la belicosidad y la ferocidad contra los colonos y sus descendientes fue enunciada durante las campañas militares como parte inmediata del “mal” que asolaba al interior del país y a la incipiente industria nacional, para el autor la ferocidad además de ejemplificar la misma esencia de ese *indio*, en contraparte, es también una muestra de la lucha por la libertad de la cual nunca renunciaron. Los espartanos de América, o bien, los guerreros de América, son abordados por de la Sota en una perspectiva múltiple, por veces contradictoria, pero que de hecho encaminó lo que luego vendría a ser las bases del imaginario del charrúa como “*indio nacional*”.

Es interesante ver los múltiples usos que ciertas categorías tienen en el pasar del tiempo, de sujeto a sujeto y de situación a situación. Como veremos con los próximos dos intelectuales que analizo, la ferocidad, la violencia, la “belicosidad” (como si ésta fuera intrínseca, natural, innata y no respondiera a ningún exceso externo), son elementos que permiten ver al indio no sólo como un *indómita* que debe ser muerto si la civilización desea avanzar, sino como un espíritu genuino de libertad a garra y dientes, que es irónicamente, absorbido por el uruguayo tiempo después.

Brevemente hace mención a los pueblos misioneros. Por lo general, la oposición entre indios fieles e infieles era realizado mediante el binomio charrúa-guaraní, siendo que Chanás, Bohanes u otros, son relegados a un lugar aún más marginal en la “historia indígena” del Uruguay. Entre otros motivos, porque la falta de datos que puedan ser tomados como relevantes o de valor etnográfico en las crónicas de viajeros o por la poca mención en los documentos estatales y eclesiásticos de los que hay registro. Documentos e historiadores tendían a crear una dialéctica de oposiciones con los guaraníes, de los cuales de la Sota no hace ninguna mención. El silencio acerca de la presencia guaraní no se debe a la falta de documentos (ni tampoco de una ausencia de los mismos en carne y hueso), por el contrario, considero que se trata más de un “apagamiento” que en primera instancia me parece estratégico. Numerosos registros documentales apuntan una presencia abrumadora de guaraníes misioneros en las filas del ejército durante las persecuciones a los charrúas, así como también diversas actas de poblamiento, despojo y desalojo de “colonias” de misioneros entre los años 1840 y 1858!. Es decir, no restan dudas de que de la Sota convivió no sólo con comunidades indígenas fragmentadas (viviendo y “sirviendo” dentro de las casas de blancos), sino con comunidades territorializadas, demarcadas geográficamente en el espacio, con nombres conocidos y cuya existencia y desmantelamiento fue ampliamente debatida en los medios de comunicación montevideano, a

saber por las colonias montadas por Rivera, que me referí en el capítulo anterior³⁹.

Por tanto, ¿qué elementos se deciden recordar y qué elementos se deciden *olvidar* o borrar en los relatos nacionales? ¿Quiénes establecen los recortes narrativos y qué consecuencias tienen los mismos en el devenir histórico, en los sujetos que irán a cargar con el estigma del *apagamiento*? João Pacheco de Oliveira (2016), al referirse a las modalidades de “olvido” de la presencia indígena en la construcción nacional brasileña, afirma:

A unidade de análise social que chamamos de nação, com todos os bens culturais que a exaltam e dignificam, está assentada em processos violentos de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada, sempre institucionalizados em certas formas de percepção e narratividade. A variabilidade de seus usos em contextos sucessivos e diversos não chega a abalar a espessa rede de acontecimentos sobre a qual tais acontecimentos estão assentados (*Ibid*, p. 76).

En concomitancia con la noción de *forgetting* de Renan (1992), lo que el autor está llamando la atención es que, la formación de identidades nacionales traen consigo no sólo memorias del pasado, mas también modalidades de “olvido”. En su caso, las representaciones sobre acontecimientos históricos colocaron al indígena en una arraigada creencia donde éste es imaginado en una historia que antecedió al Brasil (*Ibid*, 105-110). Sin embargo, ese proceso no es “gratuito”. El olvido o el *esquecimento* implican, como mostré en el capítulo anterior, acciones de *apagamiento* que pueden visar la desaparición total de un grupo étnico por medio del exterminio. En el caso de Oliveira, el “fin indígena” no implicó siempre acciones desde el Estado de tal cobertura, sino modalidades como la “incorporación” a la nación por medio de la tutela y la protección, o también, acciones que buscaban el abandono de “lo indígena” (*Id.*)

Así, en éste caso, en particular de de la Sota, el *apagamiento* tiene efectos de olvido. La “desaparición” charrúa en la narrativa del autor no significa que simplemente el indio sea borrado, apagado, que no se le mencione. Por el contrario, sí se menciona y sí se lo presenta al público lector, sin embargo, el procedimiento y los elementos que trae son singulares. Como mostré, el autor escribió en un período en el cual las masacres habían ocurrido hacía menos de diez años. Aún así, el lugar que ese indio ocupa en la “historia” del Uruguay es una temporalidad remota y circunscrita a la conquista, y por tanto, la singularidad indígena únicamente es retratada a partir del confronto con los blancos y desde la perspectiva de éstos. Aquí, el *esquecimento*, pasa por la no-narración de hechos recientes, por la invisibilización de la presencia contemporánea al autor, y por tanto trasluce que, la ausencia de las masacres y los

³⁹Ver capítulo 1, apartado 1.2.1 sobre las Colonias Cuareim y San Borja.

repartos en su obra, introducen las herramientas de un olvido posterior y amortigua la re-emergencia indígena.

2.3 Francisco Bauzá y *Los habitantes primitivos del Uruguay*

Francisco Bauzá fue un importante historiador y político uruguayo, nacido en Montevideo en el año 1849, y muriendo en la misma ciudad en 1899. Reconocido por ser el autor de una obra considerada “fundamental y monumental” por la historiografía clásica, el libro *La Historia de la Dominación Española en Uruguay*, fue publicado originalmente en 1889⁴⁰. Tuvo una marcada carrera política, militando en el Partido Colorado, llegando a ser diputado y senador nacional. Fue hijo del militar Rufino Bauzá, quien combatió en el ejército junto con Artigas en las convulsiones por la independencia y junto con Fructuoso Rivera en los conflictos posteriores. Si bien Rufino Bauzá no participó directamente en las campañas de exterminio indígena, fue contemporáneo a éstas, trabajando principalmente en tareas administrativas en los cuarteles. Incluso, como mencioné en el capítulo anterior, Rufino Bauzá consta en las listas de los que solicitaron y recibieron *indios* charrúas del reparto en 1831. Este hecho es particularmente interesante. Si bien no aparece en las biografías sobre el autor, su hijo Francisco Bauzá es también reconocido por no sólo haber descrito extensamente sobre los desaparecidos grupos que habitaron el Uruguay, sino también, y sobre todo, por haber dado forma al imaginario del charrúa como el “indígena uruguayo”.

Los historiadores Pivel Devoto (1968) y Sansón Corbo (2007) destacan la influencia que la educación religiosa tuvo en la vida y la obra de Bauzá. De hecho, sus trabajos fueron producidos en el auge del laicismo y de la reforma educativa introducida por José Pedro Varela durante el gobierno militar de Lorenzo Latorre, en vigor desde 1877 decretando la enseñanza laica obligatoria, como mencioné anteriormente⁴¹. El destaque que la reforma dio a las Ciencias Naturales y a la Higiene, en detrimento de materias como la Historia, hicieron que el autor se mantuviera a distancia del proyecto vareliano. Años más tarde, en 1881, Bauzá fue nombrado

⁴⁰En los sitios web del Bicentenario de 2011, hay un apartado con las fichas bibliográficas de los “intelectuales nacionales” entre quienes consta Bauzá. Su vida y obra son retratadas como de peculiar importancia para la historia nacional. Puede ser accedido en: http://www.mec.gub.uy/academiadeletras/DANNOMBRE/Bauza_Fco.htm

⁴¹En agosto de ese año se aprobaría por decreto del Presidente General Latorre el nuevo sistema de educación primaria. Uno de sus artículos prevía: “La enseñanza de la Religión Católica es obligatoria en las Escuelas del Estado, exceptuándose a los alumnos que profesen otras religiones y cuyos padres, tutores o encargados, se opongan a que la reciban”, como fruto de un “acuerdo” entre los partidarios a la educación religiosa y los laicistas (PIVEL DEVOTO, 1968, pp. 156-157)

presidente del Instituto Pedagógico, una institución de la Iglesia Católica creada con el objetivo de contrarrestar el peso de las corrientes laicistas de la educación primaria. En dicho marco fueron creadas escuelas con programas diferenciados en donde el Bauzá se dedicó produciendo sus manuales escolares.

Historia de la Dominación Española está dividida en dos tomos que abarcan la historia del Uruguay desde el “descubrimiento” por exploradores españoles a mediados de 1500 hasta el inicio de la descomposición del régimen colonial, a mediados de 1810-1813. El primer tomo contiene el capítulo que aquí analizo: “*Los habitantes primitivos del Uruguay*”, un documento de 92 páginas. El libro tiene un peso simbólico importante para la historiografía nacional. En primer lugar, pues como ya señalé, establece al charrúa como el uruguayo, y en segundo lugar, concomitante a lo anterior, porque se trata de uno de los primeros intentos en mostrar la formación de la “raza” o la población uruguaya. Sobre éstos dos puntos se centrará mi atención.

2.3.1 El salvaje uruguayo

Bauzá describe al Uruguay como una antigua comarca ocupada por “tribus salvajes” descubierta por viajeros europeos en el siglo XVI y destinada a *soportar* durante tres siglos las rivalidades políticas que dividían a los conquistadores españoles y portugueses. Todas las descripciones y comentarios al correr del texto, se basan en los escritos de Félix de Azara, el viajero Diego García y de los sacerdotes jesuitas Pedro Lozano y José Guevara, quienes escribieron a mediados y finales del siglo XVIII. Al igual que de la Sota, y como más adelante mostraré, Joaquín H. Figueira, para Bauzá los datos disponibles acerca de los habitantes *primitivos* del Uruguay eran escasos, y ello se debía a que aquellos primeros viajeros y cronistas de la región, no habían tenido la *codicia* suficiente para registrar y estudiar las costumbres de aquellos, simplemente porque carecían de absoluto interés científico que pudiera motivarlos. En contraste con las poblaciones de México o Perú, llamativos e interesantes a la ciencia por sus edificaciones y muestras de civilización como el calendario, gobierno, cultos religiosos, arte sofisticada, los “indígenas uruguayos” “estaban hartos atrasados” (1965, p. 59). La condición del charrúa, a la época del arribo del español a aquellas tierras es descrita de la siguiente forma:

Una rusticidad primaria dominaba en sus relaciones generales así como en los afectos de los individuos, pero eran de costumbres enteras y de sobria y valerosa condición. El salvaje uruguayo aparece ante la historia como aparece una estatua desnuda en el taller de un artista, para ser materia de estudio y no incentivo a la obscenidad. Por sus aptitudes geniales, brilló como una **excepción** entre otras parcialidades corrompidas o feroces, y no cediendo en valor a ninguna, superó a todas por la docilidad con que

se abría al trato de las gentes, siempre que la tentativa viniese precedida de imposiciones o amenazas que lastimasen su altivez. (*Ibid*, p. 206) [énfasis mío].

¿Por qué iba a interesar a la Historia el estudio de pueblos que carecían de gobierno, de religión, de carisma, de trofeos arquitectónicos o símbolos de guerra, que pudieran ser mostrados en el exterior como pruebas de una originalidad, de un origen distintivo, de una grandeza interna y anterior a la llegada del conquistador europeo? Y en verdad, ¿por qué interesa a historiadores como Bauzá entonces, discernir sobre esas poblaciones si en el punto de partida, de entender que son poblaciones atrasadas, sin mayores aportes que algunas boleadoras, flechas y tumbas, no difiere de aquellos primeros cronistas? ¿Cuál es el interés de extenderse cerca de noventa páginas sobre pueblos que, a juzgar por los calificativos, ningún aporte tuvieron al Uruguay? Pese a la falta de interés de los primeros cronistas, Bauzá se ingenia en valorizar a los charrúas cual patrimonio histórico. A lo que me refiero, es que frente a la falta de objetos y monumentos “grandiosos” como los mexicanos o peruanos, la exaltación de los charrúas pasa por la valorización de sus condiciones internas, de su carácter y sentimientos hacia el prójimo, como particularidades únicas que los harían brillar como una *excepción* en medio de un continente regado por “parcialidades feroces o corrompidas”.

Aunque detalla una lista de varios grupos indígenas, como los Arachanes, Charrúas, Chanaes, Guenoas, Yaros, Bohanes o Mbohanes y Minuanos, señalando que éstos convivieron en paz y en guerra, de forma independiente o estableciendo vínculos estratégicos o comerciales durante tiempos de conflicto contra los europeos, el análisis principal del autor es referente a los charrúas, al “indio uruguayo”⁴². Debido a la preponderancia de datos de cronistas sobre la vida de éstos últimos, se extiende largamente en descripciones sobre su carácter y costumbres. Es importante señalar por tanto, que cuando el autor se refiere a los “indígenas uruguayos” o a los “primitivos uruguayos”, se está remitiendo principalmente a los datos sobre aquellos últimos. De ésta forma apunta que

Los españoles llamaron nación a ésta tribu, más bien por la condición moral de sus individuos, que por su número. La mayor cantidad de ellos que se vio reunida en aire de paz, fueron unos 2000, incluyendo hombres y mujeres; pero los rasgos predominantes de su carácter, en que se combinaban un valor indómito, un orgullo altanero y unos **fueros de independencia** sin rival, les granjeó reputación superior a la que podía esperarse de su conjunto efectivo. (*Ibid*, p. 231) [énfasis mío].

⁴²Los minuanos y guenoas han sido tradicionalmente abordados como dos grupos étnicos diferentes, sin embargo, hay autores que concuerdan en sostener que se trataría del mismo grupo con dos nombres distintos atribuidos. Actualmente se alude a ellos como “guenoas-minuanes”. Bauzá incluso, ya sostenía en su época que los guenoas podrían ser charrúas confundidos con un segundo nombre, dadas las mismas características concedidas a ambos por diferentes historiadores. Para una discusión más profunda ver: BRACCO, Diego, 2004, pp. 117-136.

Poco a poco Bauzá va tejiendo las particularidades que a su entender, no sólo pertenecieron a los *indómitas* charrúas, sino que son algunos de los elementos que sobrevivirían entre la nación uruguaya y que la tornarían destinada a la independencia alcanzada en 1825, haciéndola por tanto, una nación distintiva en el continente. En esa misma línea, la narrativa de Bauzá conlleva no sólo particularizar la nación, sino que al diferenciarla del resto, crea las mismas diferencias. En ese sentido, señala que la nación uruguaya es resultado de la mezcla de tres razas: “la indígena”, la portuguesa y la española. Como se podrá notar, a diferencia del mito de origen de las “tres razas” de Brasil, aquí se excluye completamente la presencia de raíz africana, que años antes a la fecha de la independencia representaban el 36% de la población montevideana (SANS, 2009, pp. 164-165)⁴³.

Al referirse al “mito” de apertura de la conquista del Río de la Plata que mencioné en otro momento, donde se les atribuye a los nativos haber comido al viajante Juan Días de Solís en 1515, mediante actos de antropofagia, al contrario de de la Sota, Bauzá “redime” a los indígenas, en lo que para él constituía una de las peores y falsas acusaciones hechas sobre éstos, a saber, las prácticas caníbales. Los charrúas,

[...] son deudores de no haber soportado la repugnante condición de antropófagos, que caracteriza ciertas razas primitivas. Por lo contrario, tal vez no haya habido gentío alguno en las comarcas americanas, cuya hospitalidad se acentuara más generosamente con el desvalido, ni acusase más alta noción de piedad con el prisionero (*Ibid*, p. 233).

La narrativa del autor contrapone a aquellas “acusaciones”, una bondad intrínseca del *indio*, mediante imágenes que tienen relación con valores cristianos. Aquella imagen del hombre salvaje trabajada por White (1994), donde se le acusa de cometer todos los pecados capitales, aquí se invierte frente una personalidad *cristianizada*, buena, pura, de valores morales volcados a la familia, prohibición del incesto, culto a divinidades de principios similares a los católicos, etc. ¿Qué otra forma de redimir al indio en todos sus pecados por cuenta de su inocencia e infancia, que atribuirle los sentimientos más puros, presentes en la tradición católica, y de admitir que tenían una cultura (religión, tabú del incesto presentes en la clásica oposición naturaleza-cultura en la literatura antropológica), y que por tanto al distinguirlos de una animalidad insana, se les devuelve la humanidad que alguna vez les fue quitada? Pero como mencioné, al imaginar al charrúa como bondadoso y luchador “uruguayo”, ésta “invención”, por contraste, deriva en la invención de imaginarios sobre todos los que no se ajustan a aquellas

⁴³ Para esa fecha, 1810, Montevideo tenía una población estimada en 11.430 habitantes, registrando el porcentaje máximo de población afrodescendiente. En 1842 fue realizado un censo donde entre una población total de 200.000, la negra representaba el 4,5%. El bajo porcentaje se dió por una masiva inmigración europea y por las leyes abolicionistas que vigoraban. (SANS, 2009, pp. 164-165).

características:

Los indígenas uruguayos, a la época de la Conquista, eran de costumbres relativamente buenas, de carácter leal, de usos sencillos. Los indígenas **brasileros**, a la misma época, eran antropófagos, geófagos y pederastas. Tenían el culto de la fealdad. Se depilaban las barbas y el vello. Se agujeraban el rostro y los labios, en varias partes [...]. Eran falsos, hipócritas, traidores y desleales (*Ibid*, p. 243) [énfasis mío].

Así, siguiendo con los intentos de desmentir la antropofagia, el autor propone una especie de “genealogía” del origen de los indígenas de la región, buscando demostrar que tales prácticas no pertenecían al uruguayo, por el contrario, pertenecían al *brasileño*. Frente a la evidencia del uso de una misma lengua por todos los pueblos habitantes del Cuenca del Plata y sur del Brasil, el guaraní, de acuerdo a las corrientes de la época, sugerían que todos éstos indígenas compartirían un mismo origen racial⁴⁴. Sin embargo, el origen de los *indios* antropófagos y de “cuerpos tatuados”, eran por oposición brasileros y provenientes en su origen de las Antillas y del Caribe: “Tupis” y “Carrios” (*Ibid.*, p. 245). Éstos habrían invadido el Brasil por el norte, atacando todos los pueblos nativos que se encontraban en el camino tomando de ellos la lengua guaraní, quienes sólo pudieron dejar como herencia ésta y no el resto de sus malas costumbres. Los invasores se apoderaron de todas las tierras y de todos los poblados hasta llegar al Rio Paraná, en donde “nuestros” indios les ofrecieron tal resistencia que los hizo retroceder, obligándolos a permanecer en tierras brasileñas. Los mismos tripulantes que acompañaron a Solís en los viajes exploratorios y que sobrevivieron tras la muerte de aquel, afirmarían la inexistencia de canibalismo entre los nativos, lo cual se comprobaría no sólo porque de hecho sobrevivieron sino también porque pudieron establecer sus vidas en tierras orientales⁴⁵.

A la época del descubrimiento, con todo, los *salvajes* uruguayos pertenecían al período del Neolítico, apuntada como “una condición imprescindible de la organización social de la humanidad, un precedente necesario al desarrollo del progreso”. Esto se demostraba por la rusticidad de sus herramientas de piedra, y por su estado permanente de guerra. Fuese explicado por el aumento de necesidades o por el simple hecho de que la “civilización se asienta con sangre”, el autor entendía que los *salvajes* vivían en continuo estado de guerra. Habiendo escrito Bauzá en pleno auge del evolucionismo, su narrativa se apoya en nociones operativas como progreso/atraso, salvajismo/civilización. Por un lado, apunta que al momento de la conquista,

⁴⁴Según el autor, “raza” es el “conjunto de ciertas particularidades accidentales que no alteran sustancialmente su condición típica”. Sería distinto de “especie”, pues está relacionado a la “identidad del tipo”, gestada a través de los distintos cruzamientos. (*Ib*, p. 209).

⁴⁵Bauzá cita a dos exploradores: Diego García y Francisco del Puente. Ambos españoles pasaron a residir en esas tierras, dándoles sus nombres personales.

se encontraban los *salvajes* en su plena “infancia”, de sorprendente atraso y simplicidad, aludiendo a un proceso primario de evolución social que se vio tajante y violentamente interrumpida con la llegada del conquistador y con la imposición de su civilización, a la cual no sobrevivieron. Sin embargo, la ferocidad y violencia atribuida a los *primitivos* por los cronistas y viajeros previos no debía, según él, causar perplejidades o extrañeza al lector pues,

Todos los pueblos han cruzado por un período idéntico, en las épocas análogas a ésta; el período neolítico ha sido una condición imprescindible de la organización social de la humanidad un precedente necesario al desarrollo del progreso. Los uruguayos primitivos, pues, no podían eludir el cumplimiento de la ley misteriosa que les llevaba a un estado permanente de acción armada, para hacerles conquistar a su término las ventajas de la civilización (*Ibid*, p. 249)

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. Como menciona Verdesio (2005, p. 8) e inspirado en Fabian (1983, “*the denial of coevalness*”), colocar a los charrúas en el Neolítico, a la época de la conquista, era un mecanismo que arrojaba a los indígenas al pasado, negándoles la contemporaneidad a la cual hacían parte. Si negarles la contemporaneidad, sólo los “crea” como uruguayos *a posteriori* por parte de los intelectuales del siglo XIX, una vez que están “muertos” y que por tanto no pertenecían más al Uruguay, por otra parte y tal como si se tratara de una pre-destinación, el Estado uruguayo “gana” una población *precedente* que justifica su presencia en el territorio como soberano de éste. 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. Aún no contemporáneos, tienen vínculos co-extensivos a la nacionalidad que se gestó posteriormente, y tiene tal vez, su causa en los mismos charrúas:

Amaban éstos indígenas una independencia que no les proporcionaba grandes placeres, y supieron defenderla con más tesón y ardor que otras naciones de América realmente apegadas a su suelo por atractivos influyentes. Tan soberbia altivez mezclada con tanta constancia, indican que este pueblo se hubiese abierto a las expansiones del progreso, si la fuerza de las cosas no le hubiese obligado a detenerse en su marcha, para oponer el pecho por baluarte a sus implacables perseguidores (1965, p. 249).

Considero que Bauzá transita en algunos momentos en tonos acusatorios, que acaban justificando las campañas de exterminio asentadas en los estigmas de pueblos bárbaros y atrasados, y por momentos, reproduce la lógica imperante en Rousseau del “buen salvaje”, en tanto un indio puro, de buenas costumbres, inocente e infante. Recordemos su círculo de

referencia, intentando realizar de alguna forma, un análisis foucaultiano de los distintos niveles de la práctica discursiva, preguntándonos que estatus, lugar y posición el autor trae, reafirma y positiva, a quiénes responde y a quiénes se dirige. El período en que Bauzá está inscrito, es siguiente a la Guerra Grande y contemporánea a la modernización del interior del país, con las introducciones del ferrocarril, alambrado de los campos, telégrafo; etc., introducidas por el gobierno militar de Latorre a mediados de los 1870. No parece anormal que, concomitante a la publicación de libros de índole nacionalista, estuvieran enfervoreciendo las distinciones de carácter que separarían a los uruguayos de un lado, y brasileños y argentinos por otro, como también la re-afirmación de la clásica distinción entre la población rural y capitalina.

Si intento reatar los puntos principales de Bauzá, con la discusión anterior acerca de la construcción de la nación y la formación del Estado uruguayo, surgen algunas cuestiones. En primer lugar, la narrativa de Bauzá se contrapone firmemente a la de la Sota, al considerar a los charrúas no más como practicantes del canibalismo, y por tanto, cuando romantiza sus características, los exenta de pecados y los coloca como pueblos infantes que precisaban de la educación cristiana para progresar moral y culturalmente. En segundo lugar, como mencioné crea al indio uruguayo. De ese punto, surge una ambigüedad: de un lado, se le niega la contemporaneidad al presente del conquistador europeo y por tanto no lo considera como parte de los procesos que llevaron a la independencia (de hecho ni menciona que hayan estado presentes en ejércitos artiguistas o republicanos), y simultáneamente, “rescata” sus mejores atribuciones y se las atribuye al *uruguayo*. En esa línea, el *uruguayo* del siglo XIX consigue tener un arraigo en el pasado, una extensión histórica en el territorio que permite, idealmente, justificar la presencia y la independencia de aquel país, en medio de una coyuntura política regional adversa. En ese juego de distinciones, no únicamente se le crea una historia oficial al país, arraigada en tiempos anteriores a la conquista, se marca cuáles son las bases que diferencian al uruguayo del brasileño. Otro punto importante, es que Francisco Bauzá no era meramente considerado un gran intelectual en su época, sino que hasta hoy se lo considera un gran historiador⁴⁶. Por tanto, si su labor hoy está validada como tal (y no como, a modo de ejemplo, un literata) es porque sus escritos continúan a reflejar panoramas y perspectivas teóricas vigentes.

2.4 José Figueira y la Exposición Histórico-Americana en Madrid

⁴⁶ Inclusive, para el antropólogo Renzo Pi Hugarte, Francisco Bauzá fue uno de los historiadores que contribuyeron con sus estudios sobre los indígenas a los inicios de la Antropología (1997, p. 37).

Según el antropólogo Renzo Pi Hugarte, José Henrique Figueira fue “sin duda ninguna el iniciador de la antropología nacional, habiendo atendido tanto a la Antropología Física como a la Arqueología y a la Etnohistoria de los indígenas de la región “ (1997, p. 39), y el ensayo “*Los primitivos habitantes del Uruguay*”, que “no sólo puede considerarse como el que funda la arqueología nacional, sino que es en esa materia pionero dentro del medio intelectual rioplatense” (*Ibid*, p. 40). Pocos años después de las publicaciones de Bauzá, el Gobierno de la República a través del entonces Ministerio de Fomento, recibe en 1892 del análogo español, la invitación para participar de la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América, a ser realizado ese mismo año en Madrid⁴⁷. En el marco de los festejos, se realizó la Exposición Histórico-Americana de Madrid, la cual congregaría y expondría objetos y restos óseos indígenas, -además de arqueólogos- de todo el mundo, y específicamente, del continente americano. El Gobierno de Uruguay, tras aceptar la invitación, procedió a formar las comisiones encargadas de tal muestra, en donde el arqueólogo e historiador José Henrique Figueira sería una de las figuras de mayor destaque y actuación. Figueira fue inicialmente invitado como investigador, aunque enseguida quedó empozado como Presidente de la comisión, luego que el indicado para ello renunciara⁴⁸.

El documento al que tuve acceso y que está publicado en formato digital en el Archivo General de la Nación, es la memoria de la exposición y el ensayo de la investigación llevados a España. Se trata de un documento de aproximadamente 150 páginas que acompañó a la muestra de objetos de origen indígena. Allí, Figueira analiza por medio de comparaciones y datos extraídos de cronistas del siglo XVI y XVII, los materiales arqueológicos relevados durante un año en distintas localidades del interior del país. Dichos materiales correspondían a la “primitiva industria indígena” del Uruguay, tales como puntas de lanza, flechas, proyectiles, boleadoras y otros, como cerámicas o huesos humanos.

La participación en la Exposición de la delegación uruguaya, no respondía tanto a la voluntad de registrar, recordar o recuperar la imagen de un *indio* romántico que cayó en la

⁴⁷El Ministerio de Fomento había sido creado en 1891, funcionando sobre su ala el extinto Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública. El Ministerio de Fomento era encargado no sólo de la educación pública, pero también de las obras públicas. Recién sobre el año 1907 se dividen los dos ejes en Ministerio de Obras Públicas por un lado y Ministerio de Industrias, Trabajo e Instrucción Pública por el otro. Consultado en página oficial del Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, en 5/1/2017. <https://www.mtss.gub.uy/web/mtss/creacion-y-evolucion-historica>

⁴⁸La comisión contó con una amplia cobertura periodística, donde además de publicarse partes del Ensayo, fueron publicados avisos solicitando donaciones de materiales arqueológicos a la población, bajo el motivo de prestar colaboración con el conocimiento general de las *razas* que poblaron América y el Uruguay (1892, pp.23-25). Así mismo, fue solicitado al Ministro de Fomento, Juan A. Capurro, la impresión de 500 ejemplares del memorial para distribuir entre colaboradores y autoridades, quien concedió al pedido.

oscuridad del olvido, ni menos de un ímpetu por registrar la inminencia de la extinción, sino precisamente de demostrar ésta última. Sin embargo, no por eso los intelectuales dejaron de seguir los mismos ideales que permearon el continente. ¿Qué se expone cuando se expone; quiénes exponen, quiénes financian y quiénes invitan a exponer?, son algunas de las preguntas que guían el abordaje de éste memorial. Como recuerda Marta Amoroso (2006) en referencia a las muestras y exposiciones de objetos indígenas en Brasil, los estudios arqueológicos del siglo XIX que tomaban restos óseos como datos privilegiados para el estudio de poblaciones, lo hacían en el marco de demostrar los diferentes estados de primitivismo y atraso en que las poblaciones pre-coloniales e inadaptadas a la civilización se encontraban. Por otro lado, Amoroso señala que algunos de los fundamentos para la existencia de las muestras de objetos (e) indígenas era (y aún es) la amplia creencia de una *inminente* extinción nativa, hecho que configuró y motivó el coleccionismo del siglo XIX:

O coleccionismo do século XIX orientava-se pela certeza da extinção iminente das populações nativas das Américas e pela conseqüente necessidade de registro sistemático de uma etapa da história da humanidade assimilada ao estágio de natureza. (*Ibid*, p. 126)

La narrativa de Figueira, empero, no se orienta a registrar lo que inminentemente puede extinguirse, sino que parte del presupuesto de que las poblaciones autóctonas ya están de hecho extintas. El material recabado en las distintas capas de tierra en diversas regiones del Uruguay, son pruebas de ese pasado indígena, y su recuperación es más una “recuperación de una memoria olvidada” que registro de lo que puede desaparecer.

2.4.1 El ensayo

Luego en la apertura del memorial, Figueira señala que los artefactos presentados a la Exposición de Madrid distan de ser como los monumentos y objetos oriundos de México, Perú o el Pacífico⁴⁹. Sin pretender ilusionar a nadie, afirma que los *primitivos* habitantes del Uruguay sencillamente nunca produjeron objetos como aquellos, debido al rudimental y primitivo estado en el que vivían (1892, pp. 11-13). Aún así, los objetos y huesos presentados, servirían como aportes de investigación de la humanidad como un todo.

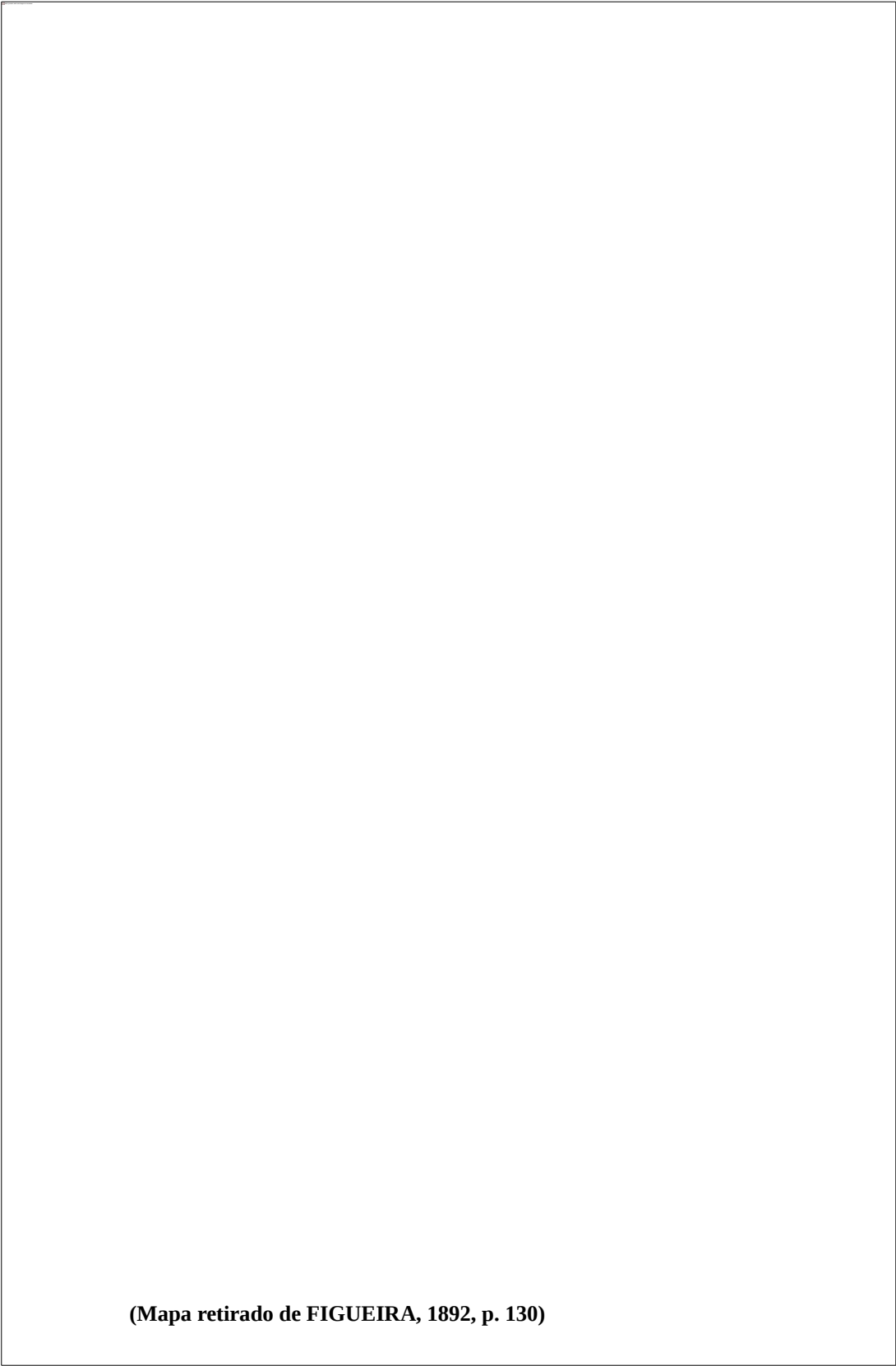
Al igual que Bauzá, éste ensayo hace breves comentarios sobre distintos grupos

⁴⁹Los debates acerca de la naturaleza de la sociedad azteca y sus desdoblamientos y debates en los contextos de los autores, han sido muy bien trabajadas por Benjamin Keen, en el libro “*La imagen Azteca*” (1984). Por motivos de tiempo y espacio, esa comparación aquí no ha podido ser desarrollada.

indígenas, siendo el relato más extenso sobre los charrúas, grupo que es considerado y retratado como el más significativo tanto en términos de número poblacional como de peso político en la región. En esa línea, también adhiere a que la falta de información y registros sobre los primitivos se debía tanto por la falta de preparación de los que observaron, como Félix de Azara, el padre misionero Pedro de Guzmán y el naturalista D'Orbigny, quienes llegaron a convivir con los indígenas, como por la neta falta de interés que suscitaba registrar sus modos de vida.

De acuerdo con Figueira, los charrúas fueron en su origen una nación semi-sedentaria, que se trasladaban de región en región de acuerdo con las estaciones y con las necesidades del grupo. Durante el verano residían en las costas del Océano Atlántico, retrayéndose al interior y sobre el Río Uruguay cuando el invierno llegaba. El choque cultural y las hostilidades de los españoles sin embargo generaron cambios sustanciales entre los distintos grupos indígenas, quienes de semi-sedentarios pasaron a ser nómades. Las “modificaciones en las costumbres” instituidas con la presencia española era causada al mismo tiempo por la introducción del ganado y del caballo, que modificaron tanto la dieta cuanto la movilidad de los mismos. Similar a Bauzá, considera que “ejercitaron la mezcla de los mestizos, negros y españoles criminales que se refugiaban entre los charrúas.” (*Ibid*, p. 145). Recordemos que Bauzá ausenta la presencia negra en el territorio, siendo re-agregados como componentes por Figueira.

Según un mapa etnográfico montado por el autor con motivo de la exposición, vemos la supuesta distribución espacial de los distintos grupos indígenas por el país. El mapa es referente a la ubicación de los primeros años de la conquista hasta la mitad del siglo XVIII. La espacialidad atribuida, entretanto, tiene que ser tomada cuidadosamente, ya que las ocupaciones son trazadas como áreas culturales aisladas, en donde los grupos indígenas parecerían no interactuar a excepción de los momentos de guerras. De acuerdo con el arqueólogo, los charrúas ocupaban únicamente el territorio entre los actuales departamentos de Canelones y Colonia y las regiones del centro-este, ocupadas también por “minuanos”. La lista de grupos indígenas y sus supuestas ocupaciones llaman la atención sobre los cuidados de evaluar y tomar el mapa como un dato en sí. A modo de ejemplo, vale insistir en que minuanos y guenoas son hoy por hoy considerados parte del mismo grupo étnico bajo dos nombres distintos. Sólo teniendo en cuenta lo anterior el mapa debería ser completamente re-formulado.



(Mapa retirado de FIGUEIRA, 1892, p. 130)

Sobre las características de los charrúas, de quienes se centra su atención, Figueira comenta,

Eran los charrúas esencialmente guerreros y turbulentos, vengativos y falsos. No se sometían a nadie. Su carácter era taciturno y apático. Jamás manifestaba su semblante las pasiones del ánimo. [...] Desde el punto de vista intelectual, poseían una organización inflexible, incapaz de adaptarse permanentemente á una civilización superior. Los misioneros difícilmente lograban convertirlos, y durante los tres siglos que estuvieron en contacto con los europeos, modificaron muy poco su género de vida (*Ibid*, p.133).

Por otra parte, el pequeño intelecto estaba reflejado también en su precaria o casi inexistente organización social y política. A lo largo del memorial de la exposición, en repetidas ocasiones Figueira apunta que los charrúas no tenían leyes que rigieran la vida social, política ni la económica; la guerra, la familia, el sexo, el alimento, eran regidos por “costumbres” y no por *leyes*. He aquí una de las grandes diferencias que separarían al uruguayo promedio del “indio nacional” “desaparecido” en ese tiempo. Sin patria y sin ley, los *indios* fueron vistos y descritos como incapaces de adherirse a las normas sociales que regían a las “razas superiores”, en éste caso, a los europeos y los descendientes “civilizados” al mando del país. La falta de organización y de pautas morales entre los charrúas eran vistas como pruebas que hacían a éstos *indios* uno de los tipos “más atrasados de las razas humanas” (1892, p. 133) en el mundo.

Hay un conjunto de elementos que, tal como en Bauzá apuntó en su texto, harían irremediable la muerte de los indígenas. Por un lado, las particularidades internas de los charrúas, mostrados aquí como intelectualmente incapaces de adaptarse a una sociedad *superior* que se les impuso, y por otro lado, las causas materiales, relacionados a los robos de ganado imputados. Para Figueira, los supuestos robos y perjuicios que daban a la población de la República hicieron “menester” su destrucción. De este modo, relata que en 1832 el coronel Bernabé Rivera mató a “la mayor parte de los indios” en una emboscada en el Arroyo Queguay. Los pocos sobrevivientes habrían sido repartidos en Rio Grande do Sul, en la región fronteriza.

El memorial se enfocaba, como él mismo afirma, a dar una idea general del estado de salvajismo en que se encontraban los *antiguos* pobladores del Uruguay. El atraso y la inferioridad de los primitivos era sólo comparables y compartidas con los aborígenes australianos, los esquimales, bosquimanos o los kusundas de Nepal (*Ibid*, p. 157). Los puntos positivados por otros autores, como la “libertad”, son criticados por el arqueólogo. Así, enfatizaba:

Algunos escritores locales, sin embargo, han elogiado el estado social de los charrúas, sobre todo, fundándose en hecho que precisamente tienen una significación opuesta á la que ellos han querido atribuirles.” [...] El pretendido amor a la libertad, es tan sólo el amor al salvajismo, á la carencia de todo principio regulador de las relaciones humanas, que acusa falta de aptitudes individuales para adaptarse de una manera permanente á la vida civilizada. (*Ibid*, p. 157).

Sobre las clasificaciones y caracterizaciones detalladas creadas en contextos coloniales y absorbidas posteriormente como datos etnográficos válidos por historiadores, Monteiro (2003) sostiene que éste tipo de fuentes deben ser consideradas en los contextos en que fueron creados, por tanto, pensados en sus contextos coloniales y como fruto de éstos. Historiadores de los siglos XVIII y XIX que adoptaron como práctica intelectual tomar éstos documentos como datos etnográficos solían realizar las descripciones de poblaciones indígenas como estáticas en el tiempo, como poblaciones que no llegaron a sufrir cambios desde la colonización y al contacto con el blanco, y también, que acaban abordando relaciones inter-étnicas que de hecho sólo vinieron a consolidarse tiempo después y no al momento de la conquista. Es decir, el peligro de tomar éstos documentos como datos etnográficos es que las descripciones abordan los grupos como originarios -originales-, a-temporales e inmutables, que en último recurso, desaparecen o se asimilan.

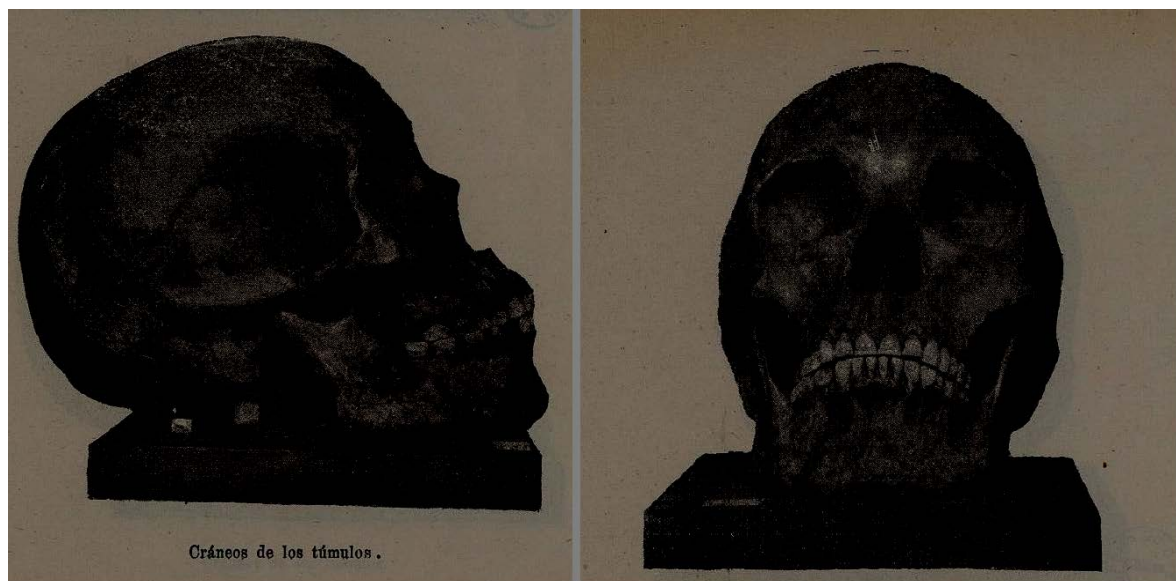
Los textos de fines del siglo XIX no ponen énfasis en las políticas militares que buscaron explícitamente el fin indígena o en su defecto, de la *integración* a la sociedad como mano de obra esclava, sino que el fin de las poblaciones es abordado como si existiese una orden natural superior que rigiera la vida socio-cultural, una “fuerza natural” casi divina que condujo y determinó los hechos; un devenir histórico que obliga a avanzar rumbo a la civilización, dejando en el camino del atraso y del olvido a los bárbaros. Un devenir casi divino, extirpa cualquier tipo de responsabilidades sobre las persecuciones y masacres a los indígenas.

La participación de la delegación uruguaya en la muestra significaba mucho más que una exposición de objetos arqueológicos. Significaba entrar en una pasarela donde irían transitar además de objetos, científicos y saberes. Figueira era un arqueólogo que estaba insiriéndose en el campo intelectual internacional a la vez que reafirmaba su influencia nacional, una vez que su muestra era llevada a España, en un circuito de intelectuales reconocidos en el área. Retomando a Amoroso (2006, p. 149), los saberes sobre pueblos indígenas del “pasado”, materializado aquí en objetos y esqueletos, reflejan la posesión de un saber y una preocupación occidental. En ese sentido, Figueira no sólo podía demostrar que en Uruguay era una sociedad moderna y avanzada “a la europea”, una vez que inexistían indios, sino también podía mostrar que en Uruguay existían arqueólogos. *Exponer* arqueólogos es también exponer la producción de un saber científico y de señalar al país como productor de conocimiento, de ciencia e de intelectuales competentes. Significa también posicionarse nacional e internacionalmente como sujetos con una historia, si bien considerada atrasada, es parte de la excepcionalidad que distingue la población uruguaya, una vez que a diferencia de sus vecinos, pudo superar la barbarie.



(Retirada de FIGUEIRA, 1892, p. 203)

Tomando las consideraciones de Benjamin Keen (1984, pp. 569-573), acerca de las “imágenes aztecas” creadas a lo largo de diversas épocas y autores, despertando “pasiones” sobre la naturaleza de aquella civilización, el autor señala que los debates han informado más sobre esos mismos autores y contextos, que sobre los aztecas propiamente dichos. Las comparaciones realizadas por Bauzá y Figueira entre charrúas y su contracara, los uruguayos, así como cuando comparan la “simplicidad” charrúas frente a la civilización “mexicana” (aztecas), mediante ejes comparativos de superior/inferior, las comparaciones se trasladan y terminan reflejando debates inseridos en el propio contexto de los autores. Por otra parte, haber colocado en niveles de inferioridad al charrúa dieron lugar a justificar, aún de modos distintos, el exterminio de un pueblo a la luz del avance y el establecimiento del Estado uruguayo, y sobre todo, a la afirmación de la nación uruguaya en los “niveles” civilizatorios de su época a semejanza de Europa. Es posible pensar que las descripciones de Bauzá, de la Sota y de Figueira responden más a la creación de imaginarios sobre la nación uruguaya, que a la investigación sobre los mismos indígenas por sí misma.



Retirada de Figueira, 1892, p. 123)

La forma de apropiarse del charrúa o de los grupos indígenas que ocupaban aquellas tierras, es procedido de maneras distintas, según los autores. Tanto con de la Sota como en Bauzá, el charrúa es imaginado como un símbolo de libertad, que tras haber luchado durante siglos contra los españoles, finalmente muere. Las maneras en que ello ocurre difieren. De la Sota muestra a los charrúas como salvajes y caníbales, inadaptables a la civilización moderna, pero que entretanto, supieron ser guerreros distinguidos en América, y es justamente ese sentido el que heredan los uruguayos posteriormente. El libro de Bauzá, coloca a los charrúas en las vías de un destino en donde aquellos parecen no haber tenido verdaderos recursos para modificar ese inevitable camino, al final, si no hubiese sido por la conquista, como todos los pueblos del mundo habrían continuado su lenta evolución. Ya en el ensayo de Figueira, la “apropiación” del indígena está mediada simultáneamente por la negación de cualquier característica heredable y por la legitimación de un “saber local”. Es decir, si eran la “anhelada libertad” y el amor a aquella tierra los motivos que engrandecen a los indígenas y los convierten en sujetos memorables, una vez que Figueira niega dichas “cualidades”, está también afirmando que “su” sociedad nada debe y nada adoptó de los charrúas. Por el contrario, la búsqueda de libertad en vez de ser positivada, es negativizada, como una clara demostración de inadaptabilidad de una “civilización” inferior por sí misma.

A lo largo de éste capítulo mostré, a partir y a través de tres intelectuales nacionalistas de la segunda mitad del siglo XIX, cómo el origen y la desaparición indígena en el Uruguay es construida, pensada y narrada. La discusión está enmarcada en los procesos de construcción de la identidad nacional que pautaron los debates nacionales de fines del siglo XIX, a saber por la

reforma varelana, oleadas de inmigración europea, regímenes militares que re-organizaron el territorio y la educación en vistas a descomponer la “barbarie” en el interior del país. A partir de los textos de tres intelectuales, busqué describir las principales imágenes accionadas sobre los nativos, percibiendo que rondan entre la justificación de las masacres y las políticas de extinción y sobre los sentidos de redención en base a principios religiosos. A ese movimiento analítico busqué abordarlo como parte de uno de los ejes que articulan las narrativas sobre la desaparición, derivando en el *apagamiento* de la figura del indígena tanto de la contemporaneidad de los autores como de la historia reciente de los mismos. Las formas en que éstos discursos e imágenes trascienden el tiempo y se impregnan los debates sobre la presencia y la ausencia charrúa en la actualidad, será tema del próximo capítulo.

CAPITULO III

Debates y embates contemporáneos. Re-lectura de imaginarios sobre *lo charrúa* en la academia uruguaya actual

Hasta ahora, busqué pensar cómo la *desaparición* indígena fue gestada, imaginada y narrada en acciones de gestión estatal y en la historia “oficial”, que tuvieron como paño de fondo un proceso de largo plazo y más abarcativo, referente a la construcción de la nación. Entendido como procesos de múltiples desdoblamientos, lo que me interesa indagar en éste capítulo es cómo éstas narrativas nacionales e imaginarios entorno de la desaparición del indígena afectan tanto la producción de conocimiento antropológico, como las reivindicaciones de emergencia étnica entre los descendientes de charrúas.

En éste capítulo, propongo realizar un mapeo de las principales discusiones y debates intelectuales contemporáneos entorno de la presencia/ausencia charrúa en el Uruguay. Así, analizando los calificativos, argumentos y líneas teóricas sobre los que defienden una continuidad indígena y los que la niegan, podremos ver cuál es el estado de la agenda política de los movimientos y cuáles son los principales obstáculos ante el reconocimiento de sus demandas y sus derechos históricos. Mostraré que los autores, sean contrarios o aún aceptando la existencia de descendientes, emplean narrativas que no se alejan de las formaciones discursivas nacionales, una vez que éstos siempre se remiten a los procesos históricos tradicionales, aportando nuevas perspectivas o bien oponiéndose a las ya existentes. A partir de éstos autores, distingo un juego de oposiciones entre el charrúa como el “indio nacional” y los nuevos abordajes que toman al guaraní como figura predominante en una nueva lectura de la historia local. En esa misma lógica, abordo investigaciones genéticas que han marcado a los mismos movimientos de descendientes desde los años 1980, en una perspectiva de lo que Ventura Santos denominó como bionarrativas sobre la nación (2016, p. 4). Sostengo así que accionando viejos discursos sobre nuevas formas, los enunciados emitidos por algunos sectores académicos se encuentran en alineamiento con esquemas de apagamiento de la presencia y de la invisibilización indígena que rigieron en el pasado.

Los mecanismos de ocultación de memorias de los descendientes de charrúas, así como la ocultación e invisibilización de grupos socioculturales, extrapolan el siglo XIX e ingresan también a los siglos XX y XXI de la mano de intelectuales de renombre. A lo que me refiero es que determinadas formas de ocultar rastros, elementos, marcas y personas, no es sólo a través de la deformación de las memorias en un quehacer discursivo, o de recorte selectivo de ciertos

elementos, sino que la ocultación puede estar dada también por la negación de la presencia contemporánea e incluso pasada de determinados grupos. Así por ejemplo, autores como Vidart (2006; 2011), José Joaquín Figueira ([1930] 1965), Bracco (2004) y otros, de quienes trataré mejor a seguir, han llegado a sostener en los últimos años que los charrúas no pertenecían al territorio actualmente ocupado por Uruguay sino a la Provincia de Entre Ríos, en Argentina o a Rio Grande do Sul, en Brasil. Otro de los discursos accionados en las últimas décadas refiere al cuestionamiento de la figura del charrúa como el “indio uruguayo”, sosteniendo que éstos fueron grupos minoritarios numéricamente, frente a los guenoas-minuanes o guaraníes, ahora postulados como mayorías étnicas. Es interesante resaltar en éste punto que los grupos de reivindicación indígena en Uruguay corresponden a charrúas, y no a guenoas-minuanes u otros, y que es por lo menos irónico que a la par de la visibilidad de los primeros, estén en ascenso los trabajos que niegan su existencia histórica.

3.1 Embate político entre academia y movimientos de descendientes

Al referirse al movimiento Rankülche de la Provincia de la Pampa en Argentina, un pueblo masacrado durante la Conquista del Desierto y que volvió a “emerger” hace treinta años atrás, Axcél Lazzari (2007, pp. 91-92) destaca que los movimientos indígenas están “atrapados en un pasado denso y en un presente tenue”. Con esto se refiere a la baja aceptación que tiene su continuidad cultural en el territorio, y cuyos reclamos no consiguen romper con la idea generalizada de la extinción de su pueblo. La baja aceptación de la presencia Rankülche en La Pampa serían para Lazzari consecuencia de la reproducción de políticas y patrones de invisibilización indígena análogas a las que en el pasado articularon el desvanecimiento de las mismas poblaciones.

Los movimientos de descendientes de charrúas en el Uruguay, surgidos a mediados de los años 80, transitan por un camino similar. Las políticas de apagamiento indígena por vía estatal en el pasado, consolidaron y reprodujeron una creencia donde la “conjugación” del “ser indígena” en presente no es validada ni siquiera por sectores académicos uruguayos. Los charrúas de hoy se ven de ésta forma “atrapados en un pasado” lejano del cual no terminan de escapar ni reformular, por un presente que busca sistemáticamente descalificarlos y juzgarlos, por no demostrar una continuidad cultural de acuerdo a los patrones de indigenismo y verdad histórica que imperan en los discursos de algunos académicos.

En mayo de 2014, cuando iniciaba el trabajo de campo para la monografía final de curso del grado, me deparé rápidamente con algunas de las tensiones que existían entre descendientes y académicos de la Universidad de la República (Udelar). Mi objetivo inicial era dialogar con los descendientes del departamento de Tacuarembó que no estuvieran dentro de ninguna organización política. De esa forma creía que podía llegar a los mecanismos y a las estrategias de recuperación de la memoria y de la re-emergencia indígena entre los que recién se estaban animando a hablar del tema en un paso inicial; que estaban investigando y rearmando las narrativas familiares, tradiciones y sus contradicciones inherentes; es decir, quería dialogar con personas que se estaban enfrentando -de cierto modo-, solas a una realidad hostil, como la de afirmarse descendientes o indígenas en un país que se enorgullecía justamente de no serlo. Entretanto, no podía dejar de reconocer el importante papel que las organizaciones, de forma directa o no, habían tenido en que personas, aún sin estar adheridas a movimientos, estuvieran reconociéndose como descendientes de charrúas.

Así, mis primeros contactos fueron con y a través del CONACHA en Montevideo. En ese tiempo recién había vuelto de Foz de Iguazú (en donde realicé mi grado) para Uruguay y mis lecturas sobre el tema estaban comenzando. Me contacté con Martín, uno de los principales líderes del movimiento y con quien habíamos cursado Antropología un año juntos en la FHUCE, y pregunté por algún contacto de Tacuarembó con quien pudiera hablar. Alegre, me respondió que iba a hacer algunas llamadas y que luego me pasaba los contactos. Con el pasar de los días y con mi calendario ajustado, volví a solicitarle el número de alguna persona así yo podría también explicar qué era lo que buscaba con mi visita. A esto, me respondió que él me acompañaría a campo porque las “*personas del interior son muy desconfiadas de la gente de la academia*”⁵⁰. Lejos de ser sólo una opinión de él, ser o no ser de la academia fue de hecho una de las principales dificultades a la hora de establecer diálogo con los descendientes, siendo una cuestión que me acompañó durante todos los encuentros. “Ser de la academia”, era en aquel contexto un símbolo de hostilidad e intolerancia. Ya en el ómnibus de ida, cuando conversábamos sobre las tendencias de algunos autores a desmerecer la causa charrúa, suponiendo y alegando que si existen descendientes de indígenas en todo caso serían guaraníes, Martín exclamó: “¿¡qué nos van a decir quienes somos nosotros!?”, demarcando nuevamente, posiciones y entabes sobre la autoridad académica.

Con el pasar de los días, y gracias a pertenecer a una universidad brasileña, las interlocuciones que pude llevar adelante fueron sumamente fructíferas. Y sobre todo, me

⁵⁰Para más comentarios ver REPETTO, 2015, pp. 37-52.

llamaron la atención para el hecho de que la reconstrucción de memorias, costumbres, o aún, el reconocimiento de las mismas como netamente charrúas, en el caso uruguayo, no se dan en independencia del reconocimiento y rechazo de las prácticas y costumbres nacionales o las reconocidas como europeas⁵¹. La re-emergencia charrúa en Tacuarembó, equivalen al ejercicio de un proceso simultáneo de des-construcción y re-construcción de las identidades nacionales, sobre las cuales sus memorias fragmentadas se constituían. Es precisamente sobre éste punto que los embates entre unos y otros están referidos.

Como apunté al inicio de éste trabajo, una de las problemáticas al momento de pensar sobre lo indígena en Uruguay, en sus múltiples despliegues, es la misma producción intelectual que negligencia y desprecia la posibilidad de existencia de descendientes de charrúas - “auténticos”-, y también, por falta de interés acerca de las transformaciones que el lugar del indígena ha tenido en las narrativas nacionales. Algunas de las premisas básicas, confían en que los conceptos de aculturación y asimilación, explicarían los procesos llevados adelante por el Estado y ejército a mediados de 1830, dado por resultado el exterminio de los charrúas y los Guaraní de las misiones jesuíticas, siendo que el pequeño contingente llevado a Montevideo, se habría incorporado sin mayores resistencias a la sociedad capitalina. Por otro lado, diversos antropólogos se basan en argumentos de tipo biológico para argumentar en contra de los descendientes, aunque en los últimos años se posicionen desde una lógica diferente a la anterior. Actualmente concuerdan en que algunos charrúas pudieron haber restado luego de las masacres, sin embargo, tener o heredar algunos genes, no los hacen indígenas.

Hace ya algunos años se vienen registrando debates, promovidos por ciertos docentes de la Udelar, entre descendientes y antropólogos con posturas contrarias o mismo complementares. Eso significa que las demandas van tomando lugar instigando y generando incómodos que obligan a debatir las bases míticas de la nación, así como dejan al descubierto algunas de las líneas teóricas básicas, como el evolucionismo, que persisten y guían algunas investigaciones. En octubre de 2011 tuvo cita en la Facultad de Humanidades la Jornada “*Pueblos Originarios: Nuevas miradas y debates en torno al pasado indígena*”, un encuentro en el que participaron descendientes y antropólogos como Daniel Vidart, Sonnia Romero y Mónica Sans.

⁵¹Uno de los casos que me señalaron algunos descendientes en Tacuarembó fueron sobre la práctica de madres y abuelas de “presentar” los niños a la primer luna llena cuando nacen, o el dibujar en el suelo cruces de sal para “cortar” tormentas. En ambos casos, mis interlocutores apuntaron que éstas eran prácticas transmitidas intergeneracionalmente, pero sin nunca saber que se trataban de prácticas que los movimientos charrúas reivindicaban como identitarias. Sólo cuando pasaron a reconocerse como descendientes, por lo general, al “descubrir” que padres y/abuelos eran “indios”, es que ciertas tradiciones como éstas que mencioné son re-interpretadas como charrúas. (REPETTO, 2015, pp.65-67).

Daniel Vidart, reconocido intelectual uruguayo y fundador del curso de Antropología Social en Uruguay en los años 70, presentó en aquella jornada una ponencia intitulada: “*No hay indios en el Uruguay Contemporáneo*”. En la breve ponencia Vidart expone argumentos para demostrar la inexistencia de indígenas en la actualidad. El autor sostiene que las persecuciones y masacres transcurridas hasta iniciado el siglo XIX, “juntaron el genocidio con el etnocidio” (2011, p. 253). Señala que ni charrúas ni minuanes fueron exterminados “del todo”, sin embargo, luego de las campañas militares que tuvieron su apogeo en Salsipuedes, los pocos sobrevivientes habrían sido destribalizados, siendo sus “descendientes mestizados” incorporados a la sociedad nacional en forma de peones rurales (2012, p. 253), y por lo tanto, perdiendo sus características culturales diferenciadas. Seguidamente afirma que

Pese a la arremetida mediática y misional de quienes se proclaman **indios** 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.

Los **genes** de aquellos antiguos pobladores subsisten en algunos habitantes del interior del país y de los ejidos urbanos. Yo llevo cuerpo adentro, por parte de mi abuela paterna, el genotipo guaraní en sexta generación. Pero no por ello me considero indígena, ni tampoco negro, aunque mi bisabuela materna lo fuera. Mis abuelos varones nacieron en Iparralde, el país vasco situado al norte de los Pirineos. Soy triétnico, pues; pertenezco a aquella “raza cósmica” así llamada, con romántica exageración, por el pensador mexicano José Vasconcelos. (VIDART, 2012, p. 251).[énfasis mío].

Los argumentos de Vidart incorporan y exaltan una noción sobre la “indianidad” muy particular. Para defender su postura, toma dos definiciones de lo que es ser “indígena”. La primera, es la propuesta por Oscar Lewis en 1946 en el marco del segundo Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Cuzco aquel mismo año, según la cual el “indio” es un descendiente de los pueblos pre-colombinos, reconocido y auto-reconocido como tal por su sistema de trabajo, por su lengua indígena y por sus tradiciones. La segunda definición en que se sustenta es de Juan Comas, datada en 1953, según la cual ser *indio* implica, además de hablar una lengua nativa, implica “conservar” numerosos rasgos culturales pre-colombinos y muy pocos rasgos occidentales (COMAS, 1953, *apud* VIDART, 2012, p. 256).

Luego de definir, de acuerdo con definiciones de más de medio siglo, el antropólogo levanta otro punto. En una crítica a Mónica Michelena, una estudiante avanzada de antropología, militante y reconocida como charrúa y con quien dividió Mesa en esa Jornada, Vidart afirma que ella no compartiría los “aspectos somáticos típicos” de las mujeres indias. Apoyándose en descripciones de viajeros y naturalistas del siglo XVIII, apunta que aquellas que reclaman una identidad charrúa, tendrían que reunir rasgos como “cuerpos bronceados erguidos, casi perfectos...una hermosa talla...altas y fornidas...talles esbeltos y flexibles y bonitas

bocas...dientes hermosos y que jamás se caen...” (CAUDA, 1999, p. 37 apud VIDART, 2012, p. 254). Es claro que ésta “crítica” no es sino un alusión (cínica) al cuerpo de Michelena, con el intuito de desmerecerla moralmente. Sin embargo, nos alerta para algo que en la anterior cita directa ya sobresalta, y es la cuestión de la presencia o no de “genes” como determinantes de una indianidad auténtica y que se interpone en ciertos discursos sobre el auto-reconocimiento, es decir, rasgos culturales sustentados en bases biológicas y con rasgos racialistas.

En respuesta a ésta ponencia, Mónica Sans, antropóloga biológica de amplio reconocimiento nacional e internacional por sus trabajos en genética humana, insistió en la dificultad de tomar nociones racialistas tales como el fenotipo para reconocer étnicamente a los descendientes. Sin embargo, las escasas investigaciones en torno de la existencia de rasgos culturales la hicieron adherir en ese entonces a la tesis de Vidart, cuestionando hasta que punto realmente existe una continuidad cultural entre los descendientes actuales y aquellos charrúas, -que recordemos, son descripciones hechas principalmente por naturalistas de entre los siglos XV al XVIII-, (2012, pp. 259-260). Sin embargo, en una columna de opinión más reciente del periódico La Diaria (noviembre de 2015), Mónica Sans muda su posición. Allí afirma que si bien son pocos los descendientes que pueden establecer con claridad a que grupo étnico pertenecen, señala que el número de auto-declarados descendientes (4,5% según el último Censo de 2011, cerca de 140.000 personas) es aún un número bajo si se lleva en cuenta los estudios genéticos realizados por ella misma, en donde revela que cerca de un millón de personas, ésto es: casi una tercera parte de la población total, tienen por vía materna ascendencia indígena y “no lo saben”⁵².

Renzo Pi Hugarte, también fundador del curso de Antropología, afirmaba algunos años antes que,

De todas maneras, lo que se conoce de los charrúas es bastante más de lo que se sabe de otras etnias de cazadores-recolectores que desaparecieron tempranamente. Por supuesto, lo que mejor se sabe de los charrúas corresponde a los momentos en que ya se encontraban involucrados en un irreversible proceso de **aculturación**, que para los **charruistas** parecería que nunca hubiera existido (2002, pp.114-115) [énfasis mío]

Y agrega,

Es evidente, empero, que como los difusores del charruismo han apreciado que **no pueden probar que son los legítimos** descendientes y en consecuencia, los herederos de aquellos **antiguos** indios –sin ahondar en más razones, por el simple hecho de que su cultura desapareció completamente– han elaborado una postura según la cual cualquiera puede ser charrúa con sólo desearlo y reconocerse como tal. (*Ibid*, p.116) [énfasis mío].

⁵²Se puede acceder a la nota en el siguiente link: <http://ladiaria.com.uy/articulo/2015/11/indios-en-un-pais-sin-indios/> Consultado en 8/1/2016.

Es preciso diferenciar el término “charruismo”. El autor se posicionaba con el término, sobretudo, en una purga entre los Antropólogos de la FHUCE y escritores e historiadores que han trabajado la temática charrúa en los últimos años, y que según el autor, con abordajes “no científicos” han sido aprehendidos por la sociedad como fuentes de verdad. Un ejemplo claro de su crítica está orientada al historiador Danilo Antón, quien ha publicado una serie de libros en donde ha realizado afirmaciones sin aparente basamento empírico, como la práctica de agricultura entre los charrúas. La agricultura ha sido ampliamente rechazada por antropólogos y arqueólogos más contemporáneos, quienes unánimemente encajan a los charrúas dentro de la tipología de “cazadores-recolectores”. Antón sostenía que no existió “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”, y seguidamente, reforzaba: “la aptitud agrícola de charrúas y otros pueblos pampas está documentada y es ratificada por el sentido común” (ANTÓN, 1989, p. 35 *apud* VERDESIO, 2005, p. 17). Volviendo al término “charruista” empleado por Pi Hugarte, el autor señala que la noción

no conforma la expresión de un pensamiento unificado, organizado y coherente; en rigor, hago una síntesis antológica de cosas sostenidas por distintos autores [...] Lo que en general distingue al *charruismo* como posición ideológica es la exaltación acrítica de lo *charrúa*, paralela al rechazo del conocimiento objetivo y a su sustitución por afirmaciones de índole irracional. Como resultado, en el orden de la acción, esa postura ha derivado en conductas extravagantes. (2002, p. 104) [énfasis del autor].

Aún así, el “charruismo”, como práctica “anti-científica” se desborda alcanzando en pie de igualdad a los descendientes de charrúas. En referencia a la polémica que envolvió la realización de estudios genéticos sobre el esqueleto de Vaimaca Perú (comento éste tema más adelante), Pi Hugarte se refiere a un “charruista” de los que se opusieron a los exámenes de ADN, del siguiente modo:

se conoce perfectamente al que ha sido el principal instigador de esas acciones: es un **charruista** que se destaca por su conducta **delirante**, que suele desplegar una intensa actividad. Como ese individuo ignora todo respecto de lo que son los exámenes de **ADN** y en consecuencia, lo que en este caso pueden aportar, tiene a atribuirles posibilidades fantásticas; por eso es que **le ha surgido el temor de que esa técnica desnude la realidad de su situación**, esto es, **que ponga de manifiesto que no cuenta con pasados indígenas**. (*Ibid*, p. 109) [énfasis en negrita mío].

Es decir, no sólo se refiere con “charruistas” a los escritores “seudocientíficos”, sino también a los descendientes. En ese sentido, éstos últimos son también compelidos a colocarse dentro de un régimen de verdad demostrando que son legítimos indígenas. Lo que sorprende, es que en 2002 un antropólogo pensara en la necesidad de realizar exámenes de ADN para aceptar identidades étnicas, tal como queda entre líneas en la última cita. En la misma dirección que la

de Vidart, el reconocimiento de una población como charrúa pasaría por demostrar determinados atributos, cualidades, elementos y continuidades que de acuerdo con los autores, harían a un descendiente un “indio” legítimo. La problemática que se levanta está relacionada, entre otras cosas, en cómo establecer qué tipo de continuidades deberían primar para la aceptación de una identidad étnica, o sobre que formas o mecanismos dichas continuidades deberían plantearse y ser desarrolladas. Accionar una continuidad histórica en tanto linealidad ininterrumpida, inmodificada, -véase la palabra “antiguos” como mojón comparativo de la actualidad-, como si el devenir histórico pudiera afectar a toda la humanidad menos a los indígenas, como pauta de legitimación se cae por sí misma. Comparaciones de actuales descendientes, con “antiguos” indígenas, entre otras cosas también, implica en las maneras en los autores interpretan la indianidad en nuestra época. Ser indio pasaría, según sus concepciones, por amoldarse a las imágenes de poblaciones pre-colombinas, desfigurando lo que es un indígena “real”.

Al defender el uso del término “salvaje”, término repudiado entre los descendientes de charrúas para nombrar a los indígenas del Uruguay, Renzo Pi pregunta:

¿Creerán [los descendientes] que el “salvaje” se distingue por una extrema crueldad? Pues bien, enterense que “salvaje” no es técnicamente un dicitio sino que designa a un individuo o un grupo humano que se ubica en un estadio temprano de la evolución de la humanidad, la que por centenares de miles de años vivió en el “salvajismo”. [...] O es que el “salvajismo”, como etapa de la humanidad, no existió nunca? ¿Piensan acaso que la civilización -también como estadio de la historia humana- existió desde siempre y que surgió de la noche a la mañana? (*Ibid*, p. 112)

El discurso de éstos autores está íntimamente relacionado con aquello que los pós-colonialistas, desde Said ([1978] 1990) han intentado suprimir del pensamiento antropológico, a saber, la construcción estereotipada del “otro” por el Occidente como forma de dominación. Para Said, el Orientalismo es una invención geográfica, de anclaje histórico y cultural creada por y para el Occidente: se trata de una institución occidental para definir, gobernar, dominar y hablar sobre el Oriente, en fin, para colonizar, estructurar y tener autoridad sobre éste⁵³. Como discurso, se construye como teoría y como práctica sobre el otro, constituyéndose como “*un filtro aceitado pelo qual o oriente atravessa para penetrar na consciência ocidental*” (*Ibid*, p. 25). Éstos sectores de la academia uruguaya, revelan la construcción de formas discursivas, cuyo contenido está ligado a imágenes estereotipadas y de anclaje evolucionista, una vez que “lo indígena” debe pasar antes por un filtro montado por segmentos que se encuentran en

⁵³Said analiza las representaciones y manifestaciones del poder y conocimiento imperial sobre el “Oriente” circunscrita a los “estudios orientales” franceses y británicos desde finales de siglo XVIII hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando el control sobre el Oriente es tomado por Estados Unidos.

oposición y dominación sobre los mismos charrúas, en una relación de poder que “habilita” pensar y conocer lo indígena de acuerdo a esos moldes.

La legitimidad a la que hacen referencia los autores, como discurso, trae implícitas ideas de autenticidad, pureza y originalidad. Al tratar sobre las “autenticidades” y lo “auténtico”, Rodrigo Azeredo Grunewald (2009, pp. 244-245), retomando las críticas de Fabian (1983) y de Bruner (2004, p. 124), señala que el requerimiento de una pureza original hacia grupos de indígenas señalados como aculturados o remanentes, no se trata únicamente de cómo el occidente retrata al nativo en un “eterno y estático presente etnográfico” o, extendiendo la crítica, de la adopción que turistas hacen de lógicas evolucionistas descartadas por la antropología donde el indígena es congelado en un pasado estático y a-histórico. “Autenticidad” para Azeredo se refiere a una representación acerca del “indio” (que deriva en una hegemonía y asimetría cultural) en el sentido de que delimita y demanda determinadas formas y contenidos acerca de lo que es o no es nativo.

Las críticas sobre la ilegitimidad charrúa, como discursos, crean imaginarios acerca de lo indígena, que no son compatibles con la realidad. Llevando en consideración las persecuciones, masacres y fragmentación ejecutadas por el Estado en el siglo XIX, exigir a los descendientes de charrúas que mantengan lengua nativa o formas de asentamiento tradicionales de aquel siglo, no es otra cosa que un discurso colonialista llevado a la práctica. Como fruto de “nostalgia” (GRÜNEWALD, 2009, pp. 244-248), el charrúa no cumple los requisitos básicos. Como puro, tampoco. Si “ayer” el charrúa no era civilizado lo suficiente como para sobrevivir, hoy no es lo suficientemente puro y auténtico como para co-existir, y por tanto, vuelve una vez más a estar deslocado en el tiempo y en el espacio en que vive, como una eterna molestia para la civilización uruguaya.

En ese sentido, Grunewald (*Id.*) sostiene que la tarea del antropólogo no es verificar la existencia o no de sustancias culturales ni revisar metodológica o teóricamente elementos que calificarían a determinadas tradiciones como auténticas, sino que se trata de entender el significado del proceso ideológico de la representación social que concierne al discurso sobre la autenticidad (*Ibid.* p. 243). Las tradiciones o elementos culturales simbólicos o materiales son interesantes una vez que aportan elementos para pensar el fenómeno social como un todo, al entendimiento de las relaciones humanas, sea en su clivaje étnico o en vistas de la sociedad nacional. Importa conocer y entender qué significados tienen hoy para los descendientes las tradiciones y las formas de pensamientos charrúas que persistieron, pese a los exterminios que cuajaron la vida colectiva de aquellas antiguas poblaciones. Hoy, son pequeños grupos que buscan reactivar formas y contenidos ocultos a la vista de la historia nacional, pero que sí se

mantuvieron encendidas a la interna de las interacciones familiares y colectivas.

Los procesos de emergencia étnica no son exclusivos de Uruguay. En todo el continente vienen registrándose casos similares, como en Argentina entre los tehuelches y mapuches, por ejemplo (RODRIGUEZ, 2016) o el conocido caso de los “*indios do nordeste*” trabajados por João Pacheco de Oliveira, quien analiza la re-emergencia de nuevas identidades indígenas y la de otras ya conocidas por la etnología más tradicional en áreas culturales formuladas como de “*indios aculturados*” o “*misturados*” (OLIVEIRA FILHO, 1998), apenas para traer algunos casos.

La imagen del charrúa acaba por revelar relaciones que traspasan el caso concreto. Para Oliveira Filho (*Idem*, p. 47), la emergencia de grupos indígenas considerados extintos en el nordeste brasileño entraban en directa contradicción con el imaginario de éstos como grupos “originarios”, como autóctonos o como siendo las “primeras naciones” del Brasil. Es decir, las emergencias en tanto realidad empírica se mostraban como una contradicción teórica *in situ*, confrontando directamente al imaginario creado en torno de aquellas poblaciones. La paradoja, empero, lleva a la necesidad de visualizar y comprender la continuidad de las poblaciones desde otra óptica, que permita interpretarla en tanto fenómeno. En ese sentido, un estudio de los “*indios misturados*” implica para el autor cuestionar determinadas premisas que circunscriben el debate. En primer lugar, implica cuestionar el contexto del cual surgen los datos tomados como etnográficos y utilizados para describir a los indígenas (tales como los usados por Vidart para desmoralizar a Michelena): éstos surgieron en contextos coloniales y desde ese cuadro deben ser pensados. Por otro parte, implica que no se pueden analizar poblaciones actuales de acuerdo a una temporalidad única y homogénea alojada en el pasado, sin reconocer temporalidades que se sucedieron (*Ibid*, 67-69). Si así fuera, deberíamos admitir que tal lógica tendría el deber de aplicarse también a la sociedad uruguaya contemporánea, de forma que sólo sea analizable en su esfera nacional y propiamente uruguaya si concuerda con las mismas estructuras que rigieron en el pasado.

Este tema trae de la mano otra cuestión intrínseca, y es la concepción de la indianidad en tanto una categoría o un estado transitorio, construida a lo largo del siglo XIX, tanto en Brasil como en Uruguay y que de cierta forma, continúan a regir el censo común de ambos. Oliveira (2016, pp. 46-48), al abordar las narrativas habituales en torno de la historia del Brasil y su surgimiento, señala que los poblaciones solían ser colocados en una espacialidad y temporalidad específica: a saber, anterior a la colonización europea y por tanto, anteriores al propio Brasil. En esas representaciones, los indios eran encuadrados como sujetos que pre-existían a la llegada del europeo, sin embargo, el contacto entre éstos acabó por generar un

estatus según el cual el indio es una cualidad pasajera que siempre se dirigía hacia la desaparición, y simultáneamente, postulado siempre al margen y como un residuo de/en los procesos socio-políticos que permearon el contacto. Ese es el marco de referencia desde el cual autores como Vidart y Pi Hugarte acaban por posicionarse. Se posicionan desde descripciones sobre “lo charrúa” que fueron formuladas en su origen en contextos coloniales y por tanto de persecución étnica, al paso que, congelando éstas visiones, las aplican como parámetros de “indianidad”.

Años atrás, Pi Hugarte hablaba en “aculturación” y “deculturación” para referirse a los procesos de “cambio cultural” entre los charrúas. Así, sostenía que:

la aculturación consiste en el intercambio de pautas culturales originales -a la modificación de tales pautas- provocado por el contacto permanente y directo de grupos de diferente cultura.[...] Ésta reciprocidad de préstamos culturales implicada en el concepto de aculturación sólo tiene lugar cuando el contacto se produce entre culturas que se encuentran en un grado de desarrollo similar o equivalente, y sobretodo, cuando ambas han alcanzado la etapa de la civilización urbana. [...] La relación entre culturas evolucionadas, con técnicas y sistemas económicos superiores, y sociedades de tipo tradicional, basadas en la economía agraria o en la recolección o la caza, determina que el producto resultante sea un trasvase unilateral de elementos provenientes de la cultura superior. Este hecho va acompañado, además, por la **decadencia y pérdida** de innúmeras pautas y complejos culturales propios de la cultura inferior o subordinada. Este proceso se denomina deculturación. (1969, pp. 5-6) [énfasis mío].

Aunque éstas nociones de “aculturación” y “deculturación” hayan sido empleadas por el autor para designar los procesos de cambio cultural en los años 1970, las mismas nociones fueron utilizados recientemente sin ninguna modificación teórica pertinente. Como apunté en otra cita, el autor afirmó que “lo que mejor se sabe de los charrúas es cuando se encontraban en un irreversible proceso de aculturación”, es decir, hizo caso omiso a las actualizaciones teóricas dentro de la disciplina. Los estudios de relaciones inter-étnicas o los que abarcan el contacto entre la sociedad nacional y los grupos indígenas, han elaborado críticas al concepto, sobre todo desde mediados de los años 1970. Para Cardoso de Oliveira (*apud* LINDOSO, FGV, 1985) uno de los problemas de trasfondo es que la noción no consigue explicar situaciones de dominación y coerción de grupos que se encuentran en desigualdad de poder. Si se piensa como el proceso según el cual dos o más grupos étnicos en contacto intercambian elementos culturales, ello supone -abstractamente-, que están en situación de igualdad. Siendo que en éste caso las relaciones se dan en contextos coercitivos y de dominación, y que por lo tanto con relaciones evidentemente asimétricas, el concepto se revela ineficiente y equivocado.

Oliveira Filho (1988) llama la atención en igual sentido. Para él, la aculturación tendió a ser estudiada en sus etapas finales, como la “asimilación”, el “rechazo” o el “sincretismo”,

pero há sido poco instrumentalizada para el estudio de los procesos en sí, junto con sus ambigüedades y conflictos. En ese sentido, prevalecen los trabajos motivados en evidenciar la descaracterización de los grupos étnicos, describiéndolos como procesos inexorables e irreversibles. Ejemplo de éstos estudios son los llevados adelante por Galvão (1953) en el nordeste brasileiro, donde la preocupación por entender el “fenómeno cultural” o la aculturación devenida del contacto entre blancos, negros e indios, se deslocó para el estudio de la “mudanza cultural” como foco central de las investigaciones. En el caso de Vidart y Pi Hugarte, la noción de aculturación es formulada como el proceso donde la sociedad nacional penetra y se expande sobre los márgenes, en una dirección única, unilateral e inevitable, invisibilizando cualquier tipo de resistencia o agencia indígena en esos procesos.

Si volvemos sobre el punto del abordaje de datos en tanto constituidos de temporalidades específicas, vemos que el trasfondo del pensamiento de Vidart y de Pi Hugarte se aproximan más a una etnología de las mudanzas culturales en tanto desaparición cultural, que como transformaciones o mudanzas propiamente dichas. A lo que me refiero es que, de acuerdo con el punto de vista de éstos antropólogos, la aculturación hablaría sin más de un proceso de des-culturación, donde una minoría étnica en contacto con un grupo en posición de dominación, es llevado inevitablemente a la descaracterización cultural y a la absorción de los trazos culturales del segundo grupo, y por tanto, desapareciendo.

Las identidades a las que me estoy refiriendo, la charrúa y la nacional, pueden ser pensadas en tanto un fenómeno socio-cultural, es decir, que la identidad charrúa puede ser pensada y analizada desde dentro la sociedad nacional que la envuelve (CARDOSO de OLIVEIRA, 2006, pp. 87-88). Cuando me referí a que los procesos de construcción identitaria charrúa pasan necesariamente por la desconstrucción de la nacional en tanto identidad propia, es justamente porque ambas se encuentran en una dialéctica de oposiciones y superposiciones que inmoviliza a los descendientes. Para Cardoso de Oliveira, el momento empírico ideal para el análisis de las identidades es precisamente el momento de sus crisis, cuando se encuentran enfrentadas a ambivalencias (*Ibid*). Esto no se aplica sólo a los charrúas, sino que el juego de oposiciones y tensiones que surge de la articulación de éstas identidades acaba afectado e instigando la autorreflexión de la identidad uruguaya, al paso que hace evidente los mecanismos y las estructuras de absorción y anulación de las identificaciones étnicas diferenciadas, como vimos en el primer capítulo.

De allí, surge la contra cara del discurso sobre lo legítimo y lo auténtico: lo relativo a las identidades falsas y a sus “espurios” propósitos de aventajarse sobre el resto de la población. Con motivo de la participación de un grupo de descendientes de charrúas en los Juegos

Olímpicos Indígenas, llevados a cabo en Palma- Brasil en 2015, Daniel Vidart fue entrevistado por algunos sitios periodísticos, como Montevideo Portal⁵⁴. Para el antropólogo, los charrúas, calificados en verdad como “charruómanos, inventores de una imposible charrúalandia”, son personas completamente incorporadas a la sociedad urbana nacional y a la civilización del consumo:

Advierto que estos sedicentes charrúas son en su gran mayoría gentes urbanas, viven aislados unos de los otros, piensan y sienten de acuerdo con los valores de Occidente y están incorporados a la civilización del consumo. Cuando se reúnen practican ceremonias descabelladas: se empluman, soplan guampas de vaca a modo de bocinas, visten quillapís de fantasía y, colmo de los colmos, hablan en lengua charrúa y forman orquestas para interpretar música charrúa (!!). [...]En una de las fotografías que vi acerca de esos carnavalescos rituales, un ‘charrúa’ redivivo de ojos claros redoblaba a todo palillo en un tambor murguero. Siento vergüenza ajena, amigos, y sigo advirtiéndolo al Estado que si bien es amigo de Platón (el mito indianista), lo sea más de la Verdad, la escondida Aletheia. Y que documente sus funcionarios a fondo, antes de ceder a los reclamos y concesiones del populismo ventajero: Bracco, Curbelo, Susana Rodríguez, Rodolfo González y Lopez Mazz pueden enderezar las ‘creencias’ torcidas y los paradigmas ‘chuecos’ de los miembros del ‘Superior Gobierno’ que confunden con tiburones a los peces de colores” (VIDART a Montevideo Portal 19/10/2015)

Al mencionar que “están por reclamar tierras” en el norte del país, Vidart exclama que aquellos no están librados de ninguna inocencia o ingenuidad, sino que están adheridos a una completa “viveza criolla”, propios de un “populismo ventajero”. Aunque éstos reclamos no se hayan concretizado aún, son comunes entre quienes se oponen al reparto de tierras a comunidades y grupos tradicionales la activación de categorías que buscan demostrar la falsedad e ilegitimidad no sólo de los reclamos sino y sobretodo, de las identidades étnicas en juego.

Acusados de indiófilos o alucinados, la categoría de “descendientes”, incorporada por los mismos charrúas para definirse, ha sido utilizada como carta blanca para señalar un desanclaje espacio-temporal y una cualidad que compartida por casi todos (el argumento es que todos descendemos de diversas naciones pero ello no nos hace nacionales de aquellos países), es simultáneamente una característica de lo impuro, lo mezclado y por tanto, de lo no nativo. La antropóloga Mariela Rodríguez (2016, pp. 4-5) llama la atención en igual sentido. Para ella, la categoría de descendiente, si bien no tiene la misma connotación en todas las regiones de América Latina, permanece a ser un término polisémico, que tanto impuesto como adscriptivo, está inscrito en un campo semántico que sugiere impureza racial, aculturación y extinción, en el cual se mezclan dispositivos escencialistas y racialistas.

⁵⁴ Link consultado en 4/02/2017: <http://www.montevideo.com.uy/contenido/Vidart-critica-participacion-de-charruas-en-juegos-indigenas-287811?plantilla=1391>

3.2 Disputas entre “indios nacionales”: Oposición Guaraní/Charrúa

Vidart y Pi Hugarte no son los únicos en coincidir en que no existen “indios auténticos” en el Uruguay. En verdad, los caminos para llegar a esta tesis son diversos, de acuerdo a las corrientes de investigación de cada postulante. En las últimas décadas han crecido los estudios que ponderan la influencia guaraní en la población uruguaya actual y se contraponen a la tradicional presencia charrúa (GONZÁLES Y RISSOTTO & RODRÍGUEZ, 1982; WILDE, 2009; PADRÓN FAVRE, 2009; otras). Basándose en documentos de las misiones jesuíticas, éstos tres autores proponen una prominencia del guaraní sobre el charrúa, o un sobre-dimensionamiento equivocado de la presencia charrúa en la historiografía.

Los historiadores Gonzáles y Rissoto y Rodríguez (1982; s/d), fueron los precursores de la discusión sobre la predominancia guaraní en el país. En un extenso y profundo trabajo de base documental, relevaron datos de las misiones jesuíticas, archivos nacionales de Uruguay y Buenos Aires, padrones parroquiales, entre otros, en donde llegaron a contabilizar una presencia guaraní cercana a los 20.000 registrada hasta el siglo XIX en todo el país. En esa línea, los autores argumentan que las corrientes migratorias de los guaraní misioneros motivadas sobre todo desde la expulsión de los jesuitas, conflictos con los bandeirantes y las migraciones al mando de Rivera, desde el siglo XVI hasta mediados del XIX, compusieron las bases de la población rural uruguaya actual (s/d, p. 28). Según los autores, las distintas gobernaciones del Río de la Plata buscaban introducir aquellas poblaciones desde los Siete Pueblos para trabajar como mano de obra en la construcción de ciudades y en la formación de ejércitos; contingentes que luego se asentaban formando parajes y pueblos. Por otra parte, a partir de los diarios de viajeros como Saint Hilaire y Antonio Damaso Larrañaga (1815), señalan que los guaraní fueron llevados a construir pueblos y asentarse en la región norte del país, tanto por ser éstos “despoblados” (en verdad eran poblados por indígenas “infieles”) como por sus “destrezas” en el trabajo ganadero y agrícola (pp. 29-33).

Los datos levantados por los autores sin duda son inquietantes y estimulantes, una vez que fueron de los primeros a contraponerse a las narrativas tradicionales y que trajeron a un primer plano a las poblaciones guaraníes que ocuparon el territorio durante siglos. No obstante, es preciso señalar que apenas mencionan otras agrupaciones indígenas, tanto en la presencia de éstos como en las posibles relaciones que pudieron establecer internamente o en el marco de las empresas colonialistas estatales. Apenas mencionan a los chanáes, yaros, bohanes y minuanes como partes de la “macro-etnia charrúa”, al afirmar que en nada incidieron en la sociedad colonial uruguaya, ya que siempre se mantuvieron al margen de la misma (s/d, p. 4).

Por otra parte, es llamativa la construcción narrativa que realizan vistas las ausencias que marcan el texto (todos los otros grupos no guaraníes). Por otro lado, es llamativo el origen que se les atribuye a los misioneros. De la mano de las teorías de poblamiento americano, establecen no sólo que no eran originarios del país, al argumentar con diversos documentos que éstos se fueron asentado en el territorio a partir de movimientos migratorios motivados y originados por factores políticos externos: el origen de las migraciones son más antiguas. Sitúan el origen en la región de las nacientes de los Ríos Tapajós y Xingú, en el norte de Brasil, desde donde se expandieron paulatinamente por las Guayanas, litoral atlántico de Brasil, los Andes y finalmente hacia el Rio de la Plata donde encontraron su límite expansionista (*Ibid*, p. 5). Parece que no alcanza con vivir durante cinco siglos en un mismo territorio, que los guaraníes no son considerados autóctonos de éstas regiones.

En ese sentido, Padrón Favre (2009) sostiene que la sociedad uruguaya del novecientos hizo a un costado la participación de guaraníes en las luchas por la consolidación del Estado nacional. En primer lugar porque entiende que el Uruguay tendió a crear un nacionalismo que se apartaba de las narrativas de Argentina y de Brasil, haciendo con que fuera el charrúa construido como el único “indio uruguayo”, notadamente según él mismo porque era un “indio muerto”-, al mismo tiempo en que exponían que indígenas como los guaraní pertenecían al otro lado de la frontera. Este punto ya había sido formulado décadas antes por el nieto de José Henrique Figueira, el también arqueólogo José Joaquín Figueira en el año 1930, al ocuparse de los diversos pueblos indígenas que habitaron el Uruguay y sus características etnológicas⁵⁵. En las conclusiones de aquel trabajo, J. Figueira sostenía que los “aborígenes” fueron resultado de “oleadas que invadieron el territorio” (1930, pp. 67-68). La primera de ellas habrían sido los arachanes, habitantes de la región este del país y que, según fuentes citadas por el autor, serían el mismo grupo que los guaraníes pero con otra nomenclatura. Reconociendo la posibilidad de que fuesen el mismo grupo, guaraní y arachanes, J. Figueira abre otro subtítulo y establece que los “guaraníes”, asociados a los misioneros, fueron de las poblaciones mongoloides y los últimos en “llegar al territorio” (*Ibid*, p. 68).

Según Padrón Favre, la generación del 900 habría convertido al charrúa en un héroe nacional cuando éste fue llevado al bronce por la iniciativa gubernamental, ya que como mencionado, en definitiva era un “indio muerto” (2009, p. 10)⁵⁶. Para el autor, a diferencia de

⁵⁵José Joaquín Figueira, arqueólogo de renombre, se ocupó de la cuestión indígena en Uruguay. En un trabajo publicado en 1930, describe a las distintas parcialidades indígenas que ocuparon el territorio, entre los cuales toma a los guaraní y charrúas. Lo llamativo de su trabajo, es que por momentos sugiere y por otros afirma, que los indios habrían “invadido el territorio desde el Brasil” y Argentina (pp.69-70), es decir, se los describe siempre como originarios de tierras alocótonas.

⁵⁶Se refiere al monumento de “Los últimos Charrúas”. El monumento retrata a los cuatro charrúas llevados a

los charrúas, los guaraníes de las misiones continuaron a existir en miles después de finalizadas las guerras de la independencia, sin embargo, fueron súbitamente borrados de la historia nacional.

Imagen 03- Monumento “Los últimos Charrúas”.



Fonte: <https://chancharrua.wordpress.com/2010/01/07/los-ultimos-charruas-atesorando-recuerdos/> Acceso en: 5/2/2017

Ya por su parte y sosteniéndose en documentos de archivo de entre 1600 y 1830, el historiador Diego Bracco (2004, p. 136) señala que los guenoas-minuanos eran a la época de la independencia (mediados de 1825-1830) una mayoría numérica frente a los charrúas, convertidos éstos últimos en una minoría étnica casi inexpresiva. De acuerdo con el autor, el sobre-dimensionamiento charrúa fue causado por la falta de documentos primarios previos a la introducción del ganado vacuno (posterior a 1650 aproximadamente) y por la mala comprensión que enfoques nacionalistas tuvieron sobre los grupos, malinterpretando el territorio y el uso que los diferentes grupos indígenas hacían de éste. Para Bracco, las primeras descripciones sobre las poblaciones nativas fueron realizadas principalmente sobre una misma área geográfica, es decir, entre el bajo Río Uruguay y el Río de la Plata, una región donde tradicionalmente predominaron los charrúas. Además de eso, argumenta que de hecho esa área fue por donde los agentes colonizadores más circulaban, lo que llevó a desatender la presencia de otras poblaciones asentadas en las regiones más céntricas del país. 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 litoral del Río Uruguay, pasando más tarde a situarse en el actual territorio de la Provincia de Entre Ríos, en Argentina (*Ibid*, pp. 117; 136).

Francia en 1834 por Francisco de Cúrel para fines “científicos”.

Según el historiador, alianzas y rivalidades entre guenoas-minuanos y charrúas, fueron una constante a lo largo del tiempo, teniendo en vista las persecuciones, matanzas e intentos de los gobiernos de Montevideo y Buenos Aires de reducirlos en las misiones (2004, pp. 132-136). Recién luego del 1750 y sólo hasta 1830, ambos bandos pasaron a montar sus campamentos en conjunto y a actuar en bloque frente a las amenazas del Virreinato. Para el autor éste hecho no es menor, ya que a la vista de la sociedad colonial los “indios” conformaban un mismo problema a solucionar, lo que derivó en una no diferenciación interna a los grupos étnicos. El “fin” y la “destrucción” de los indígenas en 1830, fue un proceso que habiendo comenzado antes, en el siglo XVIII, era “irreversible” (*Ibid*, p. 126).

En un texto más reciente, Bracco (2014, pp. 114-118) argumenta que todo el cuerpo documental existente, y que él analizó, indicaría que tras haber resistido a los frentes colonizadores (jesuitas, españoles y portugueses) los charrúas fueron paulatinamente perdiendo su capacidad de reproducción social. El argumento central de su tesis se refiere a los modos de combate y guerra en los que los charrúas se vieron atrapados. Los sucesivos combates contra misioneros, guaraní, minuanos y contra los ejércitos del Virreinato, hicieron que a cada evento numerosas mujeres y niños fuesen tomados como prisioneros, siendo algunos llevados a Montevideo y otros a las misiones. Afirma que además de numerosas mujeres haber muerto durante los combates, algunas mujeres fueron “obligadas a integrarse a la sociedad colonial”, y que otras se habrían integrado por “opción”. De ésta forma, el autor interpreta que la pérdida de mujeres y de niños y la aprehensión de las caballadas a cada enfrentamiento, significaron para los charrúas la pérdida de su potencial reproductivo y de defensa en campo de batalla, llevando inevitablemente a su fin (*Ibid*, pp. 125; 129).

Sin menospreciar el rico e importante material del autor, es pertinente resaltar que en el Uruguay de hoy no hay grupos que se auto-declaren como guenoas o como minuanos. Existen sí, además de charrúas, algunas pocas familias mbyá guaraní asentadas en las cercanías de Montevideo desde fines de los años 70. La reconstrucción histórica, o mejor dicho, la reformulación que hace Bracco en ambos textos, puede ser pensada más como una narrativa de la desaparición charrúa, que como una narrativa sobre la preponderancia guenoa-minuana. Ésto porque en los trabajos que hasta ahora tuve acceso del autor, son más remarcados los procesos que llevaron a la fragmentación, o en palabras del autor, a la “destrucción charrúa” (2004, p. 126), que a los manejos, estrategias o vivencias guenoa-minuanas a lo largo del tiempo y del espacio, incluso sin respaldos suficientes o que logren explicar qué sucedió, por ejemplo, luego de los “repartos” indígenas en Montevideo. La historia del autor acostumbra paralizarse en el año 1831, como si no hubiesen existido más persecuciones (Yacaré Cururú en 1832, o los varios

documentos que señalan la participación charrúa en las milicias de Larrañaga cerca de 1836), como si no hubiesen ingresado miles de guaraníes de las misiones.

La arqueóloga Carmen Curbelo, al comentar sobre los movimientos charrúas y el auto-reconocimiento, la autora expresa,

Las **pruebas** son más **simbólicas** que **materiales**. Se trata de iniciativas particulares o grupales que generan un revisionismo histórico con críticas anacrónicas y alta manipulación de la información documental generando contenidos alejados de lo que produce el conocimiento académico. Desconfían de éste practicando una suerte de pseudociencia (López Mazz, 1992). Recurren, como forma de hacerse oír, a diversas formas de medios de comunicación: periodismo, libros, sitios WEB [...] El grupo Charrúa se ve como el *súmmum* de la presencia y esencia indígenas en el territorio. Ahora más que nunca fueron valientes, “patriotas”, perseguidos, despojados, aniquilados, traicionados y exterminados, murieron en aras de su libertad y de la defensa de un dudosamente mal interpretado nacionalismo. (2008, p. 10). [énfasis míos].

Es importante señalar antes de todo, que Curbelo es profesora adjunta del Departamento de Arqueología de la FHUCE, teniendo una vasta trayectoria en estudios sobre las poblaciones de guaraníes misioneros, particularmente sobre la toponimia así como varios proyectos de “rescate” del patrimonio cultural/material misionero, habiendo trabajado desde los años 80 como técnica e investigadora en el Museo de Arte Precolombino y el Museo Nacional de Antropología de Montevideo (CURBELO & R. BRACCO, 2005, 2008; BARRETO & CURBELO, 2008).

Similar a la corriente de Pi Hugarte cuando se refiere a los descendientes como “charruístas” sin un sustento teórico que lo ampare, Curbelo afirma que los movimientos “indigenistas” actuales son resultado de movimientos pós-modernos, “de principios evolucionistas unilineales ortodoxos”, en donde el único grupo indígena “habilitado” para reivindicar es el charrúa (2008, p. 10). También, como aquel antropólogo, adhiere a la tesis de que las “pruebas” de que respalden el auto-reconocimiento existentes no son “materiales” ni palpables, por el contrario, se muestran como pruebas “simbólicas” que carecen de sustento académico. La arqueóloga no menciona que tipos de pruebas son las que a su entender, serían necesarias para comprobar una pertenencia indígena en la actualidad, ni tampoco cita cuales serían las pruebas “simbólicas” (parece que simbólico sería aquí equivalente a falso, poco representativo y/o fantasioso) levantadas por los descendientes. Tampoco se preocupa en buscar datos propios ni en citar autores que trabajen específicamente las continuidades culturales entre la población. De éste modo, su discurso queda atrelado únicamente a argumentos que se remiten a la historiografía tradicional y a los académicos cuyos trabajos son básicamente del área de la arqueología, para demostrar así la inexistencia indígena.

A diferencia de Brasil, la “incorporación” del *indio* a la vida nacional, en sus distintas

fases, sean éstas en la búsqueda de su extinción, aculturación o tutela junto a los órganos indigenistas, en Uruguay el debate no fue marcante durante la conquista y la independencia como conjunto de políticas en si mismas. Los debates acerca del papel del *indio* frente a la identidad nacional y a la constitución de la nación uruguaya fueron levantados a posteriori de las masacres, por historiadores e intelectuales preocupados en discernir sobre los orígenes de la nación. El binomio Tupi-Tapua analizado por Monteiro (2001) da algunas pistas sobre el fenómeno que se viene gestando en la academia del Uruguay. Monteiro muestra que los relatos nacionales brasileños se afincaron sobre el binomio Tupi-Tapua, donde fueron contrapuestos los “indios históricos”- que se asimilaron y participaron en la formación nacional, y los “actuales”. El Tupi, es reconocido como el “indio nacional” por excelencia: el que mezclado con el portugués dio lugar al auténtico brasileiro. En y por oposición, está el “indio” Tapua, abordado tradicionalmente por la historiografía como el “indio guerrero”, salvaje, enemigo y traicionero de la nación que se gestaba.

Es real que la documentación existente sobre los misioneros o guaraní es abundante, y más evidente aún, que no eran considerados tan peligrosos cuanto los charrúas para la incipiente industria y economía nacional, exceptuando cuando se sublevaban en las colonias o en el ejército. Numerosos poblados situados al norte del país fueron en su origen de indígenas misioneros, asentados por la fuerza estatal, como Cuareim, Bella Unión, Salto o Santo Domingo de Soriano (BARRETO, 2009a). Como vimos en el capítulo anterior, por brechas existentes en numerosos documentos militares y administrativos vemos que las filas militares eran en gran parte constituídas por los indios de las misiones. En aquellos documentos, la presencia guaranítica prácticamente no es mencionada, salvo en juicios o denuncias, lo que facilita y viabiliza una invisibilidad ante una lectura rápida de la cuestión. A lo que me refiero es que más allá de que esa presencia realmente ha sido silenciada y ocultada por las élites intelectuales hasta hace pocos años atrás, ésto no quita que quienes hoy incorporen los procesos de emergencia étnica sean los que se reconocen como charrúas, y por tanto, la atención académica debería girar en ese sentido. El argumento de subdimensionamiento guaraní, permite pensar sobre las políticas de legado colonialista inseridas a la interna del aparato estatal para/con los pobladores nativos en su binomio dominación-sujeción (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 85) y en su posterior traducción e interpretación a mano de los intelectuales del siglo XIX. Ese mismo legado proporciona importantes herramientas para abordar y reflexionar sobre la invisibilización charrúa (que levanté en el capítulo anterior), una vez que fueron poblaciones *geridas* por el mismo Estado y en el mismo período. Pero de ningún modo es aceptable que la alta presencia guaraní y su silenciamiento por la historiografía sean utilizados para acusar a los

descendientes de ser confundidos, locos o de sin identidad⁵⁷.

En el caso de Uruguay se nos presenta otra dificultad, y es qué herramientas y metodologías sobre el contacto, deberían ser aplicadas en un contexto situado en el pasado, del cual no hay mucha información, más que la de agentes estatales, viajeros, historiadores, pero es casi inexistente la visión nativa de los conflictos. Resistencias y conflictos son encontrados en brechas como en las denuncias o quejas de blancos sobre el comportamiento indígena, pero permanece con todas las dificultades metodológicas que ello incita. Un estudio del contacto del 1800, como vimos en el capítulo anterior, debe ser pensado y analizado en vistas del presente, junto con los descendientes de charrúas. Ello no equivale a pensarlos como sujetos que cargan resquicios de un pasado remoto, sino como agentes de un devenir histórico, enmarcados en las diversas situaciones históricas que los movilizó a través de la historia y del contacto inter-étnico, y que por ende, mantienen un vínculo entre el pasado y el presente que lo lleva a legitimar su lucha por una identidad étnica actual.

En diversas oportunidades, como discursos públicos, manifestaciones o conversaciones informales y apoyados por trabajos de varios autores (como los que siguen), los descendientes han venido exclamando que sus ancestros indígenas lucharon junto con las fuerzas militares que llevaron posteriormente a la independencia del país⁵⁸. Particularmente enfatizan su participación activa en el ejército artiguista en la segunda década del 1800 como aliados y protegidos de éste, y como poblaciones que haciendo usos de sus propias armas acompañaron al prócer nacional hasta que éste es finalmente exiliado y se retira de la Banda Oriental tras su derrota⁵⁹. Cabrera y Barreto (2006, p. 3) afirman que llegaron a adherirse al ejército artiguista en torno de 450 indios charrúas, en donde el conocimiento que éstos tenían del territorio llevó a considerarlos muchas veces como una “fuerza paralela” esencial para las revoluciones. Por otro lado, remarcan una relación íntima con Artigas. Según algunas fuentes utilizadas por los descendientes en sus blogs, Artigas convivió desde su adolescencia con los charrúas, llegando incluso a tener un hijo a quien nombró como Manuel Artigas, más conocido por la historiografía nacional como el “Caciquillo” (MAGGI, 1999). Éste fue descrito por Carlos Maggi como un aliado de Artigas, su “hijo predilecto, un indio pálido a quien siguieron las tribus charrúas y minuanes” (*Ibid*, p. 17)⁶⁰.

⁵⁷Pi Hugarte en 2002, explicó la situación de los descendientes de charrúas como sujetos que se ven frente a la angustiada realidad de no tener identidad, y por ello, buscarían una identidad exclusiva y distintiva de forma artificial.

⁵⁸Acosta y Lara (1989); Nahum (2013); Barrán & Nahúm (1984).

⁵⁹Ver por ejemplo en el siguiente link, donde el CONACHA muestra algunos documentos relacionados a ésta cuestión: <https://chancharruas.wordpress.com/vinculacion-de-los-charruas-con-el-general-artigas/>

⁶⁰Hay una serie de documentos y citas que Martín Delgado coloca en el blog del CONACHA, que

Recientemente, el actual vocero del CONACHA, Martín Delgado, transmitió al Diario el País la intención de reivindicar al Estado uruguayo una estancia de 2000 hectáreas, ubicada en Potreritos de Arenunguá entre los departamentos de Tacuarembó y Salto⁶¹. Dicha estancia sería una “donación” realizada por Artigas a los charrúas en el marco del “Reglamento Provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados” de 1815⁶². El eco de éste reclamo fue rápidamente solapado tanto por intelectuales como Daniel Vidart cuanto por el propio movimiento charrúa, que no volvió a expresarse públicamente a su respecto. Sin embargo, el activamiento de discursos en los cuales los charrúas son presentados como aliados de Artigas, y por tanto, como partícipes de los eventos consagrados como partes de la formación de la nación generan dos efectos. En primer lugar, enfatizar un vínculo próximo con el héroe nacional se presenta como una vía de entrada y una estrategia para el reconocimiento actual mediante el positivamiento moral de la presencia y la acción indígena en el pasado. Por extensión a ese punto está su segundo efecto: la vinculación con causas nobles, patrióticas o heroicas trabajadas por la historiografía más contemporánea, pueden ser pensadas como contribuciones y estrategias para desconstruir la larga lista de estigmatizaciones erguidas y perpetradas durante el siglo XIX sobre el indio por el gobierno, hacendados e intelectuales.

3.3 Bionarrativas de la nación uruguaya. Adscripción y atribución de marcas genéticas

A mediados de los años 80 en Uruguay, comenzaron a surgir fuertemente estudios genéticos en el área de la Antropología Biológica, principalmente de la mano de antropólogas

demostrarían la relación entre éstos y Artigas en el período anterior a la independencia. Se puede acceder a esta documentación y comentarios en el siguiente link:

<https://chancharruas.wordpress.com/2012/07/19/artigas-y-los-derechos-indigenas/>

⁶¹Link de la nota: <http://www.elpais.com.uy/informacion/charruas-reclaman-hectareas.html> Acceso en 29/12/2016

⁶² Durante las guerras previas a la independencia y años de gobierno autónomo, Artigas escribió desde el Cabildo (sede de gobierno): “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. El programa propuesto por Artigas suponía la sedentarización de los indígenas al otorgarles tierras y ganado, así como al resto de los pobladores rurales (NAHÚM, 2013, p. 25). El “Reglamento provisorio de la Provincia Oriental para el fomento de la campaña y seguridad de sus hacendados” de 1815, proyectado en las propias instrucciones, según un esquema realizado por Mónica Maronna & Yvette Trochon (1987 apud Nahum 2013, p. 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 tras nuevos conflictos que terminan en los acuerdos de la independencia.

como Mónica Sans e Isabel Barreto⁶³. El primer estudio realizado fue motivado por la presencia reiterada de la mancha mongólica entre los recién nacidos en el Hospital Pereyra Rossell de Montevideo, lo que llevó a que se realizaran investigaciones sobre la frecuencia de la misma a lo largo de varios hospitales públicos de todo el país. Sans constató la presencia de la mancha en niños entre un 30% y hasta un 50% en todo el Uruguay⁶⁴. Si bien la mancha mongólica es relacionada a un origen asiático, siendo presente en casi la totalidad de los nacimientos de aquel continente, grupos indígenas como mapuches o andinos también la presentan, lo que llevaba a pensar en un origen también indígena para el país. De esa manera y siendo que entonces predominaba una visión que proclamaba al país como un pueblo trasplantado de Europa (RIBEIRO, 1979, pp. 413-488), las investigaciones que se sucedieron fueron orientadas a revisar los orígenes biológicos de la población uruguaya y aquellas narrativas que despreciaban otras contribuciones étnico-raciales que no fuesen las blancas.

Mónica Sans es graduada en Ciencias Antropológicas en la FHUCE y realizó su doctorado en Ciencias Biológicas, en la Facultad de Ciencias, defendiendo en 1994 la tesis intitulada “Estudio genético e histórico de la población del Departamento de Tacuarembó, Uruguay”. Para Sans, aquel estudio se justificaba en la falta de trabajos que abarcaran el mestizaje de la población uruguaya, explicado en parte por una identidad uruguaya que se basaba también en la aceptación del exterminio indígena y tenía poco reconocimiento de la participación de la población negra africana en aquel proceso. Los trabajos de Sans impactaron fuertemente en las concepciones nacionales, llevando a que se revisara tanto la historia nacional en sus orígenes como en las mismas auto-percepciones de descendientes de indígenas y de población afro.

En una síntesis de investigación publicada el año 2009, Sans divulgó los resultados de estudios genéticos realizados entre la población uruguaya. La investigación buscaba reconocer el aporte indígena y afro entre la población y por otro, identificar los marcadores de herencia

⁶³ Currículum Vitae de Mónica Sans: http://buscadores.anii.org.uy/buscador_sni/exportador/ExportarPdf?hash=2e1f9235ffbbbead6365ee121b13f9e19. Currículum Vitae de Isabel Barreto: http://buscadores.anii.org.uy/buscador_sni/exportador/ExportarPdf?hash=85aa0ebd54547ab92d35b52650768a39. Acceso en: 15/01/2017

⁶⁴ Datos extraídos de una ponencia registrada en el siguiente video (2015): <https://www.youtube.com/watch?v=gIY3LIJGRmk> Acceso en: 12/01/2017

uniparental realizados sobre el ADN mitocondrial por vía materna⁶⁵. El primero, llevado a cabo por ADN nuclear, reveló que en promedio un 10% de la población presenta genes indígenas, llegando en algunas regiones a representar hasta el 20%. Por vía materna, Sans mostró que en regiones como en el departamento de Tacuarembó, el porcentaje alcanza el 62% de la población, siendo en promedio para todo el país un 33%, y un 20% para Montevideo. Éstos números sin duda hacían insostenible la consideración de un país de blancos (BARRETO, 2011, p. 35).

Por su lado, Isabel Barreto, también graduada en Antropología por la FHUCE, realizó su doctorado en Ciencias Biológicas, defendiendo la tesis doctoral en el año 2008, cuyo título es “Estudio biodemográfico de la población de Villa Soriano, Depto. Soriano, Uruguay”. En aquella tesis, Barreto buscó conocer el proceso poblacional de aquel poblado desde su fundación en 1662-1664 como reducción indígena (Santo Domingo de Soriano), hasta la actualidad, enfatizando sus aspectos biodemográficos. A partir de ese marco, buscaba analizar los comportamientos de variables demográficas, pautas matrimoniales y específicamente la representatividad del componente fundador indígena en la población actual de Villa Soriano. Por otra parte, buscaba contribuir a los estudios biodemográficos y a un mayor entendimiento de los orígenes de una población rural uruguaya. Para ello, realizó 344 entrevistas a pobladores, seguido de estudios moleculares de ADN mitocondrial y cromosoma Y, que permitieran determinar linajes indígenas comprobados mediante genealogías.

Los trabajos de Sans y de Barreto no buscan demostrar una continuidad indígena en el Uruguay contemporáneo, ni tampoco la niegan; aún así, las hipótesis y objetivos que guían sus trabajos pre-informan sus posturas y preocupaciones, a saber porque ambas ponen énfasis en los procesos de mestizaje entre grupos indígenas y europeos y ninguna en procesos de continuidad de trazos culturales, por ejemplo. Dentro de las hipótesis de Barreto, por ejemplo, está que parte de la población de Villa Soriano es descendiente directa de las poblaciones indígenas que se mestizaron con grupos de otros orígenes étnicos. Aún así, los datos de ambas son sumamente reconocidos e incluso positivados entre las organizaciones de descendientes de charrúas.

En ese sentido, Sans explica que los altos números de genética ameríndia son resultado

⁶⁵El ADN mitocondrial, abreviado como ADNmt (o DNAm), se trata de un tipo de código genético encontrado a nivel de las mitocondrias, presente en hombres y mujeres, pero transmitido únicamente a través del óvulo, lo que permite conocer “linajes” heredados por vía materna. De acuerdo con Paola Rocco *et al.*, “el DNA mitocondrial humano tiene características únicas que lo hacen muy apropiado para estudios microevolutivos. Posee una alta frecuencia de mutaciones [...], no sufre recombinación génica y tiene una transmisión unidireccional por vía materna a lo largo de las generaciones” (2002, p. 125). En el estudio del ADN nuclear se busca el material genético del cromosoma Y, transmitido únicamente por vía masculina y sólo presente en hombres.

de las uniones entre mujeres indígenas y de hombres europeos, tal como habría ocurrido en el resto de la América hispánica (2009, p. 170). Las oleadas migratorias de europeos fueron marcadas por una alto índice de masculinidad, de hombres en general de origen pobre y campesino y que habían arribado al país en busca de mejores condiciones que las de su país de procedencia. En general éstos hombres llegaron solteros, lo que explicaría para las autoras el alto índice de mestizaje biológico que se registra actualmente por vía materna (SANS, 2009, p. 171-ss; BARRETO, 2011, pp. 25-36).

Para el caso de Villa Soriano, Barreto (2009b, pp. 3-15) muestra a partir del cruzamiento de datos de actas de bautismo y de matrimonio, una alta tasa de casamientos inter-étnicos entre hombres blancos y mujeres indígenas. A partir del cruzamiento de datos, pudo relevar un total de 171 casamientos cuya “ascendencia” étnica es comprobada en el período que comprende los años 1778 a 1810. Es importante señalar que los registros por lo general no mencionan la pertenencia étnica, sino las clasificaciones de la época, es decir, apenas adjudicaban las categorías de “indio”, “chino/a” y derivados, y negros o pardos. Por tanto es difícil conocer con exactitud a que grupos indígenas éstos pertenecían o como se reconocían a sí mismos. De aquel número, verificó que el 35% de los hombres se casaron con mujeres blancas, y el 30,4% con indias. Utilizando los mismos padrones, Sans (apud BARRETO, 2009b, p. 15) constató que para la misma época, el 7% de los hijos nacidos y registrados en Villa Soriano entre 1773 y 1800 con madre indígena fueron registrados con padre “desconocido”. Para Barreto, los matrimonios eclesiásticos no son suficientes para determinar en su totalidad las relaciones inter-étnicas ya que no todas las uniones fueron a través de la iglesia. Sin embargo, el alto número de hijos con padres desconocidos y los datos genéticos indican para la autora “la presencia de uniones *consensuadas* no legitimadas a través del matrimonio, y que dan origen a hijos” (*Ibid*, p. 15) [énfasis mío].

Parte de los problemas que registran los estudios de índole biológica y que buscan analizar procesos de mestizaje, es justamente que no consiguen problematizar procesos de violencia o de conflictos inter-étnicos. ¿Será real que las uniones que resultaron en hijos no legítimos eran relaciones siempre consensadas? ¿Que llevó a que esos hijos no fuesen legitimados por el sacramento del matrimonio? En un trabajo donde la autora problematiza los desafíos y las dificultades del estudio de las poblaciones históricas mediante los archivos parroquiales, muestra que durante el siglo XVIII el número de hijos ilegítimos total alcanzaba cerca del 10%, mientras que durante la Guerra Grande a mediados del XIX la tasa alcanzó la cifra sorprendente del 51% (2009a, p. 9). La autora explica que en aquel período hubo una elevada presencia de hombres extranjeros en los batallones y que los factores que llevaron a

ocultar la ilegitimidad de los hijos (y por tanto, la identidad del padre) eran por el escándalo o la deshonra que afectaban principalmente al hombre. De ese modo, señala que la ilegitimidad es un elemento importante para el estudio del mestizaje, constituyendo “un mecanismo apropiado para comprender las condicionantes que afectan a una población (económica, política, social, cultural o demográfica), siendo por lo tanto buenos referentes de cómo inciden directamente estas condicionantes sobre las pautas de *cruzamiento*” (*Ibid*) [énfasis mío].

Es decir, ¿qué implicaciones tenían para las mujeres indígenas tener hijos ilegítimos? La deshonra, ¿era sólo masculina? ¿La única relevancia que aquellas estadísticas tienen es para establecer las dificultades y condicionantes del “cruzamiento”, es decir, para procesos biológicos? Los motivos del porqué no constan los nombres de los padres a diferencia de las mujeres, cuya identidad quedó plasmada en los padrones de nacimientos, son herramientas de las pocas disponibles, como muestra Verena Stolke (2006, p. 16-18) donde es posible observar cómo la empresa colonial se construyó sobre las mujeres indígenas. El control de la sexualidad femenina y el control y registro de los nacimientos por parte de la Iglesia Católica y el Estado, donde la deshonra femenina es preferible a la masculina, muestran cómo las relaciones de género son elementos cruciales para entender la formación de la sociedad y la población colonial.

Ventura Santos (1996, p. 128) observa que durante el siglo XX hubo una “*migração metodológica da superfície do corpo*” de las características morfológicas como el color de piel, tamaño y forma de nariz y cráneo, para las características moleculares pautadas y observables en la genética y la sangre. Dicha migración trasladó la noción de raza para dentro de la genética. La declaración de los derechos humanos por la ONU y la declaración de la Constitución de la UNESCO tras el fin de la Segunda Guerra Mundial a fines de los años 40 e inicios de los 50, habían criticado la noción de raza justificada en la falta de bases científicas sólidas que pudieran comprobar la existencia de la misma tal como era formulada. Ahora, si la raza ya no podía emplearse para señalar características comportamentales, la “raza” como concepto paulatinamente se retira de un primer plano y se desclota al concepto de población para alojarse dentro de éste. En ese proceso se produjo una expansión en los estudios de la genética, en donde el concepto de raza pasó a referirse a un conjunto de individuos circunscritos espacialmente y con determinados genes predominantes y no más a individuos aislados. Frente a éstos cambios de posición sin embargo, para Ventura Santos hay ciertos elementos que llaman la atención. De acuerdo con el autor, determinadas categorías, tales como “negroide” o “caucasoide” son resquicios de tipologías raciales que se mantuvieron en el abordaje neo-darwiniano y que junto

con la utilización de metodologías similares, remarcan una antropología física (o biológica) que muestra que las viejas nociones de la pre-síntesis se mantienen. En ese sentido, sostiene que la categoría de “población” incorporada por estudios de mezcla racial, muestran que la raza no fue una noción abandonada, sino incorporada y moldeada en el interior de aquella (*Ibid*, pp. 126-135).

Mónica Sans adhiere a la definición de raza propuesta por Dobzhansky (1955), según la cual “las razas son poblaciones que difieren en la frecuencia de ciertos genes, y que intercambian o tienen la posibilidad de intercambiar genes a través de las fronteras, generalmente geográficas, que las separan” (2009, p. 168). La antropóloga defiende un cuadro conceptual que no aborda la noción de raza en tanto un conjunto de individuos o población que mantiene trazos morfológicos únicos y/o aislados, sino como elementos que van acompañados de la auto-identificación. Aún así, éste tipo de estudios llevados a cabo por Sans, permanecen a relacionar características biológicamente “dadas” a culturalmente construidas. Como muestra Ventura Santos (*op.cit*, p. 135), estudios de mezcla racial pueden siquiera mencionar trazos morfológicos como en la antropología física del pasado, sin embargo, aún mantienen metodologías propias de una perspectiva tipológica. Sans, partiendo de muestras de sangre establece grupos poblacionales que en mayor o menor grado de presencia de determinados componentes genéticos señalarían tanto los niveles de mezcla racial grupales e individuales cuanto la pertenencia a grupos biológicos previos. La existencia de “poblaciones” demarcadas y distinguibles genéticamente (y ya no por rasgos físicos) le permitieron a la autora establecer ascendencias biológicas y por tanto pertenencias biológicas en la población del Uruguay.

Como señalé en otro momento, los datos genéticos proporcionan elementos para pensar la continuidad charrúa en el territorio en un plano biológico, como mencionó la autora en 2015 (p. 350) al afirmar que “la disrupción producida por la conquista y el etnocidio en nuestro país no puede negarse, pero no habría alcanzado al plano biológico”, aunque por otro lado, no se muestran suficientes para explicar los procesos de transformación étnica, de persecución, ocultación y negación de y entre los mismos descendientes. Lejos de ser el Uruguay un escenario feliz de crisol de razas es en cambio producto de la exclusión de los componentes afro e indígenas ante la prevalencia selectiva de inmigrantes europeos.

En un trabajo reciente, Sans y Figueiro (2015) se cuestionaron si la continuidad genética indígena presente en la población uruguaya corresponde a los grupos charrúas o si a los guaraní misioneros. El detonante fue las distintas ofensivas que descendientes de charrúas han recibido al respecto, en una dificultad de demostrar empíricamente a que grupo étnico pertenecerían, reforzado a su vez por la alta presencia de toponimia y registros documentales asociados al

guaraní en detrimento de los primeros, los más de 8.000 indios ingresados desde la Misiones junto con Rivera o los 20.000 cuantificados por Gonzáles y Rissotto (1982 apud SANS & FIGUEIRO, 2015, p. 345), entre otros. Tomando estudios comparativos de ADN mitocondrial realizados entre esqueletos pre-históricos de los cerritos de indios hallados en Rocha (entre los cuales uno es datado en 1610 años de antigüedad), el esqueleto del cacique Vaimaca Perú y un habitante de Melo-Cerro Largo, buscaron establecer relaciones entre ellos y compararlos con la genética de grupos relacionados a los guaraní misioneros⁶⁶. Llegaron a la conclusión de que si bien los registros históricos harían lógica la continuidad genética actual con los misioneros, el estudio mostró que existe en verdad una continuidad entre un vecino de Melo con Vaimaca Perú y de éste con los hallados en los cerritos, por tanto, una continuidad entre los marcadores genéticos de los uruguayos con poblaciones pre-históricas y de los charrúas “verdaderos”⁶⁷. En opinión de los autores y contra las ofensivas a los descendientes afirman que “los datos genéticos refuerzan la hipótesis de una intencionada exclusión de los indígenas de nuestra historia nacional” (*Ibid*, p. 349).

Ese estudio resulta curioso en varios sentidos. La búsqueda por demostrar una linealidad entre los portadores de genes indígenas actuales con la genética indígena antigua, sea con Vaimaca Perú o con los esqueletos de los “cerritos de indios” se muestra contraria a la nueva historiografía que indica una predominancia guaraní y, en paralelo, conlleva a la re-afirmación de la tradicional narrativa nacional en donde el *indio* autóctono es el mismo charrúa. Ahora el “*indio* nacional” gana, sin lugar a dudas, un estatus científico y no más meramente mítico. Demostrar o buscar demostrar una continuidad entre el ADN de Vaimaca con pobladores actuales implica más que verlo como una reserva de verdad genética: implica verlo como un

⁶⁶En el año 1833, el viajero y capitán de origen francés, François de Curel solicitó al gobierno llevar a aquel país a indios charrúas para fines de investigación científicos, trasladando ese mismo año a 4 indígenas charrúas, entre los cuales se conocen al Cacique Vaimaca Perú, Micaela Guyunusa (embarazada de una niña), Senaqué y a Tacuavé. Conocidos como los “últimos charrúas”, son los representados en el monumento de bronce de igual nombre en Montevideo. En el año 2002 fue repatriado desde el Museo del Hombre de París el esqueleto de Vaimaca, y enterrado con honores de Estado en el panteón nacional. El destino de los otros tres es desconocido. Ver: ARCE, 2007 y RIVET, 1930.

⁶⁷Las secuencias de polimorfismos o variaciones del ADN heredables en su conjunto es lo que constituye un “haplotipo”. Los estudios genéticos reconocieron 4 tipos de éstas combinaciones, que según Rocca et al. (2002, p. 124-ss), “agrupa a la mayoría de los aborígenes americanos en cuatro grupos o haplogrupos, caracterizados por determinados sitios de restricción polimórficos y una delación de 9 pb. en la región intergénica V. Estos cuatro haplogrupos fundadores, caracterizados a partir de estudios de polimorfismos de restricción, se designan como A, B, C y D”.

Sans y Figueiro, no ofrecen datos sobre el vecino de Melo, refiriéndose únicamente a éste como “un individuo de la población actual de Melo” (SANS & FIGUEIRO, 2015, p. 348). Verificaron la presencia de haplogrupos mitocondriales B y C en Vaimaca Perú y en los esqueletos de los cerritos de indios, siendo los haplogrupos más frecuentes en la población actual del Uruguay (35% para cada uno de ellos). Los haplogrupos A y D, relacionados a los guaraní actuales y por tanto a los misioneros, son escasos en el Uruguay, lo que derivó en aquellas conclusiones (*Ibid*, pp.346-349).

indio puro. Siendo Vaimaca el verdadero representante de lo indígena en el Uruguay, ahora existe un real patrón comparativo y distintivo regional que va más allá de la generalidad derivada de la mancha mongólica como marcador racial.

Un proceso similar es trabajado por Kent y Santos (2012) en un análisis de la “vida social” de un estudio genético en Rio Grande do Sul- Brasil (p. 346). El “Projeto Gaúcho” llevado adelante por Maria Cátira Bortolini, de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (UFRGS), buscaba “rescatar” el genoma de poblaciones indígenas extintas, pensando que los Gaúchos podrían representar “reservas” de linajes genéticos charrúas. Los estudios genéticos mostraron que un 52% de las muestras extraídas eran de origen ameríndio, llevando a la conclusión de que los gaúchos eran la mayor reserva de linajes indígenas de Brasil, solo por detrás de los grupos amazónicos. La selección de los individuos por fenotipo y arquetipo (masculinidad, mate, vestimenta) y el imaginario previo sobre una continuidad entre éstos y los charrúas revelan para los autores que existía una predisposición a aceptar la contribución charrúa en los gaúchos, elemento que señalaría una indisociabilidad entre los aspectos biológicos y sociales de las categorías científicas, que por sí mismas tienen un carácter bio-social. Lo llamativo de éste estudio, cuando comparado con el Uruguay, es que los charrúas de Porto Alegre (éstos sí reconocidos por la FUNAI), solicitaron a Bortolini participar de los exámenes genéticos. Bertolini se opuso, argumentando que la “ciencia” no podía respaldar la asertiva de una identidad charrúa, de modo similar a los argumentos de Sans. Más allá de las posturas de la cientista, el pedido hecho por los charrúas de Porto Alegre se asemeja a los expresados por los de Uruguay, trasluciendo el carácter y el peso simbólico que las marcas biogenéticas tienen en la sociedad occidental.

La relación entre Vaimaca y los restos pre-históricos, conlleva a pensar en que la nación uruguaya y la genética uruguaya en su mayoría tiene un origen prehistórico, por ende, no es más una “nación trasplantada”. De esa forma, la búsqueda por los orígenes nacionales a través de una narrativa biológica, es comparable con procesos nacionalistas como los registrados en Brasil (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016), en donde el indio es abordado como previo a la conquista, y por tanto, extensivo y antecesor de la población nacional que lo formula discursivamente. De esa manera, al re-colocar al charrúa en un primer plano de ocupación histórica del territorio, el guaraní misionero es puesto al margen, llevando en consideración, como vimos al inicio, las teorías de ocupación guaraní tardía trabajadas por autores como Barreto (2009a; 2009b), Vidart (2011; 2012), Svriz (2011) o Padrón (2009).

La pauta del auto-reconocimiento ha sido criticada por aquellos en que se evidencian nociones de cultura escencialistas y dadas a priori, y no como un fenómeno en movimiento

delimitado por las diversas fronteras sociales existentes (BARTH, 1969). La auto-adscripción es clave no porque cualquier persona pueda convertirse en indígena de la noche a la mañana como algunos sugieren, sino porque éste viene acompañado de percepciones de origen distintivas a las nacionales. Diferencias y particularidades percibidas como exclusivas por los mismos individuos, como estilos de vida, memorias, incluso aspectos físicos, hacen parte de lo mismo. Barth, pionero a considerar al auto-reconocimiento como pauta de adscripción étnica, entiende que los grupos étnicos son resultado de interacciones entre grupos percibidos como diferentes, es decir, que la pauta son las identidades que en contraste manipulan las diferencias creadas y percibidas, adscritas y atribuidas. De esa forma, no resulta extraño que los descendientes busquen diferenciarse del resto de la sociedad a partir de objetos y prácticas como las hierbas medicinales, el uso del mate, formas típicas de curación, entre otras, que no (precisamente) constan en las narrativas “oficiales”. El posible pensar que el hecho de no existir hoy en día un territorio delimitado o lengua nativa, lleva a que éste tipo de prácticas y conocimientos sean los más exaltados.

3.4 Reconocimiento charrúa: un movimiento de reformulación histórica-identitaria

En los últimos años han surgido trabajos que, influenciados y motivados por la reformulación y el replanteo de las bases identitarias nacionales desde los años 1980, se han acercado a las poblaciones de descendientes de charrúas. Es sumamente interesante e importante señalar que los autores que trabajamos con éste tema estamos o bien radicados en el exterior o son estudiantes extranjeros radicados temporariamente en el Uruguay, lo cual señala en primera instancia que el distanciamiento con la academia uruguaya, las filiaciones teóricas de ésta hacen proclive un cuestionamiento mayor⁶⁸. También, el estar en “diáspora” ha hecho a varios de nosotros replantearnos las bases identitarias de aquella nación, una vez que cotidianamente somos enfrentados (y compelidos a enfrentarnos) a esa identidad, contrastiva con las del país en que estamos. Como señalé en otro momento, el análisis del re-surgimiento charrúa tanto como proceso de reformulación étnica cuanto como investigaciones que tienen al indígena como foco, “necesariamente” pasan por remitirse a los procesos nacionales que llevaron a la sistemática ocultación y negación de éste a la interna de la sociedad. Dicho de otro

⁶⁸Gustavo Verdesio, Michigan- Estados Unidos; José Basini, Manaus- Brasil; Andrea Olivera, Suiza; Darío Arce, Francia; José Ignacio Gomeza, Rio de Janeiro- Brasil. Stephanie Vaudry, nacida en Quebec-Canadá; Mariela Eva Rodríguez, nacida en Buenos Aires-Argentina.

modo, para explicar el porqué de la emergencia de grupos, es necesario hacer el movimiento epistemológico que lo antecede. Tal vez por éste motivo, muchos trabajos “pequen” por la falta de levantamiento de datos etnográficos junto con los mismos descendientes, o den foco únicamente al proceso de re-afirmación y no tanto a los elementos culturales que componen la identidad en sí. El fenómeno aún es estudiado por pocos investigadores y con poco apoyo desde la Udelar (aunque paulatinamente va ganando notorio espacio, sobretodo en la última década).

Andrea Olivera es una de las antropólogas uruguayas en diáspora. Radicada en Suiza, realizó su trabajo de campo de la Maestría junto con el UMPCHA- Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa. Es un colectivo urbano que nació en Montevideo, reuniendo mujeres de Uruguay y Argentina. Para Olivera, los procesos de violencia de Estado, entendidos éstos como una continuación entre el período colonial, la formación del Estado nacional y la actualidad, responden a un proceso de genocidio y etnocidio que acabó por quebrar y fragmentar la “lengua, cultura y cosmovisión” indígena, cuando a su vez, el “miedo impuso el silencio y el olvido”. Las políticas de exterminio, como las matanzas y separación de niños de sus madres, hicieron que las “prácticas culturales charrúas se mezclaran con la cultura gaucha naciente” (2011, p. 103); esa misma que las mujeres de hoy están buscando recuperar. Para la autora, el proceso de identificación responde a lo que Boccara (1998 *apud* OLIVERA, 2011) entiende por etnicización, donde autodefinirse es parte de la formación de la identidad social; una dinámica y militancia relacionado con la dialéctica del “nombrarse y ser nombrado”, específicamente, en el primer caso la etnogénesis y etnicización en el segundo (pp. 104-109).

La aparición de relatos orales familiares y el proceso de “autodeterminación” permitieron que organizaciones como el CONACHA, pasaran de auto-definirse como descendientes a identificarse como charrúas. Si bien los mecanismos de auto-afirmación entre los descendientes y charrúas son disímiles, Olivera reconoce que determinadas acciones y marcas son características compartidas, por fuera de los relatos familiares. Posterior a la aparición de éstos últimos, es común la búsqueda de más información en el Registro Civil que pueda proporcionar datos sobre la procedencia, nombres y apellidos, casamientos, hijos, etc., permitiendo realizar genealogías silenciadas incluso en el mismo seno familiar. Por otro lado, la autora muestra que existen determinadas marcas bio-genéticas que, por más que no sean avaladas por la Antropología Social como recursos de auto-identificación, las marcas genéticas tienen un poderoso peso simbólico entre los descendientes, tanto por una “demostración” a la “ciencia” del Uruguay, cuanto una búsqueda de sentidos y significados.

Como mencioné anteriormente, éstas marcas genéticas se muestran como “pruebas” en sí mismas, ancladas en el ámbito de lo demostrable, visible, irrefutable, que la propia academia

uruguay exige; como los *accionados* dientes en “formato pala”, la mancha mongólica -mancha azulada que aparece en la región del espalda al nacimiento de los niños y desaparece con el pasar de los días-, o las huellas dactilares en formato espiral o vertilicio⁶⁹. Para la autora, los colectivos de descendientes son principalmente urbanos, y están pasando por un proceso colectivo de reformulación del pasado en vistas del presente, a través de los relatos y prácticas culturales que aún permanecen entre los individuos.

Ignacio Gomeza (2016), historiador que está investigando los mecanismos de reconstrucción de memoria entre las organizaciones charrúas del Uruguay, señala que

O interessante do ponto de vista da situação política existente entre organizações indígenas e o Estado uruguaio, é que a invisibilização e a política do apagamento já não é efetiva, diante a evidência da existência de indígenas no Uruguai. Muitos destes permanecem sem se reconhecerem como tais, estão dispersos pelo território e não se organizam num mesmo território ou aldeia, mas as organizações estão se fortalecendo e ganhando espaço ao longo e largo do território nacional. A academia e outros atores sociais – como as organizações dos afrodescendentes – vão legitimando esses “indígenas reemergentes”. (...). Nas entrevistas feitas com muitos deles, é frequente a narrativa da dificuldade do reconhecimento e da assunção dessa identidade num contexto fortemente adverso. Muitos deles afirmaram achar que eram os únicos. Um dos mais velhos, contou que ao longo de toda sua vida sua imagem – caracterizada como uma forte fisionomia indígena – era inconsistente com o discurso da inexistência de índios que aprendia na escola, e que sempre se interrogou sobre essa pertença étnica. “...procurei no afro, mas não era não. Eu me olhava no espelho e falava, “eu sou índio”” (Entrevista A.R., Montevideo, 08.MAR.2016) (2016, pp. 19-20).

El movimiento constructivo/deconstructivo es angular en los procesos de identidad étnica de los charrúas. Desmontar lo que ellos mismos aprendieron en la escuela -la imagen mítica del indio salvaje extinto- en su infancia, y en el silenciamiento familiar, se presentan como una continuidad de las acciones de persecución, asesinato y esclavización de los charrúas presenciadas dos siglos atrás.

En el correr de éste capítulo vimos que desde la salida de la dictadura sectores académicos nacionales, desde la Historia, la Arqueología y la Antropología (principalmente la biológica) vienen trazando investigaciones (o meras formulaciones de opinión en base a datos etnográficos antiguos), marcadamente en dos sentidos: unos, trazan sus argumentos en pro de negar la presencia indígena actual, en un abordaje de lo que sería o no sería auténtico y legítimo. Afirman que los descendientes no presentan los elementos culturales descritos por viajeros y documentos de hasta el siglo XIX, lo que demostraría una total desaparición étnica ese mismo siglo. En su formulación acerca de los “*antropólogos e suas linhagens*”, Mariza Peirano (1991)

⁶⁹ Hasta hace unos años atrás, la credencial cívica presentaba las huellas dactilares, reconociendo el “formato espiral” con la letra V y el número 4. Cuantos más V y 4 una persona tenía, más ascendencia indígena se suponía tener.

afirmaba que aprender Antropología también se trataba de aprender la historia de la disciplina, en sus pujas y tensiones. Pensando en estas tensiones y en los campos y posiciones (de) intelectuales, según la formulación de Bourdieu (1983), es posible ver que el debate acerca de lo indígena en Uruguay adoptó una lógica semejante. Existen pujas de poder y autoridad académica por definir quien designa el lugar, espacio y hasta el grupo preponderante en la historia, y esto funciona como mecanismo de posicionamiento en espacios de jerarquía y reconocimiento académico.

Basados en fuentes de los mismos archivos históricos, historiadores y arqueólogos se han debatido largamente por demostrar que el charrúa, único grupo que ha reivindicado su presencia contemporánea, nunca pasó de unos pocos cientos de individuos insignificantes para la formación de la población y nación uruguaya. Accionando argumentos de tipo racialistas, para descalificar éstos grupos, y sugiriendo que no son auténticos y originarios lo suficiente, ciertas líneas de investigación evidencian que ni ayer ni hoy los charrúas están inseridos en su tiempo y forma “correcta”. Bracco (2014), Svriz (2011), Pi Hugarte (1969; 2002) y Vidart (2011; 2012), son ejemplos emblemáticos de la alineación que las imágenes creadas hacia fines del siglos XIX tienen en la tímida producción antropológica nacional.

Estudios biodemográficos, paradójicamente, han servido más para desarmar y al menos, cuestionar, aquellas narrativas nacionales que los que podrían ofrecer las pesquisas de aquellos autores. Teniendo una amplia aceptación nacional, éstas investigaciones genéticas han contribuido en una suerte de “bio-narrativa” que además de contradecir los grandes mojoneros historiográficos, impulsaron e incentivaron a que más personas pasaran a reconocerse como descendientes y como charrúas desde los años 80. Trabajos etnográficos y documentales que transiten también por las narrativas de la nación son sumamente recientes, y varios de ellos permanecen en vías de publicación y traducción, como el trabajo de doctorado de Andrea Olivera y Stephanie Vaudry, maestría de Ignacio Gomeza e incluso la mía. Las investigaciones se insieren, como proceso de construcción de conocimiento, en un andar y desandar las trayectorias de la construcción de la nación que, como he colocado, insiste en quitar de la contemporaneidad a los descendientes de charrúas (y los que hoy se definen como charrúas), e insistiendo en mantenerlos al margen de la historia.

Consideraciones finales

A lo largo de ésta disertación me propuse analizar cómo los discursos a respecto de la “desaparición”, y su contracara, la *aparición* indígena charrúa, eran pensados, desarrollados y estructurados. Me interesaba ver cómo distintas racionalidades, alojadas en temporalidades diferentes, se apropiaban de ésta desaparición y la re-interpretaban a la luz de los intereses, las inquietudes y los modos de pensamiento que caracterizaron a las épocas en que pertenecieron, pero que aún, que se presentan como tres ejes de pensamiento articuladas entre sí. Como coloqué en la introducción de ésta disertación, el paño de fondo que acompaña los tres capítulos, es lo que Norbert Elías (1970) apunta como el último (o al menos el más reciente) proceso de la formación de un Estado, a saber, la construcción de la nación. Los tres bloques trabajados, al abordar las formas, imágenes, justificativas, en fin, procesos en general, sobre los que los discursos sobre la desaparición del charrúa se forman, inevitablemente hacen referencia a aquellos procesos de mayor alcance temporal e ideológico. Los tres “bloques”, al indicar porqué los *indios* deberían “desaparecer”, indicaron, desde sus propias perspectivas y esquemas de significado, quiénes deberían permanecer, quiénes pertenecerían a la nación uruguaya y bajo qué condiciones lo harían. Tanto los agentes de Estado, como intelectuales nacionalistas o mis contemporáneos, simultáneamente, definieron y definen en ese juego también su propio lugar en sus mismos campos de actuación.

La preocupación que dio lugar a éste estudio nace de una paradoja, en la cual yo misma me siento atravesada. Si Uruguay se define desde fines del siglo XIX como un país de inmigrantes y sin indígenas entre su población, ¿cómo era posible que a fines de los 1980 surgieran colectivos de descendientes de charrúas? Aún más, ¿cómo era posible que el 5% de la población uruguaya declarara, en 2011, ser descendiente de indígenas? Enfrentados mis propios imaginarios sobre lo que la sociedad uruguaya era, y los procesos de emergencia étnica en Brasil, que conocí desde 2011 cuando me mudé a Foz de Iguazú, me permitieron ver aquel proceso de una forma inquietante, y son los que me motivaron a realizar en una primera instancia la monografía de grado sobre la emergencia charrúa en el Uruguay, y en un movimiento metodológico al inverso, ésta disertación.

Entendiendo que los discursos no son conjuntos enunciativos acabados, fijos y continuos, sino compuestos también por subconjuntos discursivos, elegí recortar el amalgama de opciones de acceso a éste tema mediante el análisis de tres posibles “puntos de difracción” (FOUCAULT, 1972, p. 82). En primer lugar me volví hacia las acciones y modos de gestión

estatal que esquematizaron y ejecutaron las persecuciones indígenas a mediados del siglo XIX, así como su posterior e inmediata incorporación como mano de obra esclava entre la élite montevideana. En segundo lugar, me remití a las narrativas de cuño histórico nacionalista, por medio de tres de los primeros intelectuales que abordaron la historia indígena, quienes ocupados de escribir la historia nacional, re-interpretaron las acciones y gestiones estatales anteriores, adecuados a los moldes e ideales nacionales de su época. Y por último, me trasladé al presente. Intenté abordar las principales líneas de investigación y pensamiento académico en Uruguay, que tratan de una forma u otra sobre la presencia y la ausencia indígena en el territorio. Éstos últimos, pertenecientes a campos de investigación, si se quiere, diferentes, a saber: arqueología, antropología, historia y biología, confluyen en discursar, desde sus propios *frames* conceptuales, cuál fue el lugar del *indio* en la historia del país, o aún, cual es o fue el lugar que ocupan aquellas poblaciones en el origen de la nación.

Al entenderlos como puntos de difracción, o de dispersión, sugiero que los caminos para acceder a las formas enunciativas sobre la presencia y la ausencia indígena, no son los únicos posibles. La selección que realicé está anclada a mis propios intereses y preocupaciones, en lo que considero como íntimamente vinculado a los procesos de formación de Estado y construcción narrativa de la nación, como coloqué durante la introducción.

Sobre discursos

A lo largo del primer capítulo busqué mostrar que al contrario de lo que las narrativas oficiales entorno de la desaparición indígena afirman, las acciones perpetradas hacia los charrúas, cuyo ápice fue la Masacre de Salsipuedes en 1831, no pueden ser contadas como narrativas de una *extinción*, sino que deberían ser narradas como la historia de una esclavización, que derivó en una fragmentación étnica. Aún justificada por el gobierno de turno como “medidas” para contener a los *salvajes* y cuidar de la seguridad en el campo, o mejor, de proteger la propiedad privada en el campo, si leídas a contrapelo, es posible visualizar que se trataban de campañas militares que veían en aquellos pobladores masas potenciales y disponibles de mano de obra esclava.

Intenté mostrar que el camino de apropiación de esos indígenas se dio en concomitancia con prácticas de gobierno y gestión de alteridades que imaginaron a éstos *indios* como enemigos de la nación, al tiempo en que construyeron a otros grupos, como los guaraní de las misiones, como indios patrióticos, objetos de protección del Estado como pueblos tutelados. Mientras que

los charrúas, pueblo que nunca pudo ser reducido en las misiones jesuitas por los distintos virreinos del Río de la Plata, eran masacrados, los guaraní, fueron asentados en puntos estratégicos de frontera como colonias indígenas.

La intervención estatal sobre las poblaciones, dicen respecto a los principales mecanismos de poder y sujeción sobre el cual opera. Definir quienes entran bajo el ala tutelar del Estado y quienes no, o de qué forma lo harán, refiere a una práctica de soberanía que tiene sus alcances hasta el día de hoy, en la sistemática exclusión de los grupos de descendientes que luchan por actualizar y canalizar sus luchas históricas. En éste caso, el Estado encaminó las poblaciones subalternas a esquemas de sujeción y opresión que derivaron en esquemas de invisibilización, al colocarlas en espacios de trabajo jerárquicamente inferiores.

Fuera del asesinato propiamente dicho, éstas prácticas de invisibilización, pueden translucir racionalidades sobre el imaginario entorno del indio, en tanto un estado pasajero, un ser y una cultura destinada a desaparecer, sea por mecanismos de control, sea por políticas de “aculturación” como el bautismo o por la entrega de niños a “casas de familia”, sea por el notado silencio en la documentación respecto de la presencia indígena posterior a los conflictos. De una forma u otra, la gestión de éstas poblaciones significó “esquemas de apagamiento” de su presencia como desdoblamiento de prácticas de poder estatal, y no menor, derivó en una modalidad y efectos de olvido (OLIVEIRA FILHO, 2016, pp. 75-79), que supuso el fin del charrúa ya en Salsipuedes.

Las distintas políticas engranadas por el Estado, como vimos, hacen parte de un cuerpo ideológico donde el Estado y la nación son pensados y contruidos a sí mismos de acuerdo a algunos lineamientos, donde el *indio* charrúa no tenía vez. La situación histórica en la que se insieren aquellas vivencias y aquellas políticas de gestión de la alteridad, del territorio y de la población como un todo refieren también a modelos de sociedad y a modelos de sujetos que podían o no estar incluidos allí.

De narrativas nacionales y el *indio* de la nación

Ahora bien, cómo esas acciones fueron re-interpretadas por los intelectuales que se ocupaban en contruir la historia oficial del Uruguay como nación, como una “comunidad imaginada”, fue el objeto de mi segundo capítulo. Tomé tres textos, dos de los cuales fueron de historiadores: *Historia del Territorio Oriental del Uruguay* de Juan Manuel de la Sota, publicado en 1841 e *Historia de la Dominación Española en el Uruguay*, de Francisco Bauzá, publicada en 1889. Por último, abordé un ensayo del arqueólogo José Henrique Figueira,

intitulado *Los Primitivos Habitantes del Uruguay*, publicado en 1892, escrito en el marco de representar al país en la Exposición Histórico-Americana de Madrid-España, donde aquel año se celebraría el cuarto centenario del descubrimiento de América.

Lo que estos tres autores tienen en común, en primer lugar, es el marco histórico desde el cual escribieron. A fines del siglo XIX, el país vivió cambios políticos y poblacionales, como la reforma varelana de la educación, las corrientes migratorias europeas y los regímenes militares de Lorenzo Latorre, que montaron un escenario proclive para pensar y diseñar los elementos que harían parte constitutiva de la nacionalidad uruguaya. Desde ese marco, se pensaron que sujetos entrarían o no como nacionales y qué características distinguirían aquel pequeño país en el continente.

Manuel de la Sota, el primero en citar las poblaciones indígenas, publicó su libro apenas pasados diez años de la Masacre de Salsipuedes. La construcción imagética de aquellos charrúas no es homogénea, por el contrario, es ambivalente. Por un lado señalaba que los indios, muertos en 1831 a manos del entonces presidente Fructuoso Rivera, no habían dejado rastros perdurables entre la población uruguaya; de hecho, sólo existía un *débil* recuerdo de su presencia. Sin embargo, los “repartos de indios” era un evento que había tenido lugar muy recientemente como para no ser recordado. Aún, cuando se refiere a indígenas, de modo genérico y si recordamos la presencia de colonias guaraníes en el centro y norte del país, cómo era posible que de la Sota afirmara tales enunciados? En ese apartado, señalé que por un lado se trataba de un *apagamiento* explícito de la presencia indígena en tanto contemporaneidad con el autor, y por otra parte, que su narrativa está atravesada por distintos imaginarios en torno de lo que era el salvajismo, la barbarie y la civilización. Así, mostré que sus enunciados sugerían que el indígena era un *locus* privilegiado donde erigir los proyectos civilizatorios, una vez que se los describe una y otra vez como salvajes, caníbales, guerreros, practicantes del abigeato, entre otros. Habiendo esa conversión fracasado, según de la Sota, el destino era entonces la inevitable muerte de esas poblaciones.

Sin terminar de desmontar al charrúa como enemigo de la nación, creado durante las campañas militares, de la Sota estampó dos ideas ambiguas, por un lado, los llama de guerreros: indios valientes que lucharon hasta el fin de sus días por proteger su territorio, lo que les permitía ganarse el título de Espartanos de América; por otro lado, la ferocidad de su carácter, sus prácticas de abigeato, tornaban su existencia incompatible con la civilización europea asentada.

El historiador Francisco Bauzá es quien de hecho “convierte” al charrúa en el indio uruguayo. A lo largo de 90 páginas, Bauzá, aunque sin mencionar, va contradiciendo algunos

de los enunciados de de la Sota. En contraste con éste último, para Bauzá el charrúa “brilló como una excepción entre otras parcialidades corrompidas o feroces, y no cediendo valor a ninguna, superó a todas por la docilidad con que se abría al trato de las gentes” (1929, p. 206). Para el autor, así mismo, clasificados los charrúas como “indígenas” y “salvajes” *uruguayos*, son presentados como una de las bases que compusieron la “raza uruguaya”, es decir, afirma que junto con los españoles y los portugueses que habitaron el territorio, se generó una combinación de razas que dieron lugar a una “fisionomía” distintiva, la uruguaya.

Bauzá, habiendo sido hijo de un importante militar que incluso llegó a recibir *indios* del “reparto” de 1831, nació en la parte final de la Guerra Grande, que llevó al conflicto armado a Uruguay, Argentina y Brasil hasta 1851. En alguno de sus pasajes, el autor señalaba que

Los indígenas uruguayos, a la época de la Conquista, eran de costumbres relativamente buenas, de carácter leal, de usos sencillos. Los indígenas brasileiros, a la misma época, eran antropófagos, geófagos y pederastas. Tenían el culto de la fealdad. Se depilaban las barbas y el vello. Se agujeraban el rostro y los labios, en varias partes [...]. Eran falsos, hipócritas, traidores y desleales. (*Ibid*, pp. 76-77).

Sin poder afirmar totalmente que los rasgos de los indígenas uruguayos y de los brasileños realmente sean metáforas de los mismas naciones, lo que interesa es que ésta distinción marca y delimita fronteras sobre lo que pertenece, es y deja de ser (d) el Uruguay. Es decir, se reafirma con una identidad propia, distintiva y única, en donde marca distancia con los países que estuvo en conflicto, y con quienes había negociado su propia independencia como República en 1825. No obstante, la narrativa de Bauzá no trae a su presente a los indígenas, remitiendo y reduciendo la historia de éstos básicamente a los tiempos de contacto y conflicto inter-étnico siguientes a la conquista, es decir, que deja por fuera tanto los repartos como las masacres de 1830.

Por último, abordé un ensayo del arqueólogo José H. Figueira. La importancia de su ensayo es, entre otros motivos, que escribe a un público específicamente académico, a saber, al círculo de arqueólogos e historiadores del mundo que tuvieron encuentro en la conmemoración del Descubrimiento de América en Madrid. Al llevar un ensayo y una muestra de objetos de los *antiguos* habitantes indígenas, no sólo estaba él mismo inscribiéndose como portador de un saber en un campo de conocimiento específico, sino que presentó al Uruguay como un país notadamente sin *indios*. Como intenté mostrar en su apartado, es sin duda el autor que mejor representa la *desaparición* indígena. A través de un discurso académico, Figueira va presentando “pruebas” materiales sobre los *primitivos* del *pasado*, como piedras talladas, huesos, esqueletos, cráneos, fotos de cerritos (tumbas) o materiales de “guerra”, como flechas o boleadoras. Dichos materiales son invariablemente demostraciones de primitivismo de

aquellos pobladores extintos, que sumado a la “*carencia de todo principio regulador de las relaciones humanas*” que presentaban, fue motivo explícito para impedirles “*adaptarse de manera permanente a la civilización*”(1892, p. 157), y por tanto, venir a desaparecer.

Lo que unifica a éstos tres autores, además de contribuir al imaginario de un país sin indígenas, y por tanto, a proyectar una nación europeizada, por otra parte, es la manera de concebir a aquellos charrúas que a su entender formaban parte del pasado. En primer lugar, los tres autores describen una historia que tiene su inicio en la época de la conquista. Si bien Figueira va a mencionar que los cerritos de indios corresponden a épocas geológicas anteriores, la historia de los charrúas se inicia con la llegada de Juan Días de Solís al Río de la Plata, a fines del 1500. El término de una historia de 300 años de contacto y, según palabras de pesar de Figueira, con ninguna modificación en sus costumbre, tal como si los indígenas no estuvieran presentes en el entramado de la historia, tiene para los tres autores su marco en las campañas militares de Rivera, sin embargo, ninguno de ellos siquiera menciona los repartos de *indios* o las colonias guaraní que estuvieron establecidas formalmente hasta 1860 en San Borja.

En el último capítulo busqué mapear las principales líneas de pensamiento y discursos de intelectuales, que discuten la ausencia y la presencia, apuntada ora como legítima o ilegítima, de los descendientes de charrúas en la actualidad. Si bien en su mayoría estos autores son antropólogos de formación, pocos de ellos demuestran interés en realizar investigaciones de *viés* etnográfico entre los descendientes, y por tanto, acaban encausando y defendiendo sus posiciones a través de las narrativas históricas ya oficiales. En ese sentido, me detuve largamente en las críticas de Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, dos conocidos antropólogos y ex-catedráticos de la FHUCE, que han realizado estudios sobre los indígenas del pasado de Uruguay. Ambos repudian la existencia de descendientes *auténticos*. El principal argumento que anuncian es que los descendientes no se encajan en las definiciones de *indianidad*, que a su criterio, sirven para definir a un indígena como tal. Lengua indígena, estructura económica y social tradicional, ser reconocidos como tales por su grupo de pertenencia, vivir en una comunidad geográfica y socialmente delimitada, y ser descendiente de indígenas. A primera vista tal vez ésto no asombre. El problema de éstos argumentos es que en primera instancia superponen pureza racial, o pureza de sangre, a la autenticidad de costumbres, en un contexto en el cual el Estado obligó a éstos grupos a dispersarse, asesinando a los principales líderes y repartiendo las mujeres y niños en casas distintas. En segundo lugar, porque las clasificaciones y elementos que exigen a los descendientes como muestras de autenticidad, son descripciones construidas durante el período colonial por viajeros europeos y fechados en los siglos XVII y

XVIII principalmente, por tanto, descripciones con más de 300 años de antigüedad.

Las marcas de *indianidad* que en el pasado llevaron a los charrúas a ser perseguidos, cuya mayor representación está en la *salvajería* de sus actos, el “canibalismo”, “carencia de reglas”, “nómades”, “atrasados”, es decir, carencia de civilidad o docilidad para civilizarse, fueron las que decretaron su “desaparición”. Hoy, la falta de marcas *indias* los disloca al pasado y señalan invariablemente que el charrúa, es un *indio* siempre fuera de su tiempo. Ayer, indígena en demasía, hoy, poco *indio*: un farsante.

Por fin, retomé algunas líneas de investigación que tienen nacional y regionalmente mayor peso simbólico. Me referí a los estudios bio-demográficos, realizados desde fines de los años 1980, de la mano de las antropólogas Mónica Sans e Isabel Barreto, principalmente. La primera, buscó identificar los aportes genéticos indígenas y afro entre la población y los marcadores de herencia uniparental por línea materna, realizados sobre el ADN mitocondrial. Los resultados señalaron que en promedio un 10% de la población uruguaya tiene genética indígena, y por vía materna, éste porcentaje alcanzó hasta un 62% en departamentos como el de Tacuarembó. Visando conocer los aportes genéticos de distintos grupos “raciales” entre la población uruguaya, considero que se adecuan a lo que Ventura Santos (2016, p. 4) denominó como “bio-narrativas” sobre la nación. Ambas autoras apuntaron sus estudios a (re) conocer los orígenes raciales distintivos de los uruguayos, de frente a aquella narrativa de una nación blanca y europeizada. Ese movimiento ciertamente rompió con el mito de una nación trasplantada, incluso, sus estudios fueron enclaves que motivaron la (re) emergencia indígena en el Uruguay, una vez que rompen con los discursos hegemónicos y viabilizan el reconocimiento de aportes subalternados.

En el correr del último capítulo también apunté un movimiento paradójico que viene desarrollándose desde los años 1980, en concomitancia con el aumento de auto-reconocidos charrúas o descendiente. Vienen aumentando estudios que señalan una equivocación en la historiografía, apuntando que los charrúas fueron numéricamente sobre-dimensionados en una época en la cual se encontraban reducidos a pocos cientos de individuos, mientras que los guaraní representaban a la época de las masacres miles de indígenas. El sub-dimensionamiento guaraní implicaría, entre otras cosas, la revisión de la figura del “indio nacional” construido a lo largo del siglo XIX, antes charrúa, ahora guaraní. Lo irónico, es que esa inversión sea anunciada cuando los movimientos de reivindicación son en su mayoría charrúas. Como apunté, la invisibilización de la presencia guaraní en el territorio, lejos de clasificar a los descendientes charrúas como seres confundidos, sin identidad o cuyos reclamos son ilegítimos, por el contrario, ese *apagamiento* evidencia que ambas poblaciones, aunque sobre formas distintas,

fueron “*geridas*” por el mismo Estado y por la misma gobernabilidad que decretó la masacre de unos y la invisibilidad y sujetamiento territorial de otros.

Lejos de haber agotado todos los caminos posibles para tratar sobre la presencia y la ausencia indígena en Uruguay, es necesario hacer cuestión de algunas limitaciones y potencialidades de éste trabajo. El material relevado puede ser utilizado para profundizar y problematizar las políticas de gestión del territorio nacional, sobre el cual el Estado se fue formando a medida que lo creaba como *locus* de soberanía. Por otro lado, tanto por limitaciones de tiempo que impidieron una búsqueda más exhaustiva, así como la evidente falta de documentación que retrata las condiciones de vida de mujeres y niños, es muy importante la realización de estudios que profundicen esas trayectorias pós-repartos. Ello permitirá conocer segmentos y fenómenos que han sido silenciados en la historia, como acciones y políticas que se desplegaron diferentemente sobre hombres y mujeres, colocando invariablemente sobre éstas últimas, los peores fardos de las acciones gubernamentales. Como apunté en el capítulo 3, conocer las modalidades de poder que recayeron sobre las mujeres y su sexualidad en la época colonial, es de vital importancia para entender cómo la empresa colonial se desarrolló en el Uruguay, organizando y controlando la población en base a relaciones que interseccionan etnicidad y género. Si ningún país de América-latina se explica sin la presencia indígena, Uruguay no es una excepción a la regla. Trabajos que desenvuelvan una “historia indígena” y también, el campo de las mujeres en esa misma, permitirán ver cuán presentes estuvieron los indígenas en la historia del Uruguay, aún que hayan sido silenciados y apagados por ésta.

REFERENCIAS

ACOSTA Y LARA, Eduardo. *La guerra de los charrúas: período patrio I y II*. Librería Linardi y Risso, Montevideo, 1989.

_____. Los Charrúas y Artigas. *Revista de la Sociedad Amigos de la Arqueología*, Montevideo, pp. 103-148, 1951.

_____. Un linaje charrúa en Tacuarembó. A 150 años de Salsipuedes. *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias*. Vol. 1 No 2. Montevideo: 1981.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo. Companhia das Letras. São Paulo, 2015.

_____. “Introdução”. In: BALAKRISHNAN, G. (org.), *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2000.

ARCE, Darío Ancejo. Dario Arce. L'Uruguay ou le reve d'un extreme-occident: memoires et histoire du malencontre indien. Tesis doctorado. Sociologie. Universite de la Sorbonne nouvelle - Paris III, 2014.

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. *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. El disciplinamiento (1860-1920). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1990.

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.

_____. Dos siglos de relación entre Uruguay y el mercado mundial (1700-1900). *Revista de Ediciones de la Banda Oriental*. N°1, Montevideo, 1984.

BARRETO, Isabel. *Estudio biodemográfico de la población de Villa Soriano*. Departamento de Soriano, Uruguay. Universidad de la República. Montevideo: Departamento de publicaciones de la Unidad de Comunicación de la Universidad de la República (UCUR), 2011.

_____. Padrones y archivos parroquiales en el Uruguay. In: CELTON, Dora; GHIRARDI, Monica; CARBONETTI, Adrián. *Poblaciones históricas, fuentes, métodos y líneas*. Serie Investigaciones, N. 9. Rio de Janeiro, 2009a.

_____. *Mestizas, tierras y matrimonio*: Los mecanismos de ascenso social en poblaciones rurales de la Banda Oriental del siglo XVIII. X Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina, San Fernando del Valle de Catamarca,

2009b.

CURBELO, C e BRACCO, R. Construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo. In: Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica, 2008, Rosario, Argentina. Cambio Cultural en Arqueología Histórica, Actas del Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica.. Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario., 2007. v. 1. p. 407-413.

BARRETO, I. e C. CURBELO. *Presencia indígena misionera en el Uruguay: movilidad, estructura demográfica y conformación familiar al Norte del Río Negro en el primer tercio del siglo XIX*. En XII Jornadas Internacionales Misiones Jesuíticas. Interacciones y sentidos de la conversión, septiembre. Buenos Aires. En 3er. Encuentro Regional de Historia y Ciencias Sociales - 1er. Encuentro de Geo – Historia. Centro de Documentación Histórica del Río de la Plata - Dr. Walter Rela – CDHRP, octubre, 2008.

BARTH, F. Introduction. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. Londres, G. Allen and Unwin, 1969.

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 indias 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: Biblioteca Artigas, 1965.

BRACCO, Diego. Charrúas y guenoa-minuanos: caballos, mujeres y niños. *Revista Temas Americanistas*, pp. 113-129, 2014.

_____. Los errores charrúa y guenoa-minuán. *Jarbuch Fur Geschichte Lateinamerikas. Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*. 117-136, 2004.

BRIONES, Claudia & DELRIO, Walter. La “Conquista del Desierto” desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Revista Runa XXVII*, Buenos Aires, pp. 23-48, 2007.

BOURDIEU, Pierre. “O campo científico”. In: _____. *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

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*.

CAETANO, Gerardo. Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). *Revista Iberoamericana*, X, 39, 161-176, 2010.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Ed. Cosac Naify, 2014.

CORREA, Mariza. *História da Antropologia no Brasil (1930-1960)*. Testemunhos. São Paulo/Campinas, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais/Ed. da Universidade Estadual de Campinas. 1987.

CURBELO, Carmen y BRACCO, Roberto. La construcción del espacio misionero y la toponimia en territorio uruguayo. En María Teresa Carrara (comp.). *Cambio Cultural en Arqueología Histórica, Actas del Tercer Congreso Nacional de Arqueología Histórica*: 407-413. Rosario: Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario. 2008.

CURBELO, C. y BRACCO, R. Programa: Rescate del Patrimonio Cultural indígena misionero como reforzador de la identidad local. Norte del Río Negro, Uruguay. En: XXV Encuentro de Geohistoria Regional, Corrientes: 2005.

CURBELO, Carmen. Lo indígena en Uruguay: desde la creación del Estado nación hasta la actualidad. *Atti del Convegno Internazionale Identità dei Popoli Indigeni: aspetti giuridice, antropologici e linguistici*. (A. Palmisano y P. Pustorino eds.) pp. 225-244. Instituto Italo-Latinoamericano. Roma. 2008.

DELRIO, Walter. Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890). *Cuadernos de Antropología Social*, N° 13. Sección Antropología Social, Inst. de Cs. Antropológicas, Fac. de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires, 2001, pp. 131-156.

ELIAS, Norbert. "Processos de formação de Estados e construção de nações". In: _____. *Escritos & ensaios*; 1: Estado, processo, opinião pública. Organização e apresentação Frederico Neiburg e Leopoldo Waizbort. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006 (1972), pp.153-165.

ERIKSEN, T.M. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres, Pluto Press. Cap. 7. 1993.

FERREIRA, Andrey C. Regime Tutelar, formação do Estado nacional e acumulação capitalista no Brasil. In: Antonio Carlos de Souza Lima. (Org.). *Tutela: formação de Estado e tradições de gestão no Brasil*. 1ed. Rio de Janeiro: E-Papers, 2014, v. , p. 146-160.

FIGUEIRA, J. Henrique. Los primitivos habitantes de Uruguay. IN: FIGUEIRA et al. *El Uruguay en la Exposición Histórico-Americana de Madrid*. Memoria de los trabajos realizados por la comisión nacional encargada de organizar elementos de concurrencia, pp. 123-222, 1892.

FIGUEIRA, J. Joaquín. Breviario de Etnología y Arqueología del Uruguay. Montevideo:

Boletín Histórico del Ejército, num. 104-105, pp. 29-69, 1965.

FOUCAULT, Michel. *Arqueología do saber*. Editora Vozes. Lisboa, Portugal, 1972.

GALVÃO, Eduardo. “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959”. In: _____. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp.193-228.

_____. “Estudos sobre aculturação dos grupos indígenas no Brasil”. In: _____. *Encontro de sociedades*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979 [1957], pp.126-134.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. The Contingency of Authenticity Intercultural Experiences in Indigenous Villages of Eastern and Northeastern Brazil.in:*Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 6, n. 2. July to December 2009. Brasília, ABA.

GOMEZA, I. Em busca da memória e da identidade: a resitencia do povo. *30a Reunião Brasileira de Antropologia*. 3 a 6 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

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

_____. Impacto de los indios misioneros en la formación del paisanaje. *Colección Nuestras raíces*, nº 3, Editorial Nuestra Tierra, Montevideo. Disponível em: http://www.periodicas.edu.uy/o/Nuestra_tierra/pdfs/Nuestras_Raices_03.pdf

HOBBSBAWM, E.J. “Introdução” e “A produção em massa de tradições”. In: HOBBSBAWM, E.J. e RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1984.

KEEN, Benjamin. La imagen azteca en el pensamiento occidental. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

LAZZARI, Axel. Identidad y fantasma: situando las nuevas prácticas de libertad del movimiento indígena en La Pampa. *Revista Quinto Sol*, Nº 11, pp. 91-122, 2007.

LOWENKRON, Laura; FERREIRA, Letícia. Anthropological perspectives on documents: Ethnographic dialogues on the trail of police papers. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 11, n. 2. July to December 2014. pp. 75-111.

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

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

MELATTI, Julio Cezar. “A antropologia no Brasil: um roteiro”. Brasília, UnB, *Trabalhos em*

Ciências Sociais, Série antropologia, 38, 1983.

_____. "A etnologia das populações indígenas do Brasil nas duas últimas décadas". *Anuário Antropológico* 80. Fortaleza/Rio de Janeiro, Edições UFC/Tempo Brasileiro, 1982, pp.253-275.

MENDEZ VIVES, Enrique. *Historia uruguaya*. El Uruguay de la modernización 1876-1904. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, Tomo 5, 1975.

MICELI, Sergio. *História das Ciências Sociais no Brasil*, vol. 1. São Paulo, Vértice, Ed. Revista dos Tribunais/IDESP. 1989.

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.

MONTEIRO, John Manuel. Unidade, Diversidade e a Invenção Dos Índios: *Entre Gabriel Soares De Sousa E Francisco Adolfo De Varnhagen*. *Revista de História* 149 (2º - 2003), pp. 109-137.

_____. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. Tese (Livre Docência em Antropologia) - Universidade Estadual de Campinas. Campinas (SP), 2001

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

OLIVERA, Andrea. 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., 84 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.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1976.

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.

_____. Cap. 1: O Nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. (pp.45-74). Cap. 2: As mortes do indígena no império do Brasil: o indianismo, a formação de nacionalidade e seus esquecimentos (pp.75-116) In: *O Nascimento do Brasil e outros ensaios*. "Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

_____. Elementos para uma sociologia dos viajantes (pp. 84-148). In: *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Editora Marco Zero, 1987.

_____. “Fricção interétnica”. *Dicionário de Ciências Sociais*, 2ª ed., Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, 1987, pp.495-498.

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.

PEIRANO, Mariza. “De que serve um documento?” In: M. Palmeira; César Barreira (orgs.), *Política no Brasil: visões de antropólogos*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, NuAP/UFRJ, 2006, pp. 25-49.

_____. “The anthropology of anthropology: the Brazilian case”. Tese de doutoramento. Cambridge, Harvard University. 1981.

_____. “Os antropólogos e suas linhagens”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 6 (16):43-50, julho, 1991.

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.

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

_____. Sobre la Antropología en el Uruguay. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 36-61, nov. 1997.

_____. *El Uruguay Indígena*. Montevideo: Ed. Nuestra Tierra, 1969.

PIVEL DEVOTO, Juan. D. Francisco Bauzá. *Historiador y adalid de la nacionalidad uruguaya. Luchador político y social*. Barreiro y Ramos. Montevideo, 1968.

POLLAK, Michael. *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Argentina: Ed. Al Margen, 2006.

POMPA, Cristina. História de um desaparecimento anunciado: as aldeias missionárias do São Francisco, séculos XVIII-XIX. In: OLIVEIRA, João Pacheco (org). *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011, pp. 267-294.

RENAN, E. What is a Nation? In: BHABHA, H.K. (ed.) *Nation and Narration*. Londres, Routledge. 1990.

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

RIBEIRO, Darcy, As Américas e a civilização. Estudos de antropologia da civilização. Petrópolis: Editora Vozes, 1979.

RIZZINI, Irma & SCHUELER, Alessandra. O instituto do Prata. Índios e missionários no Pará (1898-1921). *Currículo sem Fronteiras*: v.11, n.2, Jul/Dez 2011, pp.86-107.

ROCCO P, Paola et al. Composición genética de la población chilena: Distribución de polimorfismos de DNA mitocondrial en grupos originarios y en la población mixta de Santiago. *Rev. méd. Chile* [online]. 2002, vol.130, n.2, pp.125-131.

RODRIGUEZ, Mariela Eva. “Tal vez quede algún descendiente”: derecho a la autoadscripción y narrativas sobre la “excepcionalidad uruguaya”. *Jornadas Académicas*. Raíces Latino-americanas de los derechos humanos. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, 3 y 4 de noviembre de 2016.

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.

SANS, Mónica; FIGUEIRO, Gonzalo. Aporte indígena a la población uruguaya: ¿charruas o guaraníes? / Indigenous contribution to the Uruguayan population: Charruas or guaraníes?. *Revista Argentina de Antropología Biológica*, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 59, mar. 2015. ISSN 1853-6387.

SANSON CORBO, Tomas. Historiografía marxista y renovación de los estudios sobre la historia social de la Banda Oriental. *Terceras Jornadas nacionales de Historia Social*. Mayo 2011, Córdoba, Argentina.

_____. La influencia argentina en la configuración de la historiografía uruguaya. *Estudio de caso: Francisco Bauzá*. In: Trabajos y Comunicaciones (2da. Época), N°32/33 - Año 2006-2007. Universidad de la Plata, Argentina.

SANTOS. R. V. Da morfologia às moléculas, de raça à população: trajetórias conceituais em antropologia física no século XX. In: M.C.Maio & R.V. Santos (orgs), *Raça, Ciência e Sociedade*, pp. 125-140. Riode Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.

SANTOS. R. V. *Polinésia no interior do Brasil? Dimensões sóciohistóricas de uma pesquisa sobre crânios, genômica, identidade e nação*. Conferencia apresentada como parte dos requisitos para a promoção a Professor Titular no Setor de Antropologia Biológica, Departamento de Antropologia, Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 31 de outubro 2016.

SANTOS. R.V & KENT, M. A. “Os charruas vivem” nos Gaúchos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37, p. 341-372, jan./jun. 2012.

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

SOUZA LIMA, Antonio Carlos (org). Sobre Gestar e Gerir a desigualdade: pontos de investigação e diálogo. In: *Gestar e Gerir. Estudos para uma antropología da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropología Política, 2002, pp. 11-23.

_____. *Um Grande Cerco de Paz*. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

_____. “Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil”. Rio de Janeiro, PPGAS, *Comunicação*. 1989.

SOTA, Juan M. de la. Historia del territorio Oriental del Uruguay. Tomo I. Montevideo: ediciones Biblioteca Artigas, Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social, 1965.

STOLKE, Verena. O enigma das interseções: classe, “raça”, sexo, sexualidade. A formação dos impérios transatlânticos do século XVI ao XIX. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(1): 336, pp. 15-42, janeiro-abril/2006.

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. 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.

_____. Colonialismo acá y allá: reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13 n. 17 – 2012, pp. 175-191.

_____. 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.

VIANNA, Adriana. Etnografando documentos: uma antropóloga em meio a processos judiciais. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos; TEIXEIRA, Carla Costa; CASTILHO, Sergio R. Rodrigues. (orgs). *Antropología das práticas de poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2014, pp. 43-70.

VIANNA, Adriana; FARÍAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Revista Cadernos Pagu*, 37, julho-dezembro 2011, pp. 79-116.

VIDART, Daniel. Entrevista a Montevideo Portal.

<http://www.montevideo.com.uy/contenido/Vidart-critica-participacion-de-charruas-en-juegos-indigenas-287811?plantilla=1391>. Acceso en: 4/02/2017.

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

_____. 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>

_____. 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-regresodel-mito-charruista-por.html>. Accesado en 26/1/2015

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

WEBER, M. s/d. *Ensaaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar. Parte II, Cap. VI.

_____. 1991 – *Economia e Sociedade*. Brasília, Ed. UnB. 2ª. Parte, Cap. 4.

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.

WHITE, Hayden. Trópicos do discurso. *Ensaaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo, Editora EDUSP, 1994.

ZAMBRANO, Marta. 2008. *Trabajadores, villanos y amantes. Encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada*. Santa Fe de Bogotá (1550-1650). ICANH, Bogotá.

